





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



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

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

Andrés Sáez Gutiérrez  
Guillermo Cano Gómez  
Clara Sanvito  
(editores)

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

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

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

© Fundación San Justino, 2015

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

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

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

Impresión  
Gráficas De Diego

## CONTENIDO

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

### CULTURA PAGANA

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

### RELIGIÓN DE ISRAEL

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

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

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

### LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

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

CONTENIDO

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

## PRESENTACIÓN

*Andrés Sáez Gutiérrez*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

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

ABREVIATURAS UTILIZADAS

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

ABREVIATURAS UTILIZADAS

|           |                                                                                                          |
|-----------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| RSPHTh    | Revue de sciences philosophiques et théologiques                                                         |
| RSR       | Recherches de science religieuse                                                                         |
| SBL       | Society of Biblical Literature                                                                           |
| SC        | Sources Chrétiennes                                                                                      |
| SCCNH     | <i>Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians</i> ,<br>Winona Lake, 1981ss.        |
| SE        | Studi Etruschi                                                                                           |
| SEG       | Supplementum epigraphicum Graecum                                                                        |
| SGO       | R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen<br/>Osten</i> , Munich-Saur 1998-2004 |
| SMSR      | Studi e Materiali di Storia delle Religioni                                                              |
| SNTS.MS   | Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series                                                     |
| SO        | Symbolae Osloenses                                                                                       |
| SPh       | Studia Philologica                                                                                       |
| SPIB      | Scripta Pontifici Institutii biblici                                                                     |
| SSNT      | Studia Semitica Novi Testamenti                                                                          |
| StAr      | Studia Archaeologica                                                                                     |
| STDJ      | Studies on the Texts of the Desert of Judah                                                              |
| TAM IV1   | F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli<br/>Bithyniae</i> , Wien 1978   |
| TAM V     | J. Keil y P. Herrmann (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> ,<br>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                                                                 |



## CULTURA PAGANA



# LA FILIACIÓN EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA A PARTIR DE LAS ADOPCIONES INFANTILES

*Daniel Justel Vicente*<sup>1</sup>

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

## 1. *Introducción*

A medida que cientos de documentos cuneiformes salen a la luz, no solo en excavaciones arqueológicas sino también en ediciones textuales especializadas, la disciplina de la Asiriología nos ofrece continuamente información de naturaleza diversa sobre las culturas próximo-orientales antiguas. Un buen ejemplo de ello son los textos legales con que contamos, importantes cuantitativa y cualitativamente, puesto que nos ayudan a profundizar en las estructuras socio-económicas y jurídicas del hombre mesopotámico. Es precisamente este tipo de fuente la base para el presente estudio, referido al concepto de «filiación» a partir de una documentación delimitada por sus características comunes: textos sobre adopciones infantiles con mención explícita a cuestiones hereditarias.

Este análisis no constituye el primer acercamiento que se hace en torno a la familia y sus estructuras a partir de los antiguos documentos cuneiformes. De hecho, el concepto de familia en la Antigüedad sigue siendo sumamente fructífero a nivel bibliográfico, y el Próximo Oriente no es una excepción. La familia, entendida ésta como una institución variable e

1. El estudio que presentamos es una parte de la ponencia realizada durante las *XII Jornadas de Estudio sobre la filiación en los inicios de la reflexión cristiana*, con título «La filiación a partir de las fuentes cuneiformes: el caso de las adopciones infantiles siro-mesopotámicas». Cabe señalar que la perspectiva que seguiremos en este trabajo no abarca todo lo mencionado en dicha ponencia, ya que aquí nos referiremos exclusivamente a los contratos que explicitan una diferenciación entre los hijos biológicos y adoptivos en cuestiones sobre herencia. Por tanto, hemos omitido en el título el concepto «sirio», ya que la documentación de dicha región apenas nos ofrece información sobre las cuestiones que se tratan. Queremos agradecer a los profesores Patricio de Navascués y Andrés Sáez la invitación a participar en dichas Jornadas y a investigar el tema propuesto.

incluso compleja en su organización<sup>2</sup>, sigue siendo objeto de debate historiográfico, enriquecido éste con la aparición, como señalábamos antes, de nuevos documentos.

Las relaciones entre los integrantes de la familia es asimismo tema de análisis en años recientes, con estudios referidos a tales vínculos a partir de la mitología mesopotámica<sup>3</sup>, casos concretos y reales<sup>4</sup> o desde una perspectiva comparativa entre realidades próximas<sup>5</sup>. Es precisamente en este contexto en el que debemos inscribir los estudios sobre filiación en el Oriente antiguo, si bien ese concepto adolece aún de falta de profundidad del análisis que las fuentes cuneiformes demandan.

El acercamiento que pretendemos acometer en este estudio está limitado a las fuentes de adopciones de niños que incluyen cláusulas hereditarias. Varios documentos cuneiformes, redactados principalmente en lenguas sumeria y acadia, dejan entrever las diferentes percepciones que el hombre mesopotámico antiguo tendría en torno a la filiación biológica y adoptiva. La cronología de los textos referenciados es amplia, abarcando el período comprendido entre la época paleobabilónica —comienzos del segundo milenio a.C.— y el inicio del dominio persa de Babilonia —siglo VI a.C.—. En cuanto al espectro geográfico, a lo largo de las siguientes páginas nos moveremos esencialmente en el área mesopotámica, si bien haremos alguna referencia a documentación siria.

El propósito del presente trabajo es por tanto realizar una aportación a los aún escasos estudios sobre filiación en el Oriente antiguo que han salido a la luz hasta la fecha. La habitual práctica de adoptar niños nos

2. Cf. al respecto el reciente trabajo de L. Battini, «Famille élargie ou famille nucléaire? Problèmes de démographie antique», en L. Marti (ed.), *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes et images*, Paris 2014, 3-26, en el que muestra cómo evidencias arqueológicas de Tell Asmar, Ur o Nippur permiten apreciar que en la Mesopotamia antigua las casas estaban pensadas para una sola familia, con una escalera, un patio, una cocina, etc. Sobre los elementos domésticos en el Oriente antiguo, cf. C. Michel (ed.), *De la maison à la ville dans l'Orient ancien: la maison et son mobilier. Thème VIII, Cahiers des thèmes transversaux d'ArScAn*, vol. XII, Nanterre 2015, 231-388. Con respecto al análisis de Battini de la documentación escrita («Famille élargie ou famille nucléaire? Problèmes de démographie antique», 13-21), la autora destaca la gran parte de casos atestiguados de familias compuestas por el padre, la madre, los niños (en torno a tres de media) y los esclavos (entre uno y dos por hogar). Dentro de la complejidad de las fuentes, el trabajo de Battini evidencia la preponderancia de la familia nuclear sobre la extensa, si bien esta última sería asimismo visible a partir de otras fuentes (cf. E. Stone, «Houses, Households and Neighborhoods in the Old-Babylonian Period: the Role of Extended Families», en K. R. Veenhof (ed.), *Houses and Households in Ancient Mesopotamia*, Leiden 1996, 229-235).

3. Cf. A. Le Maillot, «Les Relations Parents – Enfants dans la Mythologie Mésopotamienne», en L. Marti (ed.), *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes et images*, Paris 2014, 113-131.

4. Véase por ejemplo el caso neobabilónico y persa de las complicadas relaciones entre la mujer Tappaššar y el hijo adoptivo de Gimillu, su esposo (cf. S. Zawadzki, «Tappaššar and Her Relations with Iddin-Nabû, the Adopted Son of Her Husband in the Light of a New Document», en L. Marti (ed.), *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes et images*, Paris 2014, 573-590).

5. Véase un estudio reciente que pone en relación el mundo cuneiforme con el bíblico en J. Fleishman, *Father-Daughter Relations in Biblical Israel*, Maryland 2011.

ofrece información significativa a la hora de acercarnos a la concepción de la familia y las relaciones familiares en la Mesopotamia antigua.

## 2. La adopción en el Oriente cuneiforme

Basándonos en la cantidad de documentos cuneiformes que atestiguan adopciones, podemos afirmar que la adopción fue un mecanismo jurídico llevado a cabo en el Próximo Oriente Antiguo con relativa asiduidad. Mediante este acto una persona toma a otra, creándose entre ellas un vínculo de filiación legal que es —en principio a todos los efectos— análogo a la relación biológica<sup>6</sup>. En el Oriente antiguo dicha vinculación puede ser no solo entre padre/madre e hijo/s, sino que la legalidad contempla asimismo otras posibilidades. En las *adoptiones in fratris loco* un individuo adopta a otro como hermano, mientras que en las *adoptiones in patris loco*, menos numerosas, un sujeto adopta a otro en calidad de padre. Por su parte, las *adoptiones in matris loco* plantean situaciones en las que un hombre o mujer adoptan a una mujer, que a partir de la creación del contrato pasará a ser madre del primero a todos los efectos legales. La documentación cuneiforme de varias épocas nos informa sobre estas cuestiones, si bien la mayor parte de adopciones atestiguadas plantean la relación padre/madre e hijo/hija. Sirvan como ejemplos de cada tipo de adopción las siguientes referencias:

| TIPO DE ADOPCIÓN (ADOPTANTE-ADOPTADO) | REFERENCIA DEL EJEMPLO          | TRANSLITERACIÓN                                                                                                                                    | TRADUCCIÓN                                                                                      |
|---------------------------------------|---------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Padre y/o madre-hijo/a(s)             | OECT 8 20, ll. 1-6 <sup>7</sup> | <sup>m</sup> ur- <sup>d</sup> lum-ma dumu lú- <sup>d</sup> inanna agrig <sup>m</sup> lú- <sup>d</sup> ba-ú dumu é-lú-ti nam-ibila-ni-šē ba-an-re-e | Ur-Lumma, hijo de Lu-Inanna, el granjero, ha adoptado a Lu-Bau, hijo de Eluti, como su heredero |
| Hermano-hermano                       | RS 25.134, ll. 4-6 <sup>8</sup> | a-na pa-ni lu-meš igi-meš <sup>m</sup> ra-pa-nu <sup>m</sup> a-bi-lugal a-na šeš-ut-ti-šu i-pu-uš-šu                                               | Ante testigos Rap'anu ha adoptado como hermano a Abi-malku                                      |

6. Este es el punto de partida del artículo de É. Szlechter, «Des droits successoraux dérivés de l'adoption en droit babylonien», *RIDA* 14 (1967), especialmente 83-92, en el que trata la posición sucesoria del adoptado a partir del Código de Hammurapi (siglo XVIII a.C.) y otros casos de práctica legal, sobre todo de época paleobabilónica.

7. Para este documento sumerio paleobabilónico, procedente del archivo de Mannum-mešu-lišsur de la ciudad de Nippur, véase E. C. Stone y D. I. Owen, *Adoption in Old Babylonian Nippur and the Archive of Mannum-mešu-lišsur*, Winona Lake 1991, 55-56.

8. Texto acadio procedente de la ciudad siria de Ugarit, publicado en S. Lackenbacher, «Un contrat d'adoption en fraternité», en D. Charpin y F. Joannès (eds.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris 1991, 341-343.

|            |                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                      |
|------------|-----------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Hijo-padre | ALT 16, ll. 1-3 <sup>9</sup>      | <i>a-na pa-ni</i> <sup>m</sup> <i>níq-me-pa</i> <sup>l</sup> <i>ugal-ri</i> <sup>m</sup> <i>túl-pu-re</i> <sup>m</sup> <i>i-lim-i-lim-ma a-na a-bu-šu i-pu-uš</i>                                                                                                                                                     | Ante el rey Niqmeqa, Ilim-Ilimma ha adoptado a Tulpure como su padre                                                 |
| Hijo-madre | AuOrS 1 42, ll. 1-3 <sup>10</sup> | <sup>m,d</sup> <i>Iškur-ga-mil</i> <sup>d</sup> <i>dumu</i> <sup>m</sup> <i>ik-mu-</i> <sup>d</sup> <i>kur a-kán-na</i> <sup>m</sup> <i>iq-bi ma-a a-nu-ma</i> <sup>l</sup> <i>na-mi-ša-da</i> <sup>d</sup> <i>dam</i> <sup>m</sup> <i>a-bi-ia a-na</i> <sup>m</sup> <i>ama-ia</i> <sup>m</sup> <i>e-te-púš-ši-mi</i> | Ba'al-gamil, hijo de Ikmu-Dagan, así dice: «he aquí que he adoptado como madre a Na'ami-šada, la esposa de mi padre» |

La obra de referencia sobre adopciones en el Oriente cuneiforme sigue siendo la de David, quien analizó varios textos, especialmente paleobabilónicos<sup>11</sup>. Desde entonces cientos de nuevos documentos han salido a la luz<sup>12</sup>, y el fenómeno de la adopción en las Mesopotamia y Siria antiguas está siendo objeto de análisis en los últimos años<sup>13</sup>. Superada la interpretación de contemplar la adopción como fenómeno existente solo en casos de ausencia de descendencia biológica, los estudios de las últimas décadas centran su atención más bien en los aspectos económicos o religiosos. Así, el adoptante se hace con una mano de obra en el hogar y con la seguridad de que le cuidarán en su vejez, además de alguien que se encargara de los ritos funerarios pertinentes —cuestión sin duda contemplada con preocupación y especial atención por parte de los antiguos mesopotámicos. Por su parte, el adoptado heredaría, entre otros bienes, el patrimonio de su nuevo progenitor. Los objetivos perseguidos y las causas de la adopción en el Oriente antiguo son por tanto complejos.

Si bien la mayor parte de los adoptados en este tipo de contratos son adultos, un porcentaje menor se corresponde con menores<sup>14</sup>. La complejidad antes señalada es incluso mayor en estos últimos documentos de adopciones de niños, donde los propósitos y los motivos para adoptar se

9. Aunque haya otros casos posibles de este tipo de adopciones, quizás el más evidente es este documento, procedente del archivo sirio de Alalah (siglo XV a.C.). Cf. D. J. Wiseman, *The Alalah Tablets*, London 1953.

10. Texto acadio procedente del archivo sirio de Emar, publicado en D. Arnaud, «Textes Syriens de l'âge du Bronze Récent», *Aula Orientalis-Supplementa* 1, Sabadell 1991, 80-81, con copia cuneiforme en anexo final.

11. Cf. M. David, *Die Adoption im altbabylonischen Recht*, Leipzig 1927. Cf. asimismo la recensión de la obra de David en P. R. Obermark, *Archiv für Orientforschung* 40/41 (1993/1994), 106-109.

12. Solo veintidós documentos paleobabilónicos de adopción se conocían hasta la publicación de M. David, *Die Adoption im altbabylonischen Recht*.

13. Véanse las principales referencias bibliográficas a algunos de estos estudios recientes en D. Justel, «Adopciones infantiles en el Próximo Oriente Antiguo», en Id. (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo*, Zaragoza 2012, 100-101.

14. El valor de dicho porcentaje dependerá obviamente de variables como épocas o archivos concretos.

multiplican<sup>15</sup>. Así, encontramos casos en los que un adulto recurre al formato jurídico de la adopción para hacerse con un aprendiz<sup>16</sup>, para hacerse con un futuro esposo de su hija<sup>17</sup>, o para intercambiar servicios explícitos<sup>18</sup>, como cuando los padres dan en adopción a su hijo recién nacido para que sea amamantado<sup>19</sup>.

Además, es significativo subrayar que este tipo de adopciones presenta un participante añadido en los contratos: mientras que en las adopciones de adultos encontramos un adoptante y un adoptado, en las infantiles aparece también la figura del tutor legal. Se trata del encargado de entregar al hijo adoptivo, ya que éste no tiene capacidad jurídica propia —por su condición de menor— de regular el acuerdo. Este esquema, denominado «entrega en adopción», implica por tanto que dos partes —adoptante y tutores legales<sup>20</sup>—, toman decisiones relativas a una tercera —el niño adoptado<sup>21</sup>.

Hasta la fecha, la historiografía moderna referida a adopciones ha centrado su atención en aspectos como la terminología empleada, los motivos de crear el contrato o los resultados económicos, religiosos o sociales. La cuestión del vínculo de filiación entre padre e hijo apenas se ha tenido en cuenta en recientes estudios, tratándose en contadas ocasiones,

15. Véase en general D. Justel, «Adopciones infantiles en el Próximo Oriente Antiguo», 122-139.

16. Véase el documento de Nuzi JEN 572, líneas 5-7: «Y Tirwaya le proporcionará una esposa y le instruirá en el oficio de [tel]edor» (*ù mti-ir-wa-ia mna-ni-ia aš-ša-ta ú-ša-ab-ḥa-az-zu ú a-na [iš]-pa-ru-ti ú-la-am-ma-as-sú*). Sobre la relación de este texto con las disposiciones 188 y 189 del Código de Hammurapi véanse especialmente H. Lewy, «Gleanings from a New Volume of Nuzi Texts», *Oriens* 10 (1941) 206; S. Stohlman, *Real Adoption at Nuzi*, Tesis doctoral inédita, Brandeis University, 1971, 154-155; B. Lion, «Les adoptions d'hommes à Nuzi (XIV<sup>e</sup> s. av. J.-C.)», *Revue historique de droit français et étranger* 82 (2004) 546-547; D. Justel, «Some reflections on the age of adopted children and their adoptive parents at Nuzi», en P. Abrahami y B. Lion (eds.), *The Nuzi Workshop at the 55th Rencontre Assyriologique Internationale (july 2009, Paris)*, SCCNH 19, Winona Lake 2012, 146-147.

17. Sirvan como ejemplos los documentos del archivo de Nuzi HSS 5 67 y HSS 19 51 (cf. D. Justel, «Some reflections on the age of adopted children and their adoptive parents at Nuzi», 149). Sobre estas cuestiones véase especialmente B. Lion, «Les adoptions d'hommes à Nuzi (XIV<sup>e</sup> s. av. J.-C.)», 559-560.

18. Sobre las adopciones con intercambio de servicios véase particularmente el reciente estudio de J.-J. Justel, centrado en las adopciones de mujeres (*Mujeres y derecho en el Próximo Oriente Antiguo. La presencia de mujeres en los textos jurídicos cuneiformes del segundo y primer milenios a.C.*, Zaragoza 2014, 92-98).

19. En este último caso parece lógico pensar que la relación entre adoptante (generalmente nodrizas profesionales) y adoptado —un bebé— sería por tanto temporal. Véase como ejemplo el texto BM 94512 (bebé de tres meses), que recuerda a la disposición 32 del Código de Ešnunna: «Si un hombre entrega a su hijo para ser amamantado y criado, pero no abona las raciones de comida, aceite y vestimentas para un período de tres años, entonces deberá pagar 10 siclos de plata en concepto de la crianza de su hijo, y podrá llevarse consigo a su hijo».

20. Los tutores legales se suelen corresponder con los padres biológicos del adoptado, y como tales son referidos explícitamente.

21. Sobre los esquemas de adopciones de adultos e infantiles en el Oriente antiguo véanse B. Lion, «Les adoptions d'hommes à Nuzi (XIV<sup>e</sup> s. av. J.-C.)», 545, sub § 3.2.2 y D. Justel, «Adopciones infantiles en el Próximo Oriente Antiguo», 109.

y solo como un tema tangencial<sup>22</sup>. Aproximarnos a este tipo de aspectos nos ayudará a conocer mejor la concepción de las relaciones familiares en el Oriente cuneiforme, poniendo de relieve las semejanzas y diferencias entre la filiación biológica y la adoptiva.

### 3. *El concepto de filiación a partir de las adopciones infantiles*

Si bien los conceptos de padre e hijo son interdependientes, la noción que de ambos tendría el hombre mesopotámico antiguo podría depender de la situación legal presentada, que no siempre era análoga a la biológica<sup>23</sup>. A la hora de acercarnos a estas realidades a partir de las adopciones de niños, y más concretamente al concepto de «filiación», deberemos acudir a fórmulas tipificadas que encontramos en textos de naturaleza literaria diversa, aunque hagan referencia por norma general a la transmisión de propiedades<sup>24</sup>. Los primeros documentos que nos informan de ello son las llamadas «series lexicales», textos entre el tercer y el segundo milenio a.C. que representan ejercicios escolares de redacción y traducción sumerio-acadio. Aunque no son documentos de práctica legal, su información formulística es innegable, haciendo en ocasiones alusión a expresiones sobre adopciones o herencias<sup>25</sup>.

Los textos legislativos nos informan asimismo sobre el concepto de filiación, de forma especial las disposiciones sobre disputas en torno a una propiedad familiar (sea una persona o un bien inmueble). Especialmente significativos en este sentido son las Leyes de Lipit-İštar<sup>26</sup>, el Código de Ešnunna, el Código de Hammurapi o las Leyes Asirias Medias<sup>27</sup>.

Con todo, la mayor fuente cuantitativa para estudiar la filiación en las culturas siro-mesopotámicas antiguas son los contratos, textos de práctica legal que reflejan casos concretos de adopciones, matrimonios,

22. Véanse por ejemplo los trabajos de E. Seifert, *Tochter und Vater im Alten Testament: Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter*, Neukirchen-Vluyn 1997; J. Fleishman, «On the Legal Relationship between a Father and His Natural Child», *ZAR* 6 (2000) 68-81; J. Fleishman, «Who is a Parent? Legal Consequence of Child Maintenance», *ZAR* 7 (2001) 398-402; J. Fleishman, *Father-Daughter Relations in Biblical Israel*.

23. Véase por ejemplo J. Fleishman, «Who is a Parent? Legal Consequence of Child Maintenance», quien afirma que la definición legal de un padre es la de alguien que asegura el sustento del niño, y no necesariamente el que le proporciona vida biológicamente.

24. Cf. É. Szlechter, «Des droits successoraux dérivés de l'adoption en droit babylonien», 79-106.

25. Sobre las series lexicales véanse especialmente B. Landsberger, *Die Serie ana ittišu*, Roma 1937; B. Landsberger, *The Series HAR-ra = ħubullu*, MSL 5 (tablillas I-IV), Roma 1957; B. Landsberger, *The Series HAR-ra = ħubullu*, MSL 6 (tablillas V-VII), Roma 1958; B. Landsberger, *The Series HAR-ra = ħubullu*, MSL 7 (tablillas VIII-XII), Roma 1959.

26. Sobre las Leyes de Lipit-İštar, redactadas en sumerio, véanse especialmente M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1997, 23-35; M. Molina, *La ley más antigua. Textos legales sumerios*, Barcelona 2000, 77-95.

27. Sobre estos tres últimos códigos, escritos en lengua acadia, véanse M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta 1997, 57-142, 153-194; J. Sanmartín, *Códigos legales de tradición babilónica*, Barcelona 1999, 55-183, 207-255.

herencias o testamentos. Los miles de contratos conservados de este tipo hacen que tengamos información sobre el vínculo entre padres e hijos, pero no todos nos ayudan a profundizar en el valor que el hombre próximo-oriental antiguo conferiría a dicha relación.

En este sentido, los textos de adopciones de niños juegan un papel fundamental a la hora de aproximarnos a la concepción de filiación, ya que de ellos se desprende la idea —a veces implícita, otras explícitamente mencionada— de que la filiación adoptiva no estaba considerada jurídicamente igual que la filiación biológica. De hecho, esta diferenciación jurídica a efectos principalmente hereditarios nos hará pensar irremisiblemente en una diferenciación social de ambos grupos: los niños adoptados y los niños biológicos no se consideraban como iguales. Diversas cláusulas en adopciones —en el sentido amplio del término, incluyendo las tres fuentes literarias antes mencionadas— nos ayudarán a entender mejor dichas diferencias.

La práctica de que un hijo reciba una herencia mayor que otro descendiente está atestiguada desde la temprana época paleobabilónica<sup>28</sup>, aunque es en el Bronce Reciente cuando la encontramos con mayor frecuencia<sup>29</sup>. La fórmula prefijada hace referencia a los derechos hereditarios de adoptado e hijo biológico<sup>30</sup>: «NP<sub>1</sub> recibirá una doble parte de la herencia, mientras que NP<sub>2</sub> recibirá una parte acorde con su rango» (NP<sub>1</sub> 2-šu ha-la-meš *ileqqe* ù NP<sub>2</sub> ki gîr-šuma ha-la-meš *ileqqe*).

En nuestra exposición presentamos algún caso paradigmático en que los padres adoptivos se plantean la posibilidad de tener una descendencia biológica tras la firma del contrato de adopción. Para ello planteamos una división entre algún ejemplo en el que el adoptado saldría beneficiado hereditariamente en comparación al futuro hijo biológico, y algún caso en que sería el hijo biológico, aún siendo menor que el adoptado, quien heredaría mayores propiedades que el adoptado. El punto de desencuentro, por tanto, viene marcado por las cuestiones relativas al patrimonio que los legan padres adoptivos.

### 3.1. Preferencia por el hijo adoptado

Varios textos sobre adopciones plantean cláusulas en las que el padre prima la herencia del hijo adoptado con respecto a la futuro descendencia biológica<sup>31</sup>. Encontramos este tipo de expresiones ya desde series le-

28. Al respecto véase de manera especial el reciente estudio sobre el archivo de Larsa de M. Rede, «Famille et transmission du patrimoine à Larsa», en L. Marti (ed.), *La famille dans le Proche-Orient ancien: réalités, symbolismes et images*, Paris 2014, 317-340 (en particular las páginas 325-326, con referencias a otros archivos aparte de Larsa).

29. Especialmente en el archivo de Nuzi (cf. E. A. Speiser, «New Kirkuk Documents Relating to Family Law», *AASOR* 10 (1928-1929) 7-13).

30. NP: Nombre personal.

31. Esta afirmación, justificada documentalmente en el presente punto, contradice lo ex-

xicales, como la siguiente, perteneciente al extracto MSL I 3 IV 3-7 de la serie *ana ittišu*<sup>32</sup>:

Incluso si el adoptante tuviera diez hijos, el adoptado será considerado como el hermano mayor<sup>33</sup>.

La misma fórmula, o con variantes menores, aparece atestiguada en ejemplos de práctica legal, en documentos concretos de adopción. Sirva como primer ejemplo el texto paleobabilónico MAH 15.951, procedente de Sippar. Se trata de una adopción de un menor, cuya traducción plasmos aquí:

(Concerniente al) joven Išikal-šimti, «arrojado a un toro salvaje»: Ibqu-Antum, hijo de Sin-māgir, (le) ha adoptado procedente de šamaš-nāšir [...] y de Tariš-mātim, su esposa. Ibqu-Antum ha entregado a šamaš-nāšir y a Tariš-mātim 1 siclo de plata y los gastos de amamantamiento por dos años, una ración de grano, de aceite y de lana. Ellos lo han recibido, y s[u] corazón) está satisfecho. šamaš-nāšir y Tariš-mātim no reivindicarán, (ni) contra Ibqu-Antum reclamarán. (Incluso si Ibqu-Antum) tuviera diez hijos, este hijo «encontrado» será su heredero primogénito.

Ante šamaš, Aya, Marduk y Hammurapi ellos han jurado<sup>34</sup>.

La primera parte del texto muestra explícitamente que el niño había sido abandonado, no físicamente, sino a nivel jurídico: los padres biológicos (šamaš-nāšir y Tariš-mātim) no se harían cargo de él por razones no expuestas, y abandonándolo «arrojándolo a un toro salvaje» rechazaban

puesto por J. Fleishman, basándose él exclusivamente en la disposición 27 del Código de Lipit-Īstar y en los artículos 170 y 171 del Código de Hammurapi, al afirmar que «The legitimacy of the child and the legal relationship between a father and son is independent of the father's wishes and considerations» («On the Legal Relationship between a Father and His Natural Child», 70). La mayor parte de los textos de adopciones, sin embargo, no plantean la diferenciación entre la herencia de dos o más hermanos. Explicitan, eso sí, que el adoptado será considerado heredero (en estas ocasiones sin contraponerlos a los posibles hijos biológicos de los adoptantes). Sirva como ejemplo el documento paleobabilónico de šaduppum Ellis 8: «Warad-Tišpak ha adoptado un niño pequeño, (llamado) Izimabun, procedente de Dumuqqum (su madre) y de Abuwaqar, su padre. Izimabun es el heredero de Warad-Tišpak» (cf. P. R. Obermark, *Adoption in the Old Babylonian Period*, Tesis doctoral inédita, Ohio 1992, 63).

32. *Editio princeps* en B. Landsberger, *Die Serie ana ittišu*, Roma 1937.

33. Texto sumerio: lú-ba-an[da-ri-b]i dumu-meš 10[àm] he-ib[x-tuk] a-bar[ra-a-ni] š[eš-gal-àm]: texto acadio: *le-qu-šu ma-ri e-še-ri-it li-ir-ši le-qu-šu-mq a-bu rabū*.

34. El documento acadio está publicado en É. Szelechter, *Tablettes juridiques de la 1<sup>re</sup> Dynastie de Babylone, Deuxième partie (Transcription-Traduction-Commentaire)*, Paris 1958, 3-6 (copia cuneiforme en É. Szelechter, *Tablettes juridiques de la 1<sup>re</sup> Dynastie de Babylone, Première partie (Planches)*, Paris 1958, pl. IX. Dice así: [m]šu-ša-ru-um ši-li-ip ri-mi-im m-i-i-ši-ka-al-ši-i[m-t] i' ša dšamaš-na-šir 'xxx' ū Ta-ri-iš-ma-tim dam-a-ni mIbqu-An-tum il-qí 1 gin kú-babbar ū te-ni-iq mu-2-kam še-ba ià-ba-sig-ba mIbqu-An.tum a-na dšamaš-na-šir ū ta-ri-iš-ma-tim i-di-in ma-ab-ru [li-ib-ba-š]u-nu dūg-ab dšamaš-na-šir ū Ta-ri-iš-m[a-tim] ū-ul i-tu-ru-ma a-na Ibqu-An-tum ū-ul i-ra-ga-mu 10 ma-ri li-ir-ši-ma 1 dumu pà-da a-pil-šu ra-bu-um mu dšamaš dA-a dMarduk ū Ham-ma-ra-pi [i]n-pà-dè-meš.

los derechos que tenían sobre él<sup>35</sup>. Al adoptarlo Ibqu-Antum se hace con el pequeño Išikal-šimti, quien heredará las propiedades del primero aún cuando éste tuviera descendencia biológica en el futuro.

En el mismo sentido proponemos otro contrato, esta vez de época neosiria, que además ofrece una variante anormal y sumamente interesante. Contamos con pocos ejemplos de adopción en los que se menciona explícitamente la causa de la adopción: el no tener descendencia biológica en el momento del contrato<sup>36</sup>. El siguiente documento, RFD 17 30, dice así<sup>37</sup>:

Sello de [...]<sup>38</sup>. Aššur-mātu-taqin (y) Mannu-ki-[... (su esposa)] no tienen hijos, (por lo que Aššur-mātu-taqin) ha adoptado como su hijo a Nu-[...]-Aššur. Incluso si nacieran siete hijos de Aššur-mātu-taqin (y su esposa), [Nu-[...]-Aššur) será (considerado) su primogénito. Quien vaya contra el acuerdo en el futuro (o) en cualquier momento y cambie estas palabras, (entonces) Aššur, šamaš, Bēl (y) Nabū serán sus enemigos.

ll. 11-38: fórmulas contra posibles reclamaciones, lista de testigos y fecha<sup>39</sup>.

Aparte de su variedad literaria —series lexicales y contratos de adopción—, es interesante constatar cómo los tres ejemplos propuestos tienen una amplitud temporal de más de un milenio. Así pues, la consideración del adoptado como principal heredero a partir de estos acuerdos fue habitual a lo largo de la historia próximo-oriental antigua. Sin embargo, y como veremos a continuación, no todos los contratos de adopción, contemporáneos o no con los anteriores, considerarían de idéntica manera al adoptado en cuestiones de transmisión de propiedad.

35. Sobre la expresión propia de abandonos infantiles «arrojar a un toro salvaje», también interpretada como «arrojar del útero (al nacer)», véanse los textos BM 78811/78812 y BE 6/1 58, y muy especialmente el estudio de C. Wilcke, «Noch einmal: *šilip rēmim* und die Adoption *ina mē-šu*. Neue und alte einschlägige Texte», ZA 71 (1981) 87-94.

36. Véase otro ejemplo en el documento mesobabilónico de Nippur BE 14 40, cuya reciente colación ha mostrado precisamente la justificación de la adopción por no tener descendencia, en este caso femenina (cf. D. Justel, «Un cas de justification d'adoption à l'époque cassite», *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 86 (2014) 134-135).

37. Véase la *editio princeps* de este documento en A. Y. Ahmad, «The Archive of Aššur-mātu-taqin found in the new town of Aššur and dated mainly by post-canonical eponyms», *al-Rāfiḍān* 17 (1996) 266-268, copia en p. 286, n.º 30. Cf. asimismo B. Janowski y G. Wilhelm (eds.), *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge. Band 1*, Gütersloh 2004, 77, n.º 7.

38. Probablemente la tablilla se encontraría sellada por el padre del adoptado (cf. A. Y. Ahmad, «The Archive of Aššur-mātu-taqin found in the new town of Aššur and dated mainly by post-canonical eponyms», 267).

39.  $na_4$ -kišib 1-ḫal-[...] ša  $maš+šur$ -kur-lal šá  $man-nu$  -k[i-aš+šur] dumu-meš-šú la-āš-šú  $nu$ -[...] aš+šur] a-na dumu-meš-šú i-sa-kan 7 dumu-uš-šú ša  $maš+šur$ -kur-lal ša  $man$ -[nu-ki] li-bi-ši-ú  $x$ [...] aš-šur dumu-uš-šú gal-u šá ina ur-kiš ina ma-te-me i-bala-kāt-u-ni di-bi an-nu-te ú-šá-āš-nu-ni aš+šur  $utu$  en  $pa$  lu-u en de-ni-šú a-de-e.

## 3.2. Preferencia por el hijo biológico

Otro tipo de documentos muestran cláusulas en las que se plantea que si los padres adoptivos tuvieran hijos biológicos tras el momento de la adopción, dicho hijo natural heredaría una parte preferente de la propiedad (sumerio *ħa-la*). En este caso el descendiente biológico sería considerado a efectos patrimoniales el mayor (sumerio *gal*, acadio *rabû*), y el adoptado el menor (acadio *tardennu*). Encontramos estas expresiones en varios documentos mesopotámicos, especialmente del Bronce Reciente<sup>40</sup>: «Si NP<sub>1</sub> (adoptante) tuviera un hijo (biológico, entonces ese hijo) será considerado el primogénito, y (como tal) recibirá doble parte como herencia» (*šumma dumu-šu ša NP<sub>1</sub> ittabšu gal ù ħa-la-meš ileqqe*).

Estas fórmulas acerca de la futura posibilidad de engendrar niños deben ser puestas en relación con padres adoptivos en edad de procrear. El simple planteamiento de tener hijos nos informará por tanto de adoptantes en período fértil<sup>41</sup>. Sea como fuere, en relación al objeto de este estudio, es interesante señalar la diferencia en los derechos hereditarios del adoptado y el futuro hijo biológico: el primero, obviamente mayor de edad, no recibirá tanto patrimonio como el hijo natural. Un buen ejemplo lo constituye Nuzi HSS 5 7, en el que las relaciones filiales son un tanto complicadas, ya que un tal Zike entrega en adopción a su hijo šelluni a Akap-šenni, también hijo de Zike. Así pues, Akap-šenni adopta a su hermano šelluni, siendo éste menor que el primero<sup>42</sup>:

Así dice Zike, hijo de Akkuya: «He entregado mi hijo šelluni en adopción a Akap-šenni, hijo de Zike. En mis campos y en mis casas no se mezclará y no tomará parte alguna». Si Zike reclamara contra šelluni, (entonces) pagará a Akap-šenni 1 mina de plata (y) 1 mina de oro.

Así (dice) Akap-šenni: «Si naciera un hijo mío, será (considerado) el mayor, y tomará dos partes de la herencia». El hijo que tenga la mujer de Akap-šenni será (considerado) el mayor, (mientras que) šelluni será (considerado) el menor. Bekušhe, hija de Maliya, se ha convertido en tutora legal de šelluni. Tanto como Akap-šenni y Bekušhe vivan, entonces šelluni les servirá. Si šelluni no obedeciera (lit. «no escuchara [las palabras] de») a Akap-šenni y a Bekušhe, si ante los jueces ellos le traen una segunda vez, si le traen una tercera vez, entonces Akap-šenni y Bekušhe romperán la (lit. «su», «de él») porción (de herencia) de šelluni. Cualquiera que entre ellos trasgrediera (el acuerdo) pagará 1 mina de plata (y) 1 mina de oro<sup>43</sup>. ll. 35-51: Lista de testigos y selladores.

40. Véanse algunos ejemplos de esta época en HSS 5 7, HSS 5 60, HSS 5 67 (Nuzi) o KAJ 1 (Aššur, cf. D. Justel, «Some reflections on the age of adopted children and their adoptive parents at Nuzi», 152, n. 48). Todos estos ejemplos, con la única excepción de HSS 5 60, son adopciones infantiles.

41. Véase al respecto D. Justel, «Some reflections on the age of adopted children and their adoptive parents at Nuzi», 151-153.

42. *Editio princeps* (solo copias) en E. Chiera, «Texts of Varied Contents, Excavations at Nuzi», *Harvard Semitic Series* 5 (1929), láminas V-VI.

43. Transliteración: *um-ma* <sup>m</sup>zi-gi-ma DUMU ak-ku-ia DUMU-ia <sup>m</sup>še-el-lu-ni a-na ma-ru-

Por otra parte, encontramos también ejemplos de adopciones en las que el hijo biológico es presumiblemente mayor que el adoptado, y a su vez recibirá mayor parte de la herencia (sumerio síb-ta). Un buen ejemplo en este sentido lo constituye el documento paleobabilónico BE 6/2 57<sup>44</sup>:

Ṭab-balaṭu, hijo de Etel-pi-šamaš, y Beliya, su mujer, han adoptado a Ḫabil-aḫi como hijo. Dividirán equitativamente casa, campo y propiedades del hogar después de que Ninurta-gamil, el hermano mayor<sup>45</sup>, haya tomado su parte preferente (en la herencia). Ninurta-ga mil, su hermano, no reclamará contra la tablilla de herencia de Aplum o las oficinas del templo, campos, casas o huertos de Ḫabil-aḫi.

Si Ṭab-balaṭu y Beliya su mujer dijieran a Ḫabil-aḫi, su hijo, «no eres nuestro hijo», (entonces) ellos deberán pagar ½ mana de plata. Y si Ḫabil-aḫi dijera a Ṭab-balaṭu y Beliya «tú no eres mi padre, tú no eres mi madre», ellos le deberán afeitar, marcarle como esclavo y venderle<sup>46</sup>.

Un aspecto interesante de este contrato de adopción es que, en comparación con el ejemplo previo, el matrimonio no se plantea —al menos por escrito— la futura concepción de descendencia. Aun así, el hijo biológico, además de ser el primogénito —o al menos mayor que el adoptado—, será considerado como preferente a efectos hereditarios. Las demás cláusulas, como la referida a la venta como esclavo del adoptado en caso de ruptura del contrato por su parte, siguen los mismos parámetros que otros textos similares<sup>47</sup>.

*ti a-na* <sup>m</sup>a-kap-še-en-ni DUMU zi-gi SUM-nu i-na A.ŠÀ.MEŠ-ia ù i-na É.MEŠ-ia la zu-um-mu-ub ù la i-zu-uz-zu šum-ma <sup>m</sup>zi-gi i-na ur-ki <sup>m</sup>še-el-lu-ni i-šá-as-sí 1 ma-na KÜ.BABBAR 1 ma-na KÜ. GI a-na <sup>m</sup>a-kap-še-en-ni u-ma-al-la um-ma <sup>m</sup>a-kap-še-en-ni-ma šum-ma DUMU-ia ša ú-ul-la-du i-pa-aš-si GAL ù 2 HA.LA.MEŠ i-liq-gi lu-ú-u aš-ša-as-su ša <sup>m</sup>a-kap-še-en-ni ma-ra ša ú-ul-du<sub>4</sub> ù GAL <sup>m</sup>še-el-lu-ni te-ir-te-en-un <sup>m</sup>be-ku-uš-hé DUMU.SAL ma-li-ia a-na a-bu-ti a-na <sup>m</sup>še-el-lu-ni i-te-pu-uš a-du<sub>4</sub> <sup>m</sup>a-kap-še-en-ni ù <sup>i</sup>be-ku-uš-hé bal-tu<sub>4</sub> ù <sup>m</sup>še-el-lu-ni i-pa-la-ab-šu-nu-ti šum-ma <sup>m</sup>še-el-lu-ni i-na pi-i ša <sup>m</sup>a-kap-še-en-ni ù <sup>i</sup>be-ku-uš-hé la i-še-im-me šum-ma a-na pa-ni DI.KUD. MEŠ uš-še-el-lu-šu-nu-ti šum-ma ša-ni-a-na šum-ma EŠ<sub>3</sub>-šu ú-še-el-lu-šu-nu-ti ù ki-ir-ba-an-šu <sup>m</sup>še-el-lu-ni <sup>m</sup>a-kap-še-en-ni ù <sup>i</sup>be-ku-uš-hé i-hé-ip-pe-šu-nu-ti ma-an-nu-me-e i-na be-ri-šu-nu KI. BAL-tu<sub>4</sub> 1 ma-na KÜ.BABBAR 1 ma-na KÜ.GI ú-ma-al-la.

44. Sobre este documento véanse P. R. Obermark, *Adoption in the Old Babylonian Period*, 27-28; D. Justel, «Some reflections on the age of adopted children and their adoptive parents at Nuzi», 151 y n. 46.

45. L. 5: šeš-gal, «hermano mayor». Corrijase la traducción «eldest son» de E. C. Stone y D. I. Owen, *Adoption in Old Babylonian Nippur and the Archive of Mannum-mešur-liššur*, Winona Lake 1991, 47.

46. <sup>m</sup>tá-ab-ba-la-tù dumu e-tel-pi<sub>4</sub>-<sup>d</sup>utu <sup>m</sup>be-el-ti-ia dam-a-ni <sup>m</sup>ha-bil-a-ḫi nam-dumu-ne-ne-še ba-an-da-ri é a-sá níg-ga é-a gál-la a-na-me-a-bi <sup>m</sup>nin-urta-ga-mil šeš-gal síb-ta-na šu ba-ab-te-gá téš-a si-ga-bi i-ba-e-ne a-na dub-nam-ibila <sup>m</sup>ap-lum gala garza a-ša é ù <sup>sis</sup>kiri<sub>6</sub> <sup>m</sup>ha-bil-a-ḫi <sup>m</sup>nin-urta-ga-mil šeš-a-ni inim nu-gá-gá-a tukum-bi tá-ba-ab-la-tù ù be-el-ti-ia dam-a-ni <sup>m</sup>ha-bil-a-ḫi dumu-ni-ra dumu nu-me-en ba-e-ne-in-du<sub>11</sub>-uš ½ ma-na kù-babbar i-lá-e-ne ù tukum-bi <sup>m</sup>ha-bil-a-ḫi <sup>m</sup>tá-ab-ba-la-tù ù be-el-ti-ia ad-da nu-me-en ama nu-me-en [ba]-ne-en-du<sub>11</sub>-uš umbin alku<sub>5</sub>-ku<sub>5</sub>-ru-ne kar an-ni-ib-dù-e ù kù-šè ba-ab-sum-mu-ne.

47. Cf. por ejemplo, y referido a la venta del adoptado que rescinda el contrato, el documento paleobabilónico de Kiš Ki 618/607: «Y si Malgumlibluṭ dijera a Gimillum, su padre, o a Ištaribbi, su madre: “No eres mi padre, no eres mi madre”, entonces le venderán (como es-

#### 4. Conclusiones

La documentación cuneiforme nos proporciona una información esencial a la hora de acercarnos a la idea que el hombre próximo-oriental antiguo tenía sobre la filiación. A lo largo del estudio se han analizado algunos textos que consideramos paradigmáticos para analizar dicho concepto. Todos ellos se encuadran en el género legal de las adopciones de niños, y hemos atendido preferentemente a las cláusulas relativas a los derechos hereditarios, tanto de adoptados como de la futurible descendencia biológica.

Historiográficamente la mayor parte de los estudios han considerado que en el Oriente antiguo la adopción tenía como objetivo principal crear una relación de parentesco entre adoptante y adoptado análoga a la resultante de una filiación legítima<sup>48</sup>. Otros autores apuntan a una diferenciación entre las adopciones en las que el adoptado no recibe la totalidad de los bienes patrimoniales<sup>49</sup> y en las que sí hereda la totalidad de los derechos de un hijo nacido dentro del matrimonio. En este último caso nos hallaríamos ante una «adopción perfecta», similar a la adopción romana antes de las reformas del emperador Justiniano, en el siglo VI de nuestra era<sup>50</sup>.

En un artículo consagrado a la adopción en los mundos cuneiforme y bíblico, L.-J. Bord afirma que «l'adoption pour filiation entraîne nécessairement le droit à l'héritage»<sup>51</sup>. Los documentos aquí analizados no desmienten dicha aseveración, pero plantean varios matices necesarios a la hora de abordar la cuestión de las relaciones de filiación.

En ciertos textos de adopciones de niños el menor es contemplado desde el principio como el potencial heredero de la totalidad del patri-

clavo)» (Ki 618: 20'-22' / 607: 4'-6': (Ki 618) <sup>(20')</sup>ù šu-gar-tur-[á-bi *ma-al-gu-um-li-ib-lu-ut*] <sup>(21')</sup>*a-na gi-mil-[lum ad.da.a.ni] <sup>(22)</sup>ù [eš<sub>4</sub>-dar-i-bi ama.a.ni] (Ki 607) <sup>(4')</sup>ad-da-mu nu-me-en ama-mu nu-me-en <sup>(5)</sup>ba-na-an-du<sub>11</sub>-meš <sup>(6)</sup>kü-babbar in-na-ab-sum-meš). Al respecto véase V. Donbaz y N. Yoffee, «Old Babylonian Texts from Kish Conserved in the Istanbul Archaeological Museums», *Bibliotheca Mesopotamica* 17 (1986) 45-47, copias cuneiformes en 71-73.*

48. Especialmente dedicado a la institución de la adopción en época paleobabilónica, véase en este sentido É. Szlechter, «Des droits successoraux dérivés de l'adoption en droit babylonien», 79.

49. Y, por tanto, dicha relación, al contrario de lo que afirma Szlechter, no es «analogue à celui résultant de la filiation légitime» (cf. referencia en nota anterior).

50. Cf. en este sentido L.-J. Bord, «L'adoption dans la bible et dans le droit cunéiforme», *ZAR* 3 (1997) 175 y n. 5.

51. «L'adoption dans la bible et dans le droit cunéiforme», 181. Bord diferencia en su estudio este tipo de «adoption pour filiation» de las «adoptions pour apprentissage», en las que, basándose en dos artículos de las Leyes de Lipit-İstar (20b y 20c), afirma que «no se encuentran indicaciones formales a la adopción» (p. 188). Esta afirmación no es del todo cierta, como apunta la adopción de un aprendiz de Nuzi JEN 572 (cf. en el presente estudio), en la que sí encontramos una fórmula canónica para indicar el acto de adopción: (ll. 4-5) *a-na ma-ru-ti [...]* *it-ta-din*, «(lo) ha entregado en adopción». Aun así, bien es cierto que en este caso la dependencia del adoptado podría ser temporal (B. Lion, «Les adoptions d'hommes à Nuzi [XIV<sup>e</sup> s. av. J.-C.]», 546).

monio. En estos casos la relación entre padre y nuevo hijo es ciertamente análoga a la de un hijo biológico, nacido dentro del matrimonio<sup>52</sup>.

Por el contrario, en otros documentos de adopciones encontramos fórmulas tipificadas que expresan la intención por parte de los padres adoptivos de relegar a un segundo plano al hijo adoptivo si en el futuro concibieran descendencia natural. Es posible profundizar en este aspecto en las adopciones de niños por parte de adultos jóvenes, donde la mujer aún está en edad fértil y por tanto el matrimonio se puede plantear dicha posibilidad de engendrar descendencia.

La primera conclusión, por tanto, y tomando como punto de partida los derechos hereditarios en el Oriente cuneiforme, se refiere a que la filiación adoptiva no es siempre análoga a la biológica. La diferencia jurídica en la contemplación de ambos tipos de filiaciones evidencia una diferenciación social, e incluso sentimental: la descendencia adoptiva y biológica no es contemplada por sus padres de la misma manera. Esta aseveración, si bien pudiera ser válida para otras sociedades —antiguas o modernas—, cobra mayor importancia al hablar del mundo próximo-oriental antiguo, donde las fuentes cuneiformes legales son sumamente cerradas a la hora de intentar profundizar en aspectos no tanto socio-económicos como de opinión o sentimentales.

El complejo sistema de la legalidad mesopotámica, en ocasiones contradictorio<sup>53</sup>, podría evidenciar un debate jurídico en torno al concepto de filiación, o quizás más bien en torno a cómo gestionar la posición filial. De esta manera se valoraría en cada situación concreta hasta qué punto existiría una preeminencia de la relación entre padre e hijo biológico —con lazos sanguíneos— sobre la del padre e hijo adoptivo —con lazos únicamente jurídicos—, o viceversa. Por tanto, las adopciones infantiles próximo-orientales antiguas imposibilitan la propuesta de una práctica universal sobre la percepción de la filiación en las sociedades mesopotámicas antiguas. Sin embargo, las fórmulas referidas a la herencia nos indican que habría un debate legal sobre la preferencia entre un tipo de hijo u otro, algo que haría necesario el consignar por escrito lo acordado.

52. Esta consideración del hijo como heredero se plasma por escrito en las adopciones tanto infantiles como de adultos. En los demás casos —la mayoría—, y si no se señala lo contrario, el hijo natural, nacido de una pareja legal, recibe el estatus de heredero en virtud de ser el descendiente de su padre y la esposa legal de este último (cf. J. Fleishman, «On the Legal Relationship between a Father and His Natural Child», 70).

53. Hemos analizado cómo en ocasiones los adoptados heredan más y otras veces lo harán los hijos biológicos, ambos casos incluso en un mismo contexto espacio-temporal.



## LA FILIACIÓN EN CICERÓN

Carlos Lévy

Université Paris-Sorbonne

El 26 de noviembre 50, Cicerón escribió a su amigo Ático una carta en la cual le decía lo siguiente<sup>1</sup>:

Filiola tua te delectari laetor et probari tibi φυσικὴν esse τὴν <στοργὴν τὴν> πρὸς τὰ τέκνα, etenim si hoc non est, nulla potest homini esse ad hominem naturae adiunctio; qua sublata vitae societas tollitur. ‘bene eveniat!’ inquit Carneades, spurce, sed tamen prudentius quam Lucius noster et Patron...

Me alegro de que disfrutes con tu hijita, y que estés de acuerdo en que el sentimiento hacia la prole es algo «físico». Pues de no ser así, no puede haber ningún lazo natural de un hombre con otro, y si éste se quita, se quita la vida en común. «Que suceda en hora buena», dice Carnéades, suciamente pero con más conocimiento práctico que nuestro Lucio y Patrón...

Pensamos que, desde un punto de vista semántico, no tiene excesiva importancia el sustantivo que hay que suponer después del adjetivo φυσικὴν. En efecto, puede ser *storgè*, el cariño, o bien *ormè*, el impulso, sin que el sentido general sea substancialmente diferente, ya que, en todo caso, se trata de un afecto natural. Para entenderlo mejor es necesario decir algo del contexto. Cecilia Ática había nacido durante el verano del año 51, y por tanto tenía poco más de un año cuando la carta fue escrita. En ella y de manera algo caótica Cicerón reúne algunas informaciones de carácter familiar y otras relativas a la situación política, refiriéndose en

1. Att. VII,2,4. Las traducciones son, en regla general, las de la Biblioteca Clásica Gredos. *στοργὴν* es una conjetura de Wesenberg. Hay que notar, sin embargo, que *στοργή* no parece haber sido una palabra frecuente en el vocabulario estoico.

particular a lo que pensaban de él Pompeyo y Catón. ¿Por qué una frase en griego y de índole filosófica en un contexto tal? Dos explicaciones me parecen probables. La primera es lo que se llamaría hoy un *private joke*. Cicerón percibe una contradicción en Ático, cuya simpatía hacia el epicureísmo rozaba con la adhesión a ese sistema. Contradicción ya que, aunque pensando con Epicuro que no podía existir un origen natural del cariño de los padres hacia su prole, estaba lleno de ternura hacia su Cecilia. La segunda puede parecer algo más hipotética. En esta carta, como en la mayoría de las que fueron escritas en esa época, Cicerón expresa gran angustia porque veía como el tejido social de la *res publica* va desbaratándose, sin que los hombres políticos fuesen capaces de proponer remedios eficaces a esa situación que llevaría, pocos años más tarde a los horrores de la guerra civil, *nefas* absoluto para un romano. Al apuntar, aunque alusivamente, al carácter natural del amor parental como a la condición *sine qua non* de la *uitae societas*, o sea, de la vida en sociedad, Cicerón designa a los culpables, si no políticos, al menos filosóficos, de los males que aquejan a Roma, o sea los Epicúreos, representados en la misma frase por dos personajes, un griego, Patrón, jefe de la escuela epicúrea en Atenas, y un Romano, Lucius, cuyo apellido no nos es transmitido, pero que posiblemente se trate de L. Saufeius, un *eques* romano, que vivió alejado de la política, pero permaneció algún tiempo en el exilio y que representaba al epicureísmo romano en su versión más ortodoxa<sup>2</sup>. Se trataba pues de dos personajes en apariencia inofensivos, pero en los cuales Cicerón veía como los paradigmas de una manera de pensar egoísta, ajena a la moral natural, y por tanto en cierto modo, ideológicamente responsables del desastre que vivía la ciudad. Si leemos el resto de la frase, vemos que, para Cicerón, los Epicúreos no son los únicos en defender una posición tal. Tienen como aliado si no objetivo, al menos dialéctico, a Carnéades, el filósofo académico, escéptico y probabilista, que vivió en el siglo segundo antes de Cristo y que fue siempre un punto de referencia filosófico para Cicerón<sup>3</sup>. Carnéades no podía aprobar dogmáticamente la tesis del carácter no-natural de la filiación, pero, de manera dialéctica y provocadora, decía «En buena hora» cuando se evocaba delante de él la disolución del lazo social, actitud que Cicerón estigmatiza con el adverbio *spurce*, que significa «suciamente».

2. Sobre esos personajes, véase Y. Benferhat, *Ciues Epicurei. Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie, de Sylla à Octave*, Bruxelles 2005, 106.110-111.169.170 (L. Saufeius) y 65 n. 48, 80, 104 (Patrón).

3. Los fragmentos de este filósofo han sido publicados por H. J. Mette, «Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos», *Lustrum* 27 (1985) 39-148. Sobre la filosofía de Carnéades, véase C. Lévy, «Opinion et certitude dans la philosophie de Carnéade», *Revue belge de philologie et d'histoire* 58 (1980) 30-46; A. M. Ioppolo, «Carneade e il terzo libro delle *Tusculanae*», *Elenchos* 1 (1980) 76-91; R. Bett, «Carneades' Pithanon: A Reappraisal of its Role and Status», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7 (1989) 59-94; W. Görler, «Carneades», en H. Flashar (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, t. 4/2: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 849.

La inserción de esta corta pero muy interesante reflexión en una carta, en principio ajena a los grandes problemas filosóficos y políticos, es la prueba —a mi parecer— de que, en la mente de Cicerón, y de manera más o menos permanente, la política no podía ser aislada de la investigación filosófica sobre el origen de la sociedad, tema en el cual la filiación ocupaba un lugar evidentemente central. Hasta el siglo segundo a.C., ese concepto se encontraba definido por normas jurídicas y sociales, era un aspecto fundamental del *mos maiorum*, con procedimientos como el reconocimiento necesario del neonato, la posibilidad de adoptar, la *patria potestas*, el castigo supremo para el parricida, etc. Con la llegada de los filósofos a Roma, se planteó progresivamente la cuestión de definir, en una actitud meta-social y meta-jurídica, el fundamento de la filiación. Cuando Cicerón empezó a meditar sobre ese problema, rechazó inmediatamente la respuesta epicúrea, después adoptó pero no sin dudas la interpretación naturalista, y, para terminar, esboza algo que podríamos definir como una perspectiva afín a la transcendencia. Son éstas las tres etapas que van a estructurar mi ponencia.

Harto conocido es el silencio casi absoluto de Cicerón en relación con el poema de Lucrecio, que sin embargo había leído, puesto que fue su editor. No es aquí el lugar de proponer explicaciones en cuanto a tan extraña actitud, pero no podemos no subrayar la presencia en el pensamiento de Cicerón, como un elemento ajeno, hacia el cual jamás sintió la menor indulgencia, de la teoría epicúrea de la filiación, aquella misma que Lucrecio desarrolla en versos de un innegable esplendor en el quinto libro de su poema. En el epicureísmo lo que es innato, es decir lo que se manifiesta inmediatamente después del nacimiento, sin haber tenido ningún tipo de programación anterior es la búsqueda del placer, a propósito de la cual Epicuro escribe en un pasaje famoso de la Carta a Meneceo<sup>4</sup>:

Por este motivo afirmamos que el placer es el principio y el fin de una vida feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero y congénito, a partir del cual iniciamos cualquier elección o aversión y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor.

En la doctrina epicúrea, la búsqueda del placer es la mera consecuencia de que ciertas configuraciones atómicas tienen un contacto suave con el cuerpo humano, mientras otras son más dañinas para su sensibilidad. De la manera más clara, Demetrio Lacón, discípulo de Epicuro, que vivió en la segunda mitad del siglo II a.C., afirmó que no existe ningún fundamento natural del cariño de los padres hacia su prole. Lo dice sin circunlocuciones en uno de sus fragmentos, descubierto en Herculano y publicado por el gran filólogo E. Puglia, en 1988: «pero no existe ningún sentimiento natural hacia la prole, ya que no tiene un carácter de nece-

4. EPICURO, *Epístola a Meneceo* 128, trad. M. Jufresa, en *Epicuro. Obras*, Madrid <sup>2</sup>1994, 61.

sidad el cariño de los seres humanos hacia sus niños»<sup>5</sup>. ¿Cómo explicar la formación de la estructura social sin referirse a la familia, ateniéndose solamente al principio epicúreo del sabio cálculo permitiendo gozar del mayor número de placeres y de padecer el menor número de disgustos? Es sin duda ninguna Lucrecio quien nos permite entender con la máxima precisión cómo se construyó el sorprendente edificio conceptual de una filiación sin fundamentación natural. Resumiré aquí algunos de sus principales aspectos. Lucrecio, representante de la ortodoxia epicúrea, como bien lo demostró, aunque de manera algo excesiva, D. Sedley<sup>6</sup>, no niega que los padres quieran a sus niños; lo que no admite es el carácter natural y por tanto, necesario de ese amor. Para él, que precede en este punto a muchos antropólogos contemporáneos, el amor paterno no es una manifestación de la naturaleza, sino el signo de un estado cultural. Su método es tan antropológico como filosófico. En el quinto libro, la descripción de los orígenes de la humanidad y de su desarrollo puede ser dividida en tres fases<sup>7</sup>: en la primera, de los versos 925 a 1010 cuenta cómo una humanidad primitiva, fuerte, dura, indiferente a todo sentimiento, intentó sobrevivir en un contexto peligroso. La segunda, de los versos 1011 a 1104, explica la evolución hacia formas algo más complejas de sociabilidad. En la tercera, versos 1105 a 1457, describe la creación de las instituciones jurídicas y políticas. En la primera, la única forma de relación humana descrita por Lucrecio es la sexualidad, una sexualidad sin amor, de la cual dice que tenía tres modalidades<sup>8</sup>: o el deseo mutuo, o la violencia o una forma de prostitución en la cual el hombre proponía a la mujer algunas frutas, peras o madroños, para comprarla. Para Lucrecio, se trata de la forma primitiva de lo que serán en su desarrollo histórico los esquemas fundamentales de las relaciones humanas. Evidentemente, había criaturas, pero no podían ser identificadas como si fueran el fruto del amor de los padres. En el poema del epicúreo romano, el progreso técnico, es decir el descubrimiento del fuego, la construcción de casas para no tener que dormir debajo de los árboles, la capacidad de preparar ropa, etc. fue el factor decisivo que determinó la humanización de la humanidad. Los seres humanos pudieron entonces darse cuenta de que

5. E. Puglia (ed.), *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*, Napoli 1988, LXVIII, 2-3: ἄλλ' οὐ φύσει ἐστὶν ἢ πρὸς τὰ τέκνα στοργή, ἐπειδήπερ οὐ κατηναγκασμένως στέργουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ ἔκγονα. Esa misma doctrina se encuentra atribuida a Epicuro en LXVI, 6-9: καὶ πῶς ὁ Ἐπίκουρος κάτοπον ἔλεγεν πολλάκις μὴ φυσικὴν εἶναι τὴν πρὸς τέκνα στοργήν.

6. D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998.

7. B. Manuwald, *Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre*, Mayenz 1980, 39-40 propone una división algo diferente, con dos fases: a) la prehistoria («Urzeit», v. 925-1010); b) el desarrollo cultural («Kulturelle Entwicklung», v. 1011-1457), con dos subdivisiones: v. 1011-1104 y 1105-1457.

8. Cf. *nat.* V,963-65: *Conciliabat enim uel mutua quamque cupido, / uel uiolenta uiri uis atque impensa libido, / uel pretium, glandes atque arbiter uel pira lecta.* («Pues los arreglaba sea el deseo por uno y otro compartido, sea la fuerza bruta del varón y su pasión desenfrenada, sea el pago de unas bellotas y madroños o de unas peras escogidas»).

las criaturas no eran intercambiables y percibir a su prole no solo como niños, sino como sus propios niños. Tal es el sentido de la frase: *prolemque ex se uidere creatam*<sup>9</sup>. En la doctrina epicúrea ver a su criatura en la especificidad de su realidad, es decir de su origen, solo puede producirse cuando el ser humano ha salido de la ferocidad de su estado primitivo, natural. Para el epicureísmo la historia de la humanidad es la de sus placeres, imbricados en una dialéctica compleja con una naturaleza compuesta solo por átomos y por vacío, sin ninguna providencia organizadora del mundo, ya que los dioses epicúreos gozan de su felicidad atómica en los inter-mundos, indiferentes a lo que le sucede a la humanidad. Una vez que los padres han identificado a sus hijos, ellos transforman a aquellos que les han dado la vida, contribuyendo por la dulzura de sus caricias a domar el talante arisco, (v. 1017) el *ingenium superbum* de sus creadores.

La primera teoría romana de la filiación fue por tanto la de una fundamentación antropológica, historicista, desprovista de toda referencia a una naturaleza providencialista. El pueblo romano al que se considera frecuentemente como espontáneamente estoico, tuvo una relación sorprendente de familiaridad con la doctrina de Epicuro, hasta tal punto que, en las *Tusculanas*, Cicerón da a entender, probablemente de modo exagerado, que el epicureísmo había invadido el territorio romano hasta en las más humildes aldeas<sup>10</sup>. Cicerón, generalmente considerado como un acérrimo enemigo de esa doctrina, tuvo como primer profesor de filosofía a un epicúreo, Fedro, para quien siempre expresó palabras de aprecio<sup>11</sup>. Su mejor amigo, Ático, lo hemos dicho, simpatizaba profundamente con el Jardín, y numerosos eran en el entorno de Cicerón los que no disimulaban su preferencia por el atomismo. Sin embargo, él mismo, desde el principio de su carrera, no como filósofo, sino como orador, defendió con la máxima intransigencia, que la legitimación de la relación entre los padres y los hijos no podía reducirse a una cuestión de placer, de interés personal, y en definitiva de átomos más o menos redondos o picudos. La razón principal, a mi parecer, es que la filosofía en Cicerón jamás supuso una ruptura con la tradición nacional; al contrario, fue un constante esfuerzo para reforzarla, para renovarla, poniendo a su servicio todos los recursos de una inteligencia crítica excepcional. Y en la tradición romana, los padres no eran seres como los demás: afectivamente, pero también jurídicamente, y hasta religiosamente, con la celebración de

9. «Y vieron que la prole de ellos nació»: *nat.* V,1013.

10. *Tusc.* IV,7 : *Italiam totam occupauerunt*. Véase L. Canfora, «La première réception de Lucrèce à Rome»; y C. Lévy, «D'Amalfinius à Cicéron. Quelques remarques sur la communication de L. Canfora», en A. Monet (ed.), *Le Jardin romain. Epicurisme et poésie à Rome. Mélanges M. Bollack*, Lille 2003, 43-50 y 51-57. Sobre la actitud general de Cicerón hacia el epicureísmo, cf. C. Lévy, «Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal», en C. Auvray-Assayas y D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris 2001, 61-75.

11. Véase en particular: *fam.* XIII,1,2: ... *Phaedro, qui nobis cum pueri essemus, ante quam Philonem cognovimus, valde ut philosophus, postea tamen ut vir bonus et suavis et officiosus probabatur, traditus mihi commendatusque est...*

los *Parentalia*, tenían un estatuto muy especial. En su discurso *Pro Roscio Amerino*, que pronunció en el 80 a.C., con solo veinte y seis años, defendió a un joven acusado por Crisógono, el potente liberto de Sila, de haber matado a su padre. Esa defensa otorgó celebridad al orador, que había tenido el valor de enfrentarse con un sicario del cruel dictador, pero lo que nos interesa aquí es la fuerza con la cual Cicerón defiende el carácter sagrado de la relación padre-hijo (37):

¡Qué suplicio bastante duro se encontrará para aplicárselo a quien ha matado a su propio padre, cuando las leyes humanas y divinas le obligaban, si llegara el caso, a dar por él su vida!

En el *Pro Cluentio* 32, evoca el caso de una mujer que, en la ciudad de Milesio, fue condenada a muerte porque por sí misma se había provocado un aborto, decisión que el orador consideró como justa diciendo que «había frustrado las esperanzas de un padre, la continuidad de un nombre, el soporte de un linaje, el heredero de una familia y un ciudadano destinado a la República». La justificación está basada en el hecho de que el feto representa, antes mismo de su nacimiento, a la vez una victoria sobre la limitación temporal de la condición humana y un refuerzo no solo para la familia, sino también para la República. Hay que subrayar que, muchos años antes de que Cicerón decidiese dar a Roma un *corpus* filosófico en lengua latina, el concepto de *natura* figura en su obra como referencia central en la fundamentación de la relación-padre hijo. En el parágrafo 53 del *Pro Roscio Amerino*, al cual acabo de aludir, Cicerón responde al acusador que había sostenido que el padre quería desheredar al hijo. Pero, ¿por qué furibundo motivo, clama con indignación el abogado, el padre habría llegado a «vencer su propia naturaleza (*naturam ipsam*), a arrancar de su alma ese amor profundamente arraigado, y por fin a olvidarse de que era padre?». *Naturam ipsam*: la filiación como la expresión más pura de la naturaleza. ¿Y la madre?, podría uno preguntarse. No está ausente. Algunos parágrafos más adelante, Cicerón habla de la fuerza de la sangre materna y paterna, afirmando que es una vinculación tan potente que derramar una sola gota de ella constituye un crimen tan imperdonable, que suele destruir la mente de quien cometió un acto tal, sumergiéndolo en la demencia<sup>12</sup> (66):

El lazo con que la sangre nos une al padre y a la madre tiene una fuerza y una atracción irresistibles, es algo sagrado; si derramándola contraemos alguna mancha, no sólo es imposible lavarla sino que penetra de tal forma en el alma que sus consecuencias son furor y locura insospechados.

La retórica fue, en sus preceptos teóricos, la primera expresión formalizada de la concepción romana de la filiación. La ética social, más allá

12. S. *Rosc.* 66.

de la cual los retóricos no pretendían aventurarse, exigía la presencia de normas claras, admitidas por todos o casi todos. Encontramos ya en el *De inuentione*, justo después de la evocación de lo que se debe a los dioses, la mención de los deberes sagrados hacia los padres, y más generalmente hacia los familiares<sup>13</sup>: el sentido del deber es el que nos exhorta a observar nuestros deberes hacia la patria, los padres y los parientes de sangre. El concepto de paternidad no se limita al círculo familiar. En el *De oratore*, la patria es definida como *parens omnium nostrum*, «la madre de todos nosotros» y en el *De re publica* es presentada como un *antiquior parens quam is qui creauit*<sup>14</sup>, «una madre de edad más venerable que aquel que nos engendró», a la cual se debe una reverencia aún mayor que la que es debida al padre. Se podrían presentar muchos otros ejemplos que expresan la misma idea general, es decir la de un modelo natural.

Cuando Cicerón empezó a filosofar, la fundamentación de la filiación se presentaba como un problema bastante arduo. Por una parte, la tradición romana y el uso que él mismo había hecho de ella en sendos discursos le llevaban a utilizar el concepto de naturaleza como base de la filiación, y por tanto de la familia. Pero, por otra parte, su preferencia filosófica personal se inclinaba hacia la Nueva Academia, la cual había criticado duramente la voluntad de los sistemas helenísticos, es decir, el estoicismo y el epicureísmo, de hacer de la *physis* el concepto clave de todo pensamiento filosófico. Los Nuevos Académicos, como Carnéades, del cual ya hemos hablado, no dudaban de la importancia de la *physis*, pero, como buenos platónicos que eran, a pesar de las apariencias y de sus propios excesos dialécticos, se negaban a admitir que ese concepto pudiese sustituir la transcendencia de las Formas platónicas. La naturaleza, solía decir la Nueva Academia, no es, como lo pretenden los estoicos, racionalidad y providencia; el mundo no es «la casa común de los hombres y de los dioses», sino una mezcla confusa de belleza y de horror, sobre la cual sería una locura pretender construir una ética coherente y duradera. En el libro III del *De re publica* ciceroniano, la antilogía referida a los discursos romanos de Carnéades en el 155 a.C., e interpretada, probablemente con substanciales variantes por los personajes de Filo y de Lelio, da una idea bastante clara de lo que pretendía demostrar el Académico<sup>15</sup>: no es posible afirmar que existen en el ser humano buenos instintos. La tesis según la cual la naturaleza humana es fundamentalmente violenta y egoísta revela ser tan verosímil como la que hace de él el único ser racional, pariente de los dioses. En la antilogía, no hay rasgo de una reflexión explícita relativa a la filiación, pero eso puede ser debido al estado del

13. Cf. *inv.* II, 66.

14. *de orat.* I, 196; *rep.* I, 2.

15. Véase sobre ese tema los dos artículos de J.-L. Ferrary, «Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron», *MEFRA* 86 (1974) 745-771 y «Le discours de Philus (Cicéron, *De re publica*, III, 8-31) et la philosophie de Carnéade», *REL* 55 (1977) 128-156.

palimpsesto y al carácter incompleto de la tradición indirecta. Si el tema fue tratado, lo fue con las dos mismas facetas que los otros temas, es decir los argumentos *pro* y *contra* el origen natural de una ética de la filiación. En un fragmento, transmitido por san Agustín, del discurso de Lelio, que defiende la doctrina estoica de un orden natural universal, podemos entrever una *scala naturae*, una jerarquía del orden humano<sup>16</sup>:

Pues así como se dice que el alma manda al cuerpo, se dice que también manda a la concupiscencia, aunque manda al cuerpo como un rey manda a sus ciudadanos o un padre a sus hijos, y en cambio manda a la concupiscencia como un dueño manda a sus esclavos, pues le hace violencia y quiebra.

La primera actitud filosófica de Cicerón respecto a la filiación consistió en un apoyo por lo menos implícito a la teoría estoica de la sociabilidad, que defiende Catón en el tercer libro del *De finibus*. Se trata del aspecto colectivo de la teoría de la *oikeiōsis*, muy bien presentada en su conjunto por Roberto Radice, en su libro publicado en Milán, en 2000<sup>17</sup>. Esa teoría también presenta una ladera individual. Resumiéndola rápidamente, todos los seres vivos son sometidos individualmente a la misma ley, que es la de obedecer a su naturaleza. Un gato no ladra y un perro no maúlla. El ser humano, cuando nace, no es realmente diferente de los otros seres vivos, no es un ser racional, puesto que su racionalidad se construirá progresivamente hasta que sus estructuras se encuentren consolidadas, hacia la edad de los siete años, y puedan expresarse claramente, hacia los catorce. Desde el punto de vista colectivo, el dogma es formulado con suma claridad: «es la naturaleza quien hace que los hijos sean amados por sus padres»<sup>18</sup>. La demostración está basada sobre la deducción siguiente: es la naturaleza la que ha dado el poder de reproducirse. ¿Cómo sería posible que ella diese ese poder sin querer que los padres amen a sus hijos? El amor a los hijos, en la doctrina estoica, no es una exclusividad de los seres humanos, lo comparten con algunos animales, pero lo que es propio del ser humano es que todo nacimiento crea un mundo nuevo, según el principio de los círculos concéntricos. El centro es el amor de los padres para sus hijos, el primer círculo es el de la familia, el segundo el de la ciudad, el tercero el de la nación, el último el de la humanidad en su conjunto. A partir de ahí, como lo demuestra admirablemente un texto del estoico imperial Jerocles, el ser humano tiene que

16. AVG., c. *Iulian*. IV,12,61; cf. *civ.* 14,23.

17. La bibliografía sobre la *oikeiōsis* es inmensa. Véase en particular, además de Radice, T. Engberg Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus 1990 y B. Inwood, «L'oikeiōsis sociale chez Épictète», en K. A. Algra, P. W. van der Horst y D. T. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Netherlands 1996, 243-264.

18. *Natura fieri ut liberi a parentibus amentur; a quo initio profectam communem humani societatem persequimur: fin.* III,62.

asumir dos movimientos, uno centrífugo, el otro centrípeto<sup>19</sup>. Centrífuga es la pulsión que lleva a ir siempre más lejos, a conocer más gente, a establecer relaciones con las poblaciones más exóticas. Pero eso no basta para construir una ética, la cual exige que, en un movimiento centrípeto, traigamos a los más lejanos a nuestra interioridad, para considerarlos como hermanos. Cicerón, en el *De finibus*, no se refiere explícitamente al doble movimiento, pero escribe que existe una relación de confianza, *commendatio*, mutua entre los seres humanos por el mero hecho de pertenecer a la misma especie en la cual tienen como vocación formar grupos, asambleas, ciudades.

Lo que no parece haber sido notado es que el académico Cicerón, en el cuarto libro del *De finibus* critica duramente el discurso de Catón, y muy especialmente la *oikeiôsis* individual, es decir, la idea de que la ética pueda ser construida sobre una pulsión vital que sería común al hombre y al animal, pero no dice nada de la *oikeiôsis* social, lo que significa una aprobación implícita, o en todo caso, la imposibilidad de proponer una teoría alternativa. Tampoco se ha subrayado que, en el libro quinto del mismo tratado, donde no hay ninguna alusión concreta a la filiación, Pisón, que representa la filosofía dogmática de Antíoco de Ascalón, una doctrina compleja, con referencias explícitas a la Antigua Academia, la de Jenócrates, Polemón, etc., pero también a Aristóteles y a la tradición peripatética, incluye la filiación al inicio de los lazos humanos auto-referenciales<sup>20</sup>:

Los amigos, los hermanos, los parientes, los afines, los conciudadanos, y, en suma, todos los hombres (puesto que pretendemos que el género humano es una sociedad única) deben ser amados por sí mismos.

Unas pocas líneas antes había dado su versión de la estructura concéntrica de la sociabilidad<sup>21</sup>:

... esa especie de sociedad y comunidad de intereses y ese amor del género humano que, originada, en el momento mismo del nacimiento, puesto que los padres aman a los hijos y toda la familia está unida por los lazos del matrimonio y por la estirpe, va propagándose al exterior, primero por el parentesco, luego por las afinidades, después por las amistades, más tarde por las relaciones de vecindad, posteriormente por las de los ciudadanos y por las de los aliados y amigos políticos, y en fin, por la unión de todo el género humano.

En definitiva, el lector del *De finibus* sale del tratado sin saber con certeza cuál es el bien supremo, pero con la convicción de que existen

19. Cf. Jerocles en STOB., *Eclogae* IV,671,7-673,11. Cf. A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, t. 3, texto n. 57.

20. *fin.* V,67.

21. *fin.* V,65.

solo dos teorías de la sociabilidad, la de los epicúreos, para quien todo tiene su origen en el cálculo que hace el ser humano para obtener lo máximo de placer y lo mínimo de sufrimiento; y la de todos los otros, es decir, la Antigua Academia, los Peripatéticos, los Estoicos, fundada sobre la idea de que la filiación es no solo el origen biológico de la sociedad, sino también su origen político y ético. Entre los dos sistemas, la preferencia ciceroniana se inclinaba evidentemente hacia el segundo, pero al mismo tiempo sabía que la presencia del primero impedía considerar al segundo como una verdad absoluta, ya que, para Cicerón, lo propio de la verdad es ser reconocida por todos. Lo cual no le impide trabajar para progresar hacia ella.

El *De officiis*, escrito después de la muerte de César, es decir, poco tiempo antes de que Cicerón fuese asesinado, me parece que constituye una etapa suplementaria en su fundamentación *inmanentista* de la filiación. Por cierto, el objeto mismo del tratado, escrito para dar una estructura moral a su hijo, estudiante en Atenas, y más bien poco interesado por los estudios, determina su tonalidad tan personal. Él sabía muy bien que el punto más problemático de la doctrina estoica era aquel que los Académicos habían atacado incansablemente, es decir, la idea de que la criatura humana que nace es un *zôon alogon*, un ser irracional, como los animales, aunque programado para la racionalidad. Hay un pasaje del libro que, a mi parecer, traduce una inflexión del pensamiento ciceroniano. Cuando evoca el origen de la sociabilidad dice que es la naturaleza quien, «por la fuerza de la razón» (*ui rationis*)<sup>22</sup>, hace que el ser humano sienta amor por su prole, le incita a frecuentar a otros seres humanos, le impulsa a buscar lo que permitirá mantener a su familia, etc. La *oikeiôsis* está claramente evocada aquí, con el verbo latino que le corresponde, *conciat*, pero esta vez callando la similitud entre el ser humano y el animal y, al revés, insistiendo sobre la especificidad racional del ser humano. Permanecemos en el campo de la inmanencia, pero de una inmanencia estructurada en todo momento de la vida por el hecho de que el ser humano es, con los dioses, el único ser racional. Esa humanización de la teoría de la *oikeiôsis* aparece también un poco más lejos, en el párrafo 54, cuando escribe Cicerón: «puesto que el deseo de procrear es común a todos los seres vivos, la primera sociedad se encuentra realizada en la pareja, la siguiente en los hijos, y después en una casa, donde todo es común». El elemento común a todos los seres vivos, el deseo de procrear, queda indicado como tal, pero el itinerario indicado es únicamente humano. Tenemos aquí todos los elementos del mito lucreciano, pero inseridos en una estructura no histórica, sino ontológica. No es una casualidad si el *De officiis* ha sido considerado como el «libro culto» del humanismo. Panecio de Rodas, de quien Cicerón se inspira abiertamente, no buscó crear una herejía en el interior del estoicismo. Buscó presentar

22. *off.* I,12.

a sus auditores romanos una doctrina en la cual la unidad del cosmos-logos y del reino de la vida no implicase el silencio sobre el carácter excepcional de la aventura humana. Con comillas, yo diría que Panecio, y después de él Cicerón, intentaron definir una preferencia de la Providencia por el ser humano, en un marco imanentista.

¿Significa esto que Cicerón nunca puso en relación la filiación con una realidad que no podía ser reducida al cosmos-logos? Afirmarlo sería ignorar el episodio tan controvertido en la erudición contemporánea de su reacción a la muerte de su hija, la tan querida Tulia: Cicerón quiso construirle un santuario, con el cual dice que (*Att.* XII, 36) busca aún más asegurar la deificación (*apotheôsis*) de su hija y la instauración de un culto por parte de la posteridad, evitando darle la apariencia de una tumba, puesto que la ley romana prohibía exceder en una cierta suma la construcción de una sepultura. Cicerón habla de ese proyecto a la vez con pasión y con una cierta distancia. Pide a Ático que considere tal petición como una tontería, afirmando que él mismo la consideraba como tal: *Hae meae tibi ineptiae (fateor enim) ferendae sunt*, pero al mismo tiempo insiste sobre su determinación: *neque hoc mihi erui potest*. «Tienes que sobrellevar estas simplezas mías, las reconozco». Evidentemente, el escéptico Cicerón no quiere aparecer como un hombre que se deja influenciar por creencias irracionales. En un artículo escrito, hace setenta años con toda la eficacia de su avispada inteligencia, Pierre Boyancé puso en relación el proyecto de deificación con la redacción en el mismo momento de la *Consolación* y de la primera *Tusculana*<sup>23</sup>. Según su interpretación, Cicerón se inspiró en el académico Crantor, tanto para idear el santuario de su hija como para escribir la *Consolación* y las *Disputationes*. Con todo el respeto debido a la memoria de Boyancé, es legítimo preguntarse si no simplifica el problema. Es muy probable que la influencia de Crantor fuera grande en ese momento, pero ¿por qué Cicerón privilegió esa lectura y no lo que escribían los estoicos sobre la mejor conducta durante un duelo? Por un lado, para los estoicos la pena, y muy explícitamente la pena durante un luto, era una de las cuatro pasiones negativas del alma. Por otra parte, el estoicismo, salvo en el caso del sabio, cuya alma podía sobrevivir hasta la próxima conflagración universal, concedía al alma humana una supervivencia muy limitada. En realidad, me parece que hay que distinguir dos aspectos. Desde el punto de vista teórico, ninguna doctrina filosófica le parecía a Cicerón ser plenamente satisfactoria, y por eso, en su *Consolación*, prefirió hacer una amalgama de todas ellas. En el campo de lo existencial, la urgencia de construir ese santuario, a pesar de sus formas contradictorias, y a veces demasiado concretas, como el problema del jardín, era la expresión no discursiva de algo que la filosofía no podía colmar, de una aspiración a algo que se

23. P. Boyancé, «L'apothéose de Tullia», *Revue des Études Anciennes* 46 (1944) 179-184 reeditado en *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970, 335-341.

parecía a la transcendencia. Ya en el *Sueño de Escipión*, había expresado una forma de pensamiento platónico-pitagórico, cuya influencia sobre las generaciones posteriores sería inmensa. Pero el *Somnium* era un sueño de incierto estatuto. Lo que expresa la correspondencia de los días posteriores a la muerte de Tulia no es ya un sueño, sino la realidad del sufrimiento de un padre que busca cómo liberarse de los mordiscos del dolor (*quae quasi morsu quodam dolorem efficiunt*<sup>24</sup>) y al mismo tiempo intenta descubrir el sentido de lo que está viviendo. En el *De Finibus*, tratado consagrado a las éticas helenísticas, las menciones de Platón son escasas, en el primer libro de las *Tusculanas* muy abundantes. Entre las dos obras están la *Consolación*, la idea de divinizar a Tulia, y la irrupción de un platonismo que, sin renunciar al probabilismo de los académicos, tiene ya muchos rasgos de lo que será el medio-platonismo.

Para concluir. Cicerón legó al pensamiento romano, y por tanto al cristianismo, un edificio de aspecto algo laberíntico, pero en realidad perfectamente estructurado. En cuanto a la filiación, él divide la filosofía en dos campos: el de aquellos que ven en la filiación un acto, un momento meramente biológico sobre el cual se proyectan ulteriormente valores cuya raíz es siempre, en definitiva, el egoísmo, y el de los que piensan —estoicos, platónicos, peripatéticos— que la filiación lleva en sí misma la programación gen-ética, si se me permite ese juego de palabras, del ser humano. Entre los dos campos, el escepticismo neo-académico actúa como un evaluador permanente, es decir, como alguien para quien la filiación es ante todo una interrogación planteada al ser humano. La posición ciceroniana, yo la calificaría de holística. No quiso renunciar a nada, ni a la tradición ancestral, ni al naturalismo racionalista de los estoicos, ni al probabilismo escéptico, ni a la transcendencia platónica. Su pensamiento evolucionó siempre en un área definida por la tradición, la inmanencia y las diferentes versiones de la tradición platónica, con vista crítica sobre el Jardín. Se puede decir que preparó la llegada del cristianismo, como alguien que elabora la redacción de un problema cuya solución no posee.

24. *Att.* XVIII,1.

## LA FILIACIÓN EN LA COSMOLOGÍA DE CICERÓN

Ángel Escobar Chico

Universidad de Zaragoza

### 1. *Introducción: pensamiento y metodología de Cicerón*

Si entendemos por ‘cosmología’ la ciencia que se ocupa del mundo físico (κόσμος) y de las leyes generales que lo rigen, hay que advertir que Cicerón sólo se ocupó de este asunto desde un segundo plano<sup>1</sup>: pese a sus enormes y actualizados conocimientos, no era un astrónomo o un autor técnico de tipo científico, de modo que su atención a la cosmología se produjo sobre todo desde un interés más bien cosmogónico y filosófico, propio del contexto escolar o erudito de su época.

Por otra parte, resultaría sin duda más fácil analizar la cosmología «en Cicerón» que la cosmología «de Cicerón», ya que nuestro autor suele aludir también a este tema mediante persona interpuesta —de acuerdo con la metodología filosófica y literaria propia del diálogo— y casi siempre resulta difícil y arriesgado atribuirle opiniones propias, si él mismo no las señala como tales<sup>2</sup>. Cicerón no es un filósofo militante o de escuela, que observe a rajatabla un ideario o una doctrina, sino un pensador ecléctico —más que ‘escéptico’, matizaríamos<sup>3</sup>— que busca la verdad objetiva (existente, según su más firme criterio) sin someterse a *auctorita-*

1. A. A. Long, «Roman philosophy», en D. Sedley (ed.), *The Cambridge companion to Greek and Roman philosophy*, Cambridge 2005 (reimpr.; 1.ª ed. 2003), 201: en la obra filosófica de Cicerón, «logic and cosmology are treated only sporadically».

2. Cf., por ejemplo, *Leg.* I,24 (*nimirum ita sunt ut disputantur*); A. R. Dyck, *A commentary on Cicero, De legibus*, Ann Arbor 2004, 130 n. 102.

3. Á. Escobar, «*Duce natura...* Reflexiones en torno a la recepción medieval de Cicerón, a la luz de Juan de Salisbury», *Convenit Selecta* 7 (2001) 15-26 [<http://www.hottoyos.com/convenit7/escobar.htm>]. Id., «Humor, sarcasmo e intolerancia en la literatura religiosa tardorrepublicana», en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona 2002, 41-55.

tes<sup>4</sup> (algo muy propio quizá de un *homo novus*, también en lo intelectual) y que, desde una perspectiva pragmática muy romana, pretende alcanzar siempre —como mínimo, tras el ejercicio sistemático de la *disputatio in utramque partem*— aquello que resulta accesible al ser humano (lo más ‘verosímil’ o ‘probable’, de acuerdo con su terminología más habitual, inspirada en los conceptos griegos de πιθανόν y εὔλογον<sup>5</sup>).

Es cierto, al mismo tiempo, que Cicerón, frente al sensualismo de estoicos y epicúreos, mostró su mayor admiración hacia el platonismo en general; como bien lo ha sintetizado Lévy, *Cicéron [...] a toujours revendiqué son appartenance à la tradition platonicienne*<sup>6</sup>. Nuestro pensador, pese a no hacer uso aparentemente de la teoría de las Ideas, admira al prestigioso Platón, al que llega a denominar *deus ille noster*<sup>7</sup>, mientras que Aristóteles sólo alcanzaba en su estima un talento «casi divino» (*div. I,53 [Quinto]: singulari vir ingenio Aristoteles et paene divino ipsene errat an alios vult errare, cum scribit [...]*), es decir, esa segunda posición que —con base quizá en Proclo— sancionaría San Agustín o, mucho después, Petrarca.

No es menos cierto que, desde una coherencia básica de pensamiento, Cicerón muestra a menudo una estrecha vinculación con el estoicis-

4. Para la oposición entre autoridades y argumentos (*rationis momenta*), cf. *ac. II,60* (ed. Rackham): *Ut qui audient ... ratione potius quam auctoritate ducantur; nat. deor. I,10-12* (ed. Plasberg-Ax): [10] *Qui autem requirunt quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est; non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis qui discere volunt auctoritas eorum qui se docere profitentur; desinunt enim suum iudicium adhibere, id habent ratum quod ab eo quem probant iudicatum vident. ... [11] Nam si singulas disciplinas percipere magnum est, quanto maius omnis; quod facere is necesse est quibus propositum est veri reperendi causa et contra omnes philosophos et pro omnibus dicere. ... [12] Non enim sumus i quibus nihil verum esse videatur, sed i qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine ut in is nulla insit certa iudicandi et adsentienti nota. Ex quo existit et illud, multa esse probabilia, quae quamquam non perciperentur, tamen, quia visum quendam habent in signem et inlustrem, his sapientis vita regetur); *div. II,150* (ed. Giomini): *Cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare, quae simillima veri videantur, conferre causas et, quid in quamque sententiam dici possit, expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam...**

5. Como recuerda M. von Albrecht, *Cicero's style. A synopsis, followed by selected analytic studies*, Leiden-Boston 2003, 35, Cicerón acuñó con éxito el término *probabilitas*, mientras que el sinónimo *verisimilitudo* (*ac. II,107*) no tuvo implante; en realidad, el concepto de ‘probable’ implicaba de manera mucho más eficaz para un oído romano nociones como las de persuasión, actuación, voluntad, responsabilidad y libertad por parte del individuo (C. Auvray-Assayas, *Cicéron*, Paris 2006, 22.55.59; cf. asimismo F. Aronadio, «L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del *Timeo*», *Méthexis* 21 (2008) 121 con n. 34 y 123 con n. 36, a propósito de *ac. II,32: ... regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo*; similar pragmatismo se expresa, por ejemplo, en *II,104*).

6. C. Lévy y C. Auvray-Assayas, «Cicéron», en J. Leclant (ed.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris 2005, 495.

7. *Att. IV,16,3 (año 54; ed. Shackleton Bailey): ... sed feci idem quod in 'Πολιτεία' deus ille noster Plato*; cf. asimismo *Att. IX,13,4*; P. Boyancé, «Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron», en *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970, 222-247 [= *Assoc. Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers. Actes*, Paris 1953, 195-221], 228.

mo, sobre todo en materia de ética, aunque manifestando a veces discrepancias notables (por ejemplo respecto a Posidonio<sup>8</sup>), entre las que suelen citarse su negación del concepto estoico de destino (entendido como *vis fatalis*), su negación de la capacidad adivinatoria o sus aparentes dudas respecto a la existencia de un alma colectiva —ígnea e impersonal, más que individual— y periódicamente precedera.

Un caso de particular dificultad al referirse al ideario filosófico de Cicerón es el de la influencia aristotélica, ya que no resulta fácil averiguar a qué parte del corpus esotérico pudo acceder más o menos directamente (quizá mayor de lo que suele estimarse, a nuestro juicio<sup>9</sup>, aunque no llegara ya quizá a beneficiarse de la edición de Andronico de Rodas), ni se vislumbra qué calidad confería a veces a los argumentos del Estagirita, al que consideraba antagonista de su admirado Platón en asuntos tan trascendentales para nuestro asunto como, por ejemplo, el de la eternidad del mundo (un mundo imperecedero —*nat. deor.* I,20— pero con origen en el tiempo, según la lectura literal —y no lógica o metafísica— del *Timeo* platónico, mientras que era eterno según Aristóteles<sup>10</sup>).

Como resumen, cabe afirmar que Cicerón conocía muy bien toda la filosofía antigua (presocrática, platónica y aristotélica) y también, ya

8. Cf., por ejemplo, I. G. Kidd, *Posidonius, II: the Commentary; 1: Testimonia and Fragments 1-149*, Cambridge 1988 (reimpr. 2004), 418 y 423, a propósito de los frags. 104 y 106, respectivamente.

9. Cf. Á. Escobar, «Reminiscencias aristotélicas en el *De divinatione* ciceroniano. Reflexiones en torno a la edición de Aristóteles en la Roma del siglo I a.C.», *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*, n. s. 2 (1992) 237-248; P. van der Eijk, «Aristotelian elements in Cicero's *De divinatione*», *Philologus* 137 (1993) 223-231; J. Barnes, «Roman Aristotle», en J. Barnes y M. Griffin (eds.), *Philosophia togata, II: Plato and Aristotle at Rome*, New York-Oxford 1997, 22-23, 47-49; P. Macfarlane, «Aristotle on fire animals (*Generation of animals* III 11, 761b16-24)», *Apeiron* 46 (2013) 158; M. Hatzimichali, «The texts of Plato and Aristotle in the first century BC», en M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge 2013, 1-27.

10. *ac.* II,119 (ed. Rackham): ... *veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles qui illum [sc. Stoicum tuum] desipere dicat; neque enim ortum esse unquam mundum quod nulla fuerit novo consilio inito tam praeclari operis inceptio,...*; *Tusc.* I,63 (ed. King): *Nam cum Archimedes lunae, solis, quinque errantium motus in sphaeram illigavit, effecit idem quod ille qui in Timaeo mundum aedificavit Platonis deus, ut tarditate et celeritate dissimillimos motus una regeret conversio; Tusc.* I,70: *haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare quin iis praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris?* (cf. Boyancé, «Le platonisme à Rome», 232; M. R. Niehoff, «Did the *Timaeus* create a textual community?», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 47 (2007) 173-174; Aronadio «L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del *Timeo*», 112, n. 7). Cicerón destacaba al respecto, como argumento básico, el de la ordenada magnificencia del universo (gracias a la divinidad provisorio; cf. T. R. Stevenson, «The ideal benefactor and the father analogy in Greek and Roman thought», *Classical Quarterly* 42 (1992) 427; C. Lévy, *Cicero academicus: recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma 1992, 569), un concepto que rara vez se cuestiona en la literatura antigua; como excepción cabe citar acaso el testimonio de Lucrecio II,180-181 (ed. Büchner), con uno de los argumentos más fuertes a favor del ateísmo: el del origen no divino de un mundo en realidad imperfecto (*nequaquam nobis divinitus esse creatam / naturam mundi: tanta stat praedita culpa*; el asunto constituía materia tópica, según demuestran QVINT., *Inst.* III,7,7-9 o ARISTID., *Or.* 43.

como alumno, el conjunto de las filosofías helenísticas (camino en el que inició a su propio hijo, al confiárselo al peripatético Cratipo). Al mismo tiempo, veía estas escuelas helenísticas con distancia, buscando, desde la perspectiva ecléctica que hemos señalado, un cierto «consenso» filosófico —de corte racionalista en última instancia— característico de su tiempo<sup>11</sup> y patente en las muchas influencias recíprocas que se observan entre platonismo y aristotelismo (*ac.* I,17; II,15), entre platonismo y estoicismo<sup>12</sup> o entre aristotelismo y estoicismo (por ejemplo a través de Cleantes<sup>13</sup>). Una figura tan influyente en Cicerón como la del académico Antioco puede ilustrar bien la íntima afinidad existente entre las tres corrientes mencionadas, muy variadas en sus formulaciones verbales pero no discrepantes en lo esencial<sup>14</sup>. Las tres tenían en común, sobre todo, su oposición hacia una concepción atea o puramente materialista del cosmos (atomista, azarosa y —casi como consecuencia de lo anterior— hedonista), como la que, al menos en teoría, defendía el epicureísmo, única corriente que, por varias razones filosóficas y éticas, parece haber suscitado el abierto rechazo de Cicerón<sup>15</sup>. Por lo demás, la noción estoica de un poder divino de carácter material y físico, immanente en el cosmos (el *πνεῦμα* de Zenón, Crisipo o Posidonio), ya prefigurada en presocráticos como Heráclito, no es independiente del concepto platónico de ‘alma del mundo’<sup>16</sup>, una vez

11. G. Reydams-Schils, «The Academy, the Stoics and Cicero on Plato’s *Timaeus*», en A. G. Long (ed.), *Plato and the Stoics*, Cambridge 2013, 55.

12. Como podría demostrar, también, el colorido estoico de la traducción ciceroniana del *Timeo*. Cf. C. Lévy, «Cicero and the *Timaeus*», en G. Reydams-Schils (ed.), *Plato’s *Timaeus* as cultural Icon*, Notre Dame 2003, 95-110; Reydams-Schils, «The Academy, the Stoics and Cicero on Plato’s *Timaeus*», 54, n. 43. Son pasajes de interés al respecto *ac.* II,135; *fin.* III,10; IV,2; V,22; *Tusc.* IV,6; etc.; son de carácter excepcional testimonios como los de Balbo, en *nat. deor.* I,16, o Catón en *fin.* III,41.

13. Cf. la reseña de M. Forschner a P. A. Meijer, *Stoic Theology. Proofs for the Existence of the Cosmic God and the Traditional Gods. Including a Commentary on Cleanthes’ Hymn on Zeus*, Delft 2007, en *Gnomon* 85 (2013) 106.

14. En principio, el estoicismo «corrige» el platonismo (*ac.* I,35 y I,43), pero es posible que Cicerón lo viese, en realidad, como un mero sucedáneo de Platón, como muestra, efectivamente, su opinión respecto a Antioco (cf. J. Dillon, «The origins of Platonists dogmatism», *ΣΧΟΛΗ* 1 (2007) 27 n. 6, con apoyo en *ac.* II,132: *si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus*; y 143: *a Chrysippo pedem nusquam*). Respecto a Carnéades cabe aducir el pasaje ya mencionado de *Tusc.* V,120 ... *cum ea re non verbis ponderarentur, causam esse discrepandi negabat*. En general, cf. el significativo pasaje de *off.* I,2 (ed. Müller): *Quam ob rem discas tu quidem a principe huius aetatis philosophorum [sc. Cratippum], et discas, quam diu voles; ... sed tamen nostra legens non multum a Peripateticis dissentia, quoniam utrique Socratici et Platonici volumus esse, de rebus ipsis utere tuo iudicio (nihil enim impedio), orationem autem Latinam efficias profecto legendis nostris pleniorem*», así como Reydams-Schils, «The Academy, the Stoics and Cicero on Plato’s *Timaeus*», 51 y 54 «In particular, the claim that the Stoics disagreed with Plato, the Academy and/or the Peripatetics only in their terminology, but not in the substance of their views permeates Cicero’s philosophical writings».

15. Cicerón actuaba también en esto, en cierto modo, como *aemulus Platonis*, si hay que creer a Diógenes Laercio (IX,40), cuando refiere que Platón se propuso reunir y quemar todos los libros del materialista Demócrito.

16. Cf., por ejemplo PL., *Ti.* 30b (el cosmos provisto de vida y de alma gracias a la θεοῦ πρόνοια).

filtrado mediante la noción aristotélica de ‘éter’<sup>17</sup>. Del mismo modo, el esencial concepto de *scala naturae* y la estrecha relación analógica entre macrocosmos y microcosmos pueden observarse como elementos constitutivos en los tres sistemas mencionados, pese a las diferencias que, asimismo, mantienen entre sí al respecto.

Con todas estas cautelas previas, intentamos aquí, en la medida de lo posible, mostrar las opiniones o reflexiones que consideramos más personales de Cicerón respecto a filiación y cosmología, atendiendo en ocasiones también a lo que parece poder leerse entre líneas dentro de su amplísima producción.

## 2. Cicerón y el problema de la filiación

Cicerón alude a las relaciones de carácter «filial», en el sentido más amplio del término, en ámbitos muy diversos de su obra. Así ocurre, por ejemplo, en el campo jurídico-forense, como en el discurso *De domo sua* 36-37, al criticar la adopción de Clodio por parte de Fonteyo<sup>18</sup>: éste, calificado como *imberbus adulescentulus*, era mucho más joven que el senador Clodio, lo que hacía que tal adopción fuera, en opinión de nuestro orador, un engaño (*calumnia*), un mero simulacro de la auténtica adopción o paternidad (la *veritas suscipiendorum liberorum*) y, en el fondo, una especie de acto *contra naturam*<sup>19</sup>.

Sin abandonar la esfera política, cabe recordar también, por ejemplo, que Cicerón se erigió a sí mismo, más o menos directamente, como *parens* o *pater patriae*, a raíz sobre todo de su aplastamiento de Catilina, quien a su juicio ponía en peligro la existencia del propio Estado romano (resultando parodiado, por ello, como «Rómulo de Arpino», *Romule Arpinas*, por PS. SALL., *in Tull.* 7). En realidad, Cicerón, al igual que César, parece haber recibido el título concreto —según su propio testimonio— de *parens patriae*<sup>20</sup>, dentro de un uso común del término (ya apli-

17. Cf. S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: the Latin tradition*, Notre Dame 1986, 99.

18. Cf. *De domo sua* 36-37 (ed. Nisbet): ... *ut haec simulata adoptio fili quam maxime veritatem illam suscipiendorum liberorum [sc. ex uxore] imitata esse videatur. [37] Quae maior calumnia est quam venire imberbum adulescentulum, bene valentem ac maritum, dicere filium senatorem populi Romani sibi velle adoptare; ...*

19. Una fórmula similar se halla en PLAVT., *Capt.* 889 (ed. Lindsay): *liberorum quaerendorum causa ei, credo, uxor datast*, si bien *suscipere* parece remitir más directamente al *tollere* tradicional, como reconocimiento público de adopción jurídica.

20. Cf. *Pis.* 6 (*me Q. Catulus [...] parentem patriae nominavit*), así como *Phil.* II,23.25 y 31; *Rab. perd.* 27 (a propósito de Mario: *C. Marium, quem vere patrem patriae, parentem, inquam, vestrae libertatis atque huiusce rei publicae possumus dicere, sceleris ac parricidii nefarii mortuum condemnabimus?*); *off.* III,83 (a propósito de César: *Potest enim, di immortales, cuiquam esse utile foedissimum et taeterrimum parricidium patriae, quamvis is, qui se eo obstrinxerit, ab oppressis civibus parens nominetur?*). En general, cf. Stevenson, «The ideal benefactor and the father analogy in Greek and Roman thought»; D. G. Chen, *God as Father in Luke-Acts*, New York 2006, 43-44.

cado, por ejemplo, al propio Rómulo) y hay que recordar en este sentido que, pese a su similitud fónica, *pater* y *parens* (cf. gr. \*πόρω, aor. ἔπορον) proceden de raíces distintas, así como que, aunque a veces parecen confundirse, como ocurre en Juvenal, *sat.* VIII,243-244<sup>21</sup>, Cicerón distingue ambos términos. Es frecuente en él el uso de *parens* para referirse a personas que de un modo u otro lo han protegido personalmente, como en el caso de Léntulo<sup>22</sup> o de su propio hermano Quinto. Se trata, en cualquier caso, de usos tradicionales del concepto de filiación, de base metafórica: a todo jefe o benefactor se le puede llamar ‘padre’, así como se convierte en ‘tirano’ quien practica, por el contrario, cualquier suerte de *parricidium patriae* (*rep.* II,48). Tampoco vamos a detenernos en las muchas referencias que hace Cicerón a la filiación en el ámbito mitográfico, dentro de una literatura en la que un Zeus/Júpiter ‘padre’ de dioses y de hombres aparece constantemente, estableciendo relaciones propias de un cabeza de panteón pero llegando a veces a revestirse de atributos poco piadosos e incluso impropios de la paternidad humana<sup>23</sup>.

Cabe aludir aquí finalmente al elemento biográfico, recordando que Cicerón también experimentó en su propia carne la cuestión, como padre que fue de su querida hija Tulia y de su hijo Marco (*mellitus Cicero*), y que también sufrió a este respecto la circunstancia *contra naturam* de ver morir a su hija, a causa de un sobrepardo<sup>24</sup>. En Tulia había visto unos años antes (58), según sus propias palabras, una réplica o *effigies* de sí mismo, tanto en lo físico como en lo espiritual, un *alter ego* al que quiso incluso que, una vez fallecida, se ofreciera culto<sup>25</sup>. El alma es mortal para epicúreos y estoicos (para los primeros desde el momento mismo en que el cuerpo se disuelve, para los segundos como consecuencia de la ἐκπύ-

21. (Ed. Clausen): ... *sed Roma parentem, / Roma patrem patriae Ciceronem libera dixit.*

22. Cf. *p. red. in sen.* 8-12: [8] *Princeps P. Lentulus, parens ac deus nostrae uitae, fortunae, memoriae, nominis...*; [11] *P. Lentulus consul, parens, deus, salus nostrae uitae, fortunae, memoriae, nominis*, [12] *sed unus frater, qui in me pietate filius, consiliis parens, amore, ut erat, frater inuentus est...*; *Sest.* 144: *Video P. Lentulum, cuius ego patrem deum ac parentem statuo fortunae ac nominis mei.*

23. Cf., por ejemplo, HES., *Th.* 886-900, donde un Zeus temeroso de sus descendientes devora a su propia esposa embarazada (Metis); el Zeus hesiódico es un dios duro que hace la vida difícil (HES., *Op.* 42-57; cf. VERG., *georg.* I,121-122: *pater ipse colendi / haud facilem esse viam voluit*), pese a ser (59) «padre de dioses y hombres» y por mucho que se mencionen dioses providenciales en *Op.* 398 e incluso un Zeus benevolente y proveedor de justicia en *Op.* 279-280.

24. Cf. *Tusc.* III,59, traduciendo a Eurípides (*Hyps.*, frag. 757 Kannicht): *mortalis nemo est, quem non attingit dolor / morbusque; multis sunt humandi liberi, / rursus creandi, morsque est finita omnibus. / Quae generi humano angorem nequiquam adferunt: / reddenda terrae est terra, tum vita omnibus / metenda ut fruges: sic iubet Necessitas*; otros usos de *creare* (cf. ya ENN., *ann.*, Sp. 12 Sk.: *Saturno sancte create*) en *leg. agr.* 2,1: *nos illorum sanguine creatos; Tusc.* I,118: *non temere sati et creati sumus; off.* I,22: *ad usum hominum omnia creati.*

25. Cf. *ad Q. fr.* I,3,3 (año 58; ed. Shackleton Bailey): *Quid quod eodem tempore desidero filiam? qua pietate, qua modestia, quo ingenio! effigiem oris, sermonis, animi mei... Quid vero <quod> tuum filium, [quid] imaginem tuam, ... Quid quod mulierem miseriam, ... ut esset quae reliquias communis calamitatis, communis liberos tueretur?* Sobre el intento ciceroniano de deificación de Tulia, cf. S. Cole, *Cicero and the rise of deification at Rome*, Cambridge-New York 2013, 1-7.

ρωσις o conflagración final). Cicerón niega el concepto de ‘alma’ como armonía<sup>26</sup> y parece acariciar la idea de su inmortalidad (y, así, a una *aeternitas animorum* —de origen pitagórico y aceptada por Platón— se referirá por ejemplo en *Tusc.* I,39<sup>27</sup>), pero al mismo tiempo alude también al alma como algo de carácter personal y heredado<sup>28</sup>; no es fácil determinar si, cuando se refiere a ese *animus* de Tulia, que es réplica del suyo mismo, no está aludiendo a esta hipótesis (tan afín, por lo demás, a otras que podían escucharse en ámbitos no filosóficos<sup>29</sup>).

Dentro ya del terreno cosmológico de nuestro interés, las referencias al tema de la filiación se reflejan en bastantes lugares de la obra filosófica ciceroniana, tanto en los escritos de la primera época (*rep.* y *leg.*) como en la traducción parcial del *Timeo* platónico y en las llamadas obras ‘teológicas’ de la última época (*De natura deorum*, *De divinatione* y *De fato*), inmediateamente anteriores ya al asesinato de nuestro autor en el 43 a.C. No obstante, vamos a referirnos antes, de manera breve, a una serie de textos poéticos de procedencia dispersa, pero interesantes quizá para conocer las opiniones que nos atrevemos a considerar más auténticamente ciceronianas.

### 3. *El Cicerón poeta*

Cabe referirse en primer lugar al *De consulatu suo*, compuesto de tres libros en hexámetros escritos entre marzo y diciembre del 60<sup>30</sup>. En su fragmento 2<sup>31</sup>, perteneciente quizá al segundo libro de la obra y que Cicerón incluyó como autocita en el *De divinatione*, la musa Urania —la más apropiada en principio para referir asuntos celestes— describe la figura de Júpiter:

Principio aetherio flammatus Iuppiter igni /  
vertitur et totum conlustrat  
lumine mundum<sup>32</sup> / menteque divina caelum  
terrasque petessit, / quae pe-

26. Cf. *Tusc.* I,19-20 frente a I,41 y 79; en general, cf. ARIST., *de An.* 407b-408a; LVCR. III,98-99 (*sensum animi certa non esse in parte locatum, / verum habitum quandam vitalem corporis esse*), 131-132.

27. Cf. también, en torno a la misma idea, *Tusc.* I,55 y 80-81.

28. *Tusc.* I,79: *Vult enim* [sc. *Panaetius*], *quod nemo negat, quidquid natum sit interire, nasci autem animos, quod declaret eorum similitudo, qui procreantur, quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat*; sobre la ambigua posición ciceroniana, aparentemente propensa también a una absoluta aniquilación del alma individual, una vez muerto el cuerpo, cf. S. Timpanaro, *Marco Tullio Cicerone. Della divinazione. Introduzione, traduzione e note di...*, Milano 1999 (1998, 1.ª ed. 1988), XXI.

29. Cf., por ejemplo, TER., *Ad.* 901-902 (ed. R. Kauer-W. M. Lindsay): *tuos hercle vero et animo et natura [= corpore] pater, / qui te amat plus quam hosce oculos...*; cabe comparar vv. 126 y 957 de la misma obra.

30. H. D. Jocelyn, «Urania’s discourse in Cicero’s poem On his consulship: some problems», *Ciceroniana* 5 (1984) 39.

31. *div.* I,17 (R. Giomini, BTL 46, Leipzig 1975).

32. Cf. PL., *Lg.* 715e-716a: la divinidad, como la palabra que lo contiene todo, penetra la

nitus sensus hominum vitasque retentat [ed. Ascens. 1521, retentant *codd.*; retemptat *fort. scrib.*] / aetheris aeterni saepta atque inclusa cavernis<sup>33</sup>. / Et, si stellarum motus cursusque vagantis / nosse velis, quae sint signorum in sede locatae, / quae verbo et falsis Graiorum vocibus errant, / re vera certo lapsu spatiumque feruntur, / omnia iam cernes divina mente notata.

El aquí descrito ha solidado etiquetarse por parte de los comentaristas como un típico «Júpiter estoico»<sup>34</sup>. Coincidente con el pneuma o *spiritus*, ilumina el mundo con el sutil fuego del éter, cuya mente divina «mantiene» o «sostiene» a la humanidad (*retentat; trahit* propuso como traducción Timpanaro<sup>35</sup>). Se le yuxtapone después la imagen mítica y tradicional de ‘padre’ de los dioses (v. 51: *ipse deum genitor*; v. 52: *pater altitonans*). El texto plantea cierta dificultad, como el uso de *retentat* (frente al *retentant* de los códices), cuyo sujeto es *mens divina*; en otro lugar usa Cicerón este verbo con el término *mente* como complemento: *div. II,63* (trad. de HOM., *Il. II 301-302*) [*loquitur Agamemnon, sc. Ulixes*]: *namque omnes memori portentum mente retentant, / qui non funestis liquerunt lumina fatis*. Sólo en un lugar, que sabemos (*Oxford Latin Dictionary, s. v. retento*), se alude a la posibilidad de que haya que escribir más bien *retemptat* («pulsa» o similar)<sup>36</sup>. Esta posibilidad (*difficilior*) ofrecería un sentido bastante adecuado, como es el de una inteligencia divina que, desde lo recóndito del éter, «pone en movimiento», «tantea» o «hace resonar» los sentidos vitales del ser humano<sup>37</sup>. Sea así o no, el pasaje ofrece la opinión de un Cicerón que, junto a reminiscencias literarias más o menos claras (a menudo coincidentes con las que muestra Lucrecio por entonces), presenta una selección léxica de interés: su Júpiter es un ser cosmológico, pero que no se limita a ocupar su espacio natural, sino que, aparentemente dotado de voluntad y de deseo, ‘anhela’ (*petessit*) penetrar cielo y tierra con su mente<sup>38</sup>. Creemos que este elemento

naturaleza; ENN., *ann. 27*: *qui caelum versat stellis fungentibus aptum*; *ann. 205*: *vertitur interea caelum cum ingentibus signis*; LVCR. V,510: *principio magnus caeli si vertitur orbis*.

33. Cf. CÍC., *Arat.* 252; LVCR. IV,391-392 *sidera cessare aetheris adfixa cavernis / cuncta videntur*.

34. Cf. E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets, Edited with Commentary by...*, Oxford 1993, 163; D. P. Kubiak, «Aratean influence in the *De consulatu suo* of Cicero», *Philologus* 138 (1994) 58.

35. Marco Tullio Cicerone. *Della divinazione*, 246.

36. Es posibilidad que podrían sugerir también usos como los de OV., *trist.* V,12,51: *si demens studium fatale retemptet*; *met.* XI,792: *letique viam sine fine retemptat*; SEN., *epist.* 72, 1 (= VIII 3, 1; L. D. Reynolds, Oxford 1965): *Quod quaeris a me liquebat mihi... per se; sed diu non retemptavi memoriam meam, itaque non facile me sequitur*. El pasaje invita a compararlo asimismo —pese a la diferencia de contexto— con el también ciceroniano *de orat.* I,122: *ita peragrat per animos, ita sensus hominum mentisque pertractat*.

37. Cf., por ejemplo, *nat. deor.* I,33 *caeli divinus ille sensus*; *div.* I,118: *esse quandam vim divinam hominum vitam continentem... vis quaedam sentiens, quae est toto confusa mundo*.

38. Cf. Timpanaro, Marco Tullio Cicerone. *Della divinazione*, 17 (donde se propone la traducción *mira a penetrare; anelando* propone Timpanaro en 247 para el uso presente en *div.* I,18: *fax Phoebi... volabat / praecipitis caeli partis obitusque petessens*; 246 el desiderativo de *peto*, en

volitivo no es estrictamente estoico y que concuerda bien con tradiciones literarias más o menos arraigadas popularmente, como, por ejemplo, la que reflejaba Plauto como plegaria en un pasaje de su *Poenulus* 1187-1188 (W. M. Lindsay, Oxford 1950): *loquitur Hanno: Iuppiter, qui genu' colis alisque hominum, per quem vivimu' vitalem aevom, / quem penes spes vitae sunt hominum omnium, da diem hunc sospitem, quaeso...*

En conjunto, los citados versos ciceronianos reflejan una imaginaria que apenas tenía raíces propiamente filosóficas y que tampoco tuvo continuidad literaria, según ha reconocido Jocelyn, («Urania's discourse in Cicero's poem *On his consulship*», 47: «significantly, no later Latin poet took up the idea»; frente a la indefinición de la literatura anterior respecto a los procesos mentales propios de un elemento divinizado, el ensayo ciceroniano parecería en su época «absurdly over-detailed», si bien habría que recordar, no obstante, que tal representación tenía una función muy determinada: autorizaba —desde postulados, ahora sí, plenamente estoicos— la interpretación correcta de los signos que marcaron el consulado ciceroniano y que se mencionaban a continuación en su poema autobiográfico.

De acuerdo con la tradición estoica, la divinidad coincide unas veces con el éter (como sostuvo Cleantes<sup>39</sup>), otras se identifica con el sol (que desde HOM., *Il.* III,277 lo ve y oye todo), con el cielo, con el pneuma o con el aire<sup>40</sup> (al que rodea, como sustancia más sutil, el éter antes mencionado), siempre dentro de una gran versatilidad de imágenes (que lleva a identificar ese aire incluso con el primer *vagitus* del recién nacido<sup>41</sup>, o con la voz, entendida como *percussus aer*). Así lo reflejará, por ejemplo, el estoico Balbo en el libro segundo del *De natura deorum*, aludiendo a fuentes tradicionales romanas como el poeta Pacuvio:

Principio enim terra sita in media parte mundi circumfusa undique est hac animalis spirabilique natura cui nomen est aer... Hunc rursus amplectitur immensus aether, qui constat ex altissimis ignibus (mutuemur hoc quoque verbum dicaturque tam aether Latine quam dicitur aer, etsi interpretatur

su opinión, «mette in risalto la volontà benefica della divinità di identificarsi col cosmo»; en prosa cf. *Tusc.* II,62 (*qui hanc laudem petessunt*), como señalaba Courtney, *The fragmentary Latin Poets*, 163. El verbo es también lucreciano: III,648: *corpore reliquo pugnam caedesque petessit*; V,810: *aurasque petessens*.

39. Cf. la reseña de M. D. Boeri a P. A. Meijer, *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods: Including a Commentary on Cleanthes' Hymn on Zeus*, Delft 2007, en *BMCR* 2009.03.29 [<http://bmc.brynmawr.edu/2009/2009-03-29.html>]; al *pater Aether* y su hierogamia con la *terra mater* alude Lucrecio en I,250-261; II,598-599.991-993, así como VERG., *georg.* II,325: *pater Aether* frente al «padre» Júpiter mencionado en I,328-329.

40. Fuentes abundantes en H. D. Jocelyn, *The Tragedies of Ennius. The Fragments Edited with an Introduction and Commentary by...*, Cambridge 1967, 372-374; Jocelyn, «Urania's discourse in Cicero's poem *On his consulship*», 46.

41. Cf. Á. Escobar, «Oppressed voice and oppressing silence: some ancient attitudes towards abortion and infanticide», *Euphrosyne* 40 (2012) 111, n. 10, con apoyo en *div.* II,99.

Pacuvius: ‘hoc, quod memoro, nostri caelum Grai perhibent aethera’)...  
(*nat. deor.* II,91).

Enio, el padre de la literatura romana, identificaba a Júpiter con el sol en un pasaje de su *Medea*<sup>42</sup>, en otro pasaje trágico *Thyest.*, frag. 301 (ed. Jocelyn) lo calificaba como *sublime candens* (*ap. nat. deor.* II,4: *aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Iouem*). La divinidad estoica era un ser animado y eminentemente racional o sabio, unas veces identificado con el propio cosmos y otras descrito como el principio rector presente en todo él (como parece atestiguar en Zenón y Cleantes, frente al monismo básico de Crisipo<sup>43</sup>), de modo que ha solido considerarse, con cierto fundamento, como la expresión de un sistema de carácter panteísta. Esta divinidad se consideraba también providente respecto al ser humano, pero estaba en principio desprovista de emociones o pasiones como la que parece adjudicarle Cicerón mediante su *petessit*.

Otro ejemplo de «humanización» de la cosmología estoica por parte de nuestro autor se observa quizá en una de sus traducciones de Eurípides<sup>44</sup>, *ap. nat. deor.* II,65: ‘*vides sublime fusum immoderatum aethera, / qui terram tenero circumiectu amplectitur: / hunc summum habeto divum, hunc perhibeto Iovem*’. Según ha sostenido Jocelyn<sup>45</sup>, Cicerón estaría adaptando una fuente estoica y por ello convertiría el ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις euripideo «into the vague» *tenero circumiectu*; es decir, según nuestra interpretación de la selección léxica ciceroniana, daría a un adjetivo de significado muy concreto en su contexto (ὑγρός, «húmedo») otro de carácter menos doctrinal y aparentemente alusivo al antiguo tópico de la hierogamia entre cielo / éter y tierra al que luego volveremos a referirnos<sup>46</sup>. La madre tierra engendra el cuerpo y es el éter el que lo dota de alma, el que «somete» esa materia (*adiugat*, como apuntaba Pacuvio) al espíritu.

En el estoicismo, la figura de un dios «padre» de una filiación genérica, es decir, padre del linaje humano y provisor de éste, se encontraba ya firmemente establecida en la poesía más conocida en la época. Al igual que lo había hecho Cleantes en su *Himno a Zeus* (v. 4), Arato en

42. ENIO, *Med.*, fragm. CX (ed. Jocelyn): *Iuppiter tuque adeo summe Sol qui res omnis inspicias / quique tuo lumine mare terram caelum contines / inspicere hoc facinus prius quam fit. Prohibessis scelus* (si bien *continens* no es verbo aplicable al sol, por lo que se ha conjeturado [Rutgersius] *contuis*); otro pasaje paralelo es el de *ann.* 555-556 (*qui fulmine claro / omnia per sonitus aracet, terram mare caelum*; sc. *Iuppiter* o *aether*).

43. Cf. Forschner, reseña de P. A. Meijer, *Stoic Theology*, 106, n. 1.

44. *Inc.*, frag. 941 (ed. Kannicht).

45. Jocelyn, *The tragedies of Ennius*, 424.

46. De momento baste remitir a PACUV., *Chryses*, fragm. 79 Schierl: *complexu continet terram* (cf. LVCR. V,319: *continet amplexu terram*; fragm. 81 Schierl: *mater est terra, ea parit corpus, animam / aether adiugat*; cf. LVCR I,178-179: *dum tempestates adsunt et vivida tellus / tuto res teneras effert in luminis oras*, lo que sugiere un modelo común eniano según H. D. Jocelyn, «Greek poetry in Cicero’s prose writing», en T. Cole y D. Ross (eds.), *Studies in Latin Language and Literature-Yale Classical Studies* 23 (1973) 79.

sus *Fenómenos* —obra famosísima en Roma y que Cicerón se encargó de traducir— ya se había referido a este Zeus «padre» del linaje humano (v. 15), cuya disposición respecto a la humanidad es «benigna», propicia (por ejemplo en cuanto deparadora de signos<sup>47</sup>): cf. *Phaen.* 5-6 τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμὲν. ὁ δ' ἥπιος ἀνθρώποισι / δεξιὰ σημαίνει...<sup>48</sup>.

La imagen aratea es claramente evocada por Escipión en *rep.* I,56<sup>49</sup> al recomendar tomar *principium* en Júpiter:

'tantum' inquit 'ut rite ab eo dicendi principia capiamus, quem unum omnium deorum et hominum regem esse omnes docti indoctique [expoliri] consentiunt'. [...] 'idemque et rex et pater haberetur omnium, magna auctoritas est multique testes, siquidem omnis multos appellari placet, [...] audiamus communis quasi doctores eruditorum hominum, qui tamquam oculis illa viderunt, quae nos vix audiendo cognoscimus.' [...] 'qui natura omnium rerum pervestiganda senserunt omnem hunc mundum mente\*'.<sup>50</sup>

Todos los hombres, sabios o no, *docti indoctique*, lo consideran como «único rey de dioses y hombres», a lo que luego añade *rex et pater*, y los más sabios lo han visto así casi con sus propios ojos, *tamquam oculis*: la investigación de la naturaleza muestra a los sentidos, *senserunt*, que el mundo lo dirige esa *mens divina*.

Pero cabe insistir en el hecho de que en la cosmología estoica no hay individualidad o, al menos, individualidad duradera. Es significativo a este respecto el antipanteísmo que muestra el Cota ciceroniano (por ejemplo en *nat. deor.* III,64<sup>50</sup>, al rechazar la caracterización estoica de Neptuno o Ceres) o el que insinúa también Cicerón en un fragmento del *De fato* referido al *pater Iuppiter*, matizando ligeramente una vieja tradición<sup>51</sup>: *tales sunt hominum mentes, quali pater ipse* [v. l. *qualis ex quales*] / *Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras*. Según Jocelyn («Greek poetry in Cicero's prose writing», 79) la traducción ciceroniana es también aquí «errónea», por el hecho de querer insertar los versos homéricos

47. Como ha señalado D. Kidd, *Aratus. Phaenomena, Edited with Introduction, Translation, and Commentary by...*, Cambridge 1997, 166, el epíteto ἥπιος *is characteristic of a father*; Eurípides lo había aplicado a Dioniso en *Ba.* 861 δεινότητος, ἀνθρώποισι δ' ἡπιότητος.

48. El pasaje lo retomará Lucas, significativamente, en *Act* 17,28 (discurso de Pablo en el Areópago), a partir quizá —mediante Pablo— del judío Aristóbulo (siglo II a.C.), fragm. 4 (cf. Edwards 1992: 268-269), y con un sentido bíblico y teísta (el ser y la vida del hombre dependen de Dios, que lo rodea en todo momento) más que propiamente estoico (cf. A. Wikenhauser, *Los hechos de los apóstoles*, Barcelona 1967, 304, J. A. Fitzmyer, *Los hechos de los apóstoles, II: Comentario* [9,1 - 28,31], Salamanca 2003, 283 y, en general, G. H. van Kooten, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline school. Colossians and Ephesians in the context of Graeco-Roman cosmology, with a new synopsis of the Greek texts*, Tubinga 2003).

49. Ed. K. Ziegler, BTL 39, Leipzig 1969.

50. Cf. J. A. Akinpelu, «The Stoic *scala naturae* (with special reference to the exposition of it in Cicero's *De natura deorum*)», *The Proceedings of the African Classical Associations* 10 (1967) 31, n. 19 y n. 22; C. Lévy, *Cicero academicus: recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, 569-570.

51. Fragm. 3 (ed. Giomini); trad. de HOM., *Od.* XVIII,136-137 *ap. Avg., civ.* V,8.

(que sólo inciden más bien en el carácter efímero de la condición humana) dentro de la teoría estoica que supuestamente anticipaban. Es más: diríamos que aluden a una «diversificación» de las almas que resulta bastante ajena a la ortodoxia estoica al respecto.

Otro testimonio revelador de lo que venimos sosteniendo (es decir, de la insatisfacción que ya producía ese *pater* estoico de carácter cosmológico e impersonal) es, en suma, el que aporta Cota en *nat. deor.* III,10-11: ¿quién puede dirigirse, quién puede apelar —desde un sentimiento religioso más o menos íntimo— a semejante «estafermo» cósmico?:

Primum fuit, cum caelum suspexissemus statim nos intellegere esse ali-  
quod numen quo haec regantur. Ex hoc illud etiam ‘Aspice hoc subli-  
me candens, quem invocant omnes Iovem’ [= ENIO, *Thyestes*, frag. 153  
Jocelyn]: [11] quasi vero quisquam nostrum istum potius quam Capito-  
linum Iovem appellet, aut hoc perspicuum sit constetque inter omnes, eos  
esse deos quos tibi Velleius multique praeterea ne animantis quidem esse  
concedant. Grave etiam argumentum tibi videbatur, quod opinio de dis  
immortalibus et omnium esset et cottidie cresceret: placet igitur tantas res  
opinione stultorum iudicari, vobis praesertim qui illos insanos esse dicatis?

No es Cicerón quien habla, pero sí quizá quien «concede». Signifi-  
cativamente, en la obra que nuestro autor redacta a continuación, el *De  
divinatione*, Quinto se servirá del mismo *pater* estoico, presentado a la  
arcaica en palabras de Pacuvio, para intentar fundamentar su defensa de  
la adivinación *div.* I,131:

Cur? quae so, cum ipse paucis interpositis versibus dicas satis luculente  
[= PACVV., *Chryses*, frag. 80 Schierl]: Quidquid est hoc, omnia animat for-  
mat alit, auget creat / sepelit recipitque in sese omnia omniumque idemst  
pater [cf. LVCR. II,992] / indidemque eadem aequae oriuntur de integro at-  
que eodem occidunt... Haec habui, inquit, de divinatione quae dicerem...

Hacia tiempo que la *theologia mythica* se hallaba en crisis y la *theo-  
logia physica* tampoco era ya quizá, a juicio de Marco Tulio Cicerón, ar-  
gumento satisfactorio.

#### 4. Primeras obras filosóficas

Cicerón escribe el *De oratore*, el *De re publica* y el *De legibus* entre los  
años 55 y 51 a.C. Suele aceptarse que en estas dos últimas obras, de ca-  
rácter político-filosófico, nuestro pensador apenas se muestra escéptico,  
frente a lo que se considera que ocurre a partir del 46 (cuando expresa  
mayor duda respecto a la posibilidad práctica de un conocimiento verda-  
dero), y que así lo sugiere además el tipo de diálogo elegido, dirigido a la  
exposición doctrinal más que a la contienda de tipo neoacadémico. Tan-  
to en el *De re publica* como en el *De legibus* se documenta sobre todo el

concepto estoico de divinidad al que ya hemos aludido, es decir, el logos de las fuentes griegas, la *ratio* o *mens divina* que —del mismo modo que el sol ejerce el *principatus* entre las estrellas<sup>52</sup>— «dirige» la naturaleza. Es célebre al respecto el testimonio de Lelio en *rep.* III,33, pasaje que, como ha destacado R. Bees<sup>53</sup>, se recoge en el más reciente *Catecismo de la Iglesia Católica* (n.º 1956) para fundamentar el concepto de «ley natural» y «extendida a todos» *diffusa in omnis*:

Est quidem vera lex recta ratio [= ὀρθὸς λόγος], naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando e fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet.

En otros lugares de la obra se alude a esa misma divinidad como coincidente con el cielo *rep.* VI,17:

... ‘quaeso’, inquit Africanus, ‘quousque humi defixa tua mens erit? Nonne aspicias quae in templa veneris? Novem tibi orbibus vel potius globis connexa sunt omnia, quorum unus est caelestis, extumus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros; in quo sunt infixi illi qui voluntur stellarum cursus sempiterni.

La misma noción del logos estoico entendido como *mens divina* o *ratio* (de cuya «obediencia» depende el buen funcionamiento del mundo y del Estado<sup>54</sup>, en virtud de la *συνπάθεια* y de la *οἰκείωσις* respectivamente) es la que se observa en el *De legibus*. Así, en el significativo pasaje de *leg.* I,23 (ed. Keyes):

Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas; inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est; quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis eiusdem habendi sunt. Si vero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis; parent autem huic caelesti descriptioni mentique diuinae et praepotenti deo; ut iam universus hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum existimanda. Et quod in civitatibus ratione quadam, de qua dicetur idoneo loco, agnationibus familiarum distinguuntur status, id in rerum natura tanto est magnificentius tantoque praeclarium, ut homines deorum agnatione et gente teneantur.

52. *nat. deor.* II,49 y 92; cf. R. L. Gallagher, «Metaphor in Cicero's *De re publica*», *Classical Quarterly* 51 (2001) 509-519.

53. «Das stoische Gesetz der Natur und seine Rezeption bei Cicero», en H.-C. Günther y A. A. Robiglio (eds.), *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate on Human Rights*, Leiden-Boston 2010, 174-175.

54. Cf. *nat. deor.* I,22 ... *cum omnes naturae numini divino, caelum ignes terrae maria, parent* y, en general, A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De legibus*, Ann Arbor 2004, 127-128.

Dado el contenido de *Leyes*, es lógico que en esta obra se incida sobre todo en la creencia de que esa razón divina es común a dioses y hombres, mientras que esa *recta ratio*, que funda una ciudad común a unos y otros, lo hace porque «los hombres se mantienen gracias al parentesco y linaje de los dioses» (última línea del pasaje recién citado). Para fundamentar esto mismo desde un punto de vista cosmológico, Cicerón sostiene asimismo poco después que el alma se halla implantada, infundida en el ser humano por obra de la divinidad (*animum esse ingeneratum a deo*); eso es lo que verdaderamente (*vere*) hace que pueda hablarse de *agnatio*, *genus* o *stirps* en relación con los seres celestes; y esta última metáfora vegetal concierda bien con la idea de que esa fusión de cuerpo y alma se produjo, tras el momento propicio para la siembra o *maturitas serendi*, al verse el recién sembrado linaje humano «enalticado», «desarrollado» o «ampliado» —*auctum*— gracias al regalo divino que supone la implantación del espíritu (*leg. I,24*)<sup>55</sup>:

Nam cum de natura hominis quaeritur, disputari solet (et nimirum ita est, ut disputatur) perpetuis cursibus conversionibusque caelestibus extitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum diuino auctum sit animorum munere<sup>56</sup>, cumque alia, quibus cohaerent homines, e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo. Ex quo vere vel agnatio nobis cum caelestibus vel genus uel stirps appellari potest. Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem haberi deum deceat, tamen habendum sciat.

La última noción mencionada también estaba presente fuera de la lengua filosófica y se documenta desde Plauto (*Truc. 384: tu es aucta liberis*). Cicerón la emplea al referirse a su propia prole, en *Att. I,2,1 (año 65): L. Iulio Caesare C. Marcio Figulo consulibus filiolo me auctum scito, salva Terentia*. Una formulación muy parecida del «sembrado de espíritu» que realizan los dioses se lee asimismo en un pasaje del *De senectute*, donde el concepto se combina con otro fundamental (*Cato 77-78*)<sup>57</sup>:

55. Eran referencias metafóricas (*stirps, suboles, pullus, semen, satus, propago*, etc.) que Cicerón conocía bien y de las que pudo servirse ocasionalmente, como ha analizado con detalle Bretin-Chabrol (cf., por ejemplo, M. Bretin-Chabrol, *L'arbre et la lignée: métaphores végétales de la filiation et de l'alliance en latin classique*, Grenoble 2012, 385-397, sobre cómo enfatizó, como *homo novus*, sus raíces más que su *stirps* o *gens*; cf. *Sest. 50: memineram, iudices, diuinum illum virum atque ex isdem quibus nos radicibus natum ad salutem huius imperi, C. Marium...*

56. Cf. CIC., *Cato 77: sed credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana*; sobre la base de PL., *Ti. 41e*, así como PAC., *fragm. 216 Schierl: regnum imperator, aeternum morum sator*; VERG., *Aen. I,254; XI,725: hominum sator atque deorum*, etcétera.

57. Ed. J. G. F. Powell, *Cambridge Classical Texts and Commentaries*, 28, Cambridge 1988.

Sed credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana, ut essent qui terras tuerentur, quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia. Nec me solum ratio ac disputatio impulit, ut ita crederem, sed nobilitas etiam summorum philosophorum et auctoritas. [78] Audiebam Pythagoram Pythagoreosque, incolas paene nostros, qui essent Italici philosophi quondam nominati, numquam, dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus.

La finalidad de tal operación de siembra era que hubiera quienes «mirasen por la tierra» y quienes, «al contemplar el orden celeste, lo imitaran». Dentro de esta cadena del ser de corte estoico, los beneficios entre los eslabones han de ser recíprocos (lo cual no siempre parecía tan evidente en el caso de hombres respecto a dioses...). También en este pasaje se observa cierta vacilación en el uso de la imagería metafórica, pues el *delibatos animos* del capítulo 78 hace referencia más bien a un origen «líquido» de las almas, como resultantes de una especie de emanación.

Cicerón apuntará asimismo que la solidaridad mutua (*societas*) se basa en la humanidad y en la justicia, como se lee en *Rep.* II,48:

Simul atque enim se inflexit hic rex in dominatum iniustiorum, fit continuo tyrannus, quo neque taetrius neque foedius nec dis hominibusque invisius animal ullum cogitari potest; qui quamquam figura est hominis, morum tamen inmanitate vastissimas vincit beluas. Quis enim hunc hominem rite dixerit, qui sibi cum suis civibus, qui denique cum omni hominum genere nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem velit?

Mucho más tarde, en el *De officiis* (44 a.C.), Cicerón (o su fuente) insistirá en lo mismo (I,12), indicando que la naturaleza, por imposición de la razón (*vi rationis*), también infunde en el hombre, por una parte, esa solidaridad mutua y, por otra, el amor hacia los descendientes (*amorem in eos, qui procreati sunt*<sup>58</sup>):

Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque in primis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt, [...] <sup>59</sup>.

Dentro de este esquema, los seres humanos alcanzan el conocimiento de la divinidad (*notitia dei*) gracias a la relación de *agnatio* existente en-

58. Cf. M. Jackson-McCabe, «The Stoic theory of implanted preconceptions», *Phronesis* 49 (2004) 341 y n. 73; O. Goldin, «Conflict and cosmopolitanism in Plato and the Stoics», *Apeiron* 44 (2011) 276-277, n. 19. Del relevante testimonio ciceroniano, respecto a la paternidad del epicúreo Ático y su justificación «natural», en *Att.* VII,2,4, así como de *Q. Rosc.* 53 y otros pasajes relevantes también para nuestro asunto, se ha ocupado el Prof. C. Lévy durante estas mismas Jornadas.

59. *Cf. nat. deor.* II,12; A. R. Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor 1996, 90-91, quien remite a *fin.* II,45 y 54; III,62.

tre dioses y hombres<sup>60</sup>, antes mencionada, y, por otra parte, gracias a la posesión de esa alma racional e inmortal implantada por la divinidad<sup>61</sup>, que hace que el hombre reconozca a esa divinidad al «traer a su mente» cuál es su propio origen (*unde ortus sit quasi recordetur et agnoscat*<sup>62</sup>), como se señala en *leg.* I,25:

Ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum, qui unde ortus sit quasi recordetur et agnoscat. Iam vero virtus eadem in homine ac deo est neque alio ullo in genere praeterea; est autem virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta natura; est igitur homini cum deo similitudo. Quod cum ita sit, quae tandem esse potest propior certiorve cognitio?

Y esta relación de parentesco entre divinidad y hombre fundamenta algo más: si ambos disfrutan del mismo concepto de *virtus* —y sólo ellos— y la virtud no es sino la perfección de la naturaleza, es decir de la *ratio*, entonces esa naturaleza es común a ambos, ambos son parecidos (*est igitur homini cum deo similitudo*) y esa naturaleza común constituye la más auténtica *cognatio* o relación entre ellos. En virtud del discurso silogístico que subyace en toda la teología antigua y, particularmente, en la ciceroniana, el hombre es, en suma, de procedencia divina y casi un dios (un «dios mortal», según *fin.* II,40: *sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et agendum, esse natum quasi mortalem deum*).

Pero, pese a tan rigurosa articulación lógica, en el fondo seguía tratándose de una filiación genérica, de mera participación en los principios rectores, adobada convenientemente mediante un variado lenguaje metafórico. En este sentido, es interesante resaltar cómo Cicerón parece haber querido incorporar a veces en la cuestión rasgos de carácter aún más biológico, como el de la ‘consanguinidad’ de todos los seres humanos<sup>63</sup>, unidos en virtud de *natura* bajo una misma tutela, algo que ellos no perciben a causa de su tendencia hacia el mal (*pravitas*), pese a que, de no ser así, su vida sería como la de los dioses. Es lo que entendemos se desprende de *leg.*, *Fragmenta ex incertis libris*<sup>64</sup>, 1:

60. Cf. Cic., *Tim.* 8,17,41 (*deorum immortalium quasi gentiles*); *nat. deor.* I,91 (*deorum cognitionem agnoscerem non invitus*); así como Dyck, *A commentary on Cicero, De legibus*, 129; Jackson-McCabe, «The Stoic theory of implanted preconceptions», 342; Aronadio, «L’orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del *Timeo*», 112.

61. Cf. *leg.* I,23: *quoniam nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas*; *fin.* III,64: *lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus... univrsus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda*; *nat. deor.* II,154: *mundus deorum hominumque causa factus est*.

62. Cabe destacar que, según Dyck, *A Commentary on Cicero, De legibus*, 135, «the comparison to recollection... implies no connection with Plato’s doctrine».

63. Cf. PLAVT., *Poen.* 1037; LVCR. III,73: *consanguineum*, con el significado asimismo de «parientes»; VI,475: *nam ratio consanguineast umoribus omnis*; para el equivalente griego, cf. S., *Ant.* 659; 794.

64. *Apud* LACT., *Inst.* V,8,10; cf. Dyck, *A Commentary on Cicero, De legibus*, 557-558.

Sicut una eademque natura mundus omnibus partibus inter se congruentibus cohaeret ac nititur, sic omnes homines inter se natura confusi [v. l. coniuncti] pravitare dissentiunt nec se intellegunt esse consanguineos et subiectos sub unam eandemque tutelam; quod si teneretur, deorum profecto vitam homines viverent.

Aunque *consanguineus* puede tener significados menos específicos (como el de «familiares» en general), no cabe duda de que aquí lo usa Cicerón en su sentido más propio, como el que aparece en una famosa carta del año 59: *Att.* II,23,3 (ed. Shackleton Bailey 43): *sed Boopidis nostrae [sc. Clodiae] consanguineus [sc. Clodius] non mediocris terrores iacit...* Al hacerse referencia a los seres humanos como ‘hermanos de sangre’, se sugiere que este elemento físico de unión se comparte con la divinidad misma (cuya condición sanguínea o no había sido también, fuera ya de la mitología<sup>65</sup>, objeto de cierta discusión filosófica, como se refleja en la disputa epicúrea de *nat. deor.* I,24: *non esse corpus in deo, sed quasi corpus; nec sanguinem, sed tanquam sanguinem*). Se trata, naturalmente, de un uso metafórico (y bastante restringido a Cicerón, por cuanto nos parece), pero no deja de ser quizá otro guiño significativo, que también podría querer mitigar un poco la imagen más cósmica y abstracta del dios propiamente estoico, objeto de análisis científico más que de veneración propiamente dicha, y que queda revestido así de una mayor humanidad.

Podría añadirse que esta imagen «biológica» ofrecía incluso ciertos paralelismos aristotélicos, ya que remonta a Aristóteles —como ha recordado últimamente Bos<sup>66</sup> (recurriendo entre otras fuentes al *De mundo*, que este autor considera auténtico y no espurio)— la estrecha vinculación que existe en el proceso reproductivo entre *pneuma* y materia: el *pneuma* era el principio de generación inserto en el semen masculino (y ligado a los astros) y el cuerpo, por su parte, la materia que, bajo la apariencia de los cuatro elementos, aportaba la hembra dentro de cada especie. Como si se tratase de un padre humano, la divinidad era, dentro de ese marco eminentemente biológico, el principio del movimiento y el principio formal generador de todos los seres vivos<sup>67</sup>. La idea fue acogida quizá por el estoico Zenón<sup>68</sup>, quien llega a afirmar que la divinidad (*deus*), en cuanto *logos spermatikós*, transita a través de la materia (*silva*) como el semen a través de los órganos genitales (*velut semen per mem-*

65. Cf., por ejemplo, ESQUILO, frag. 193 (ed. Radt); *Tusc.* II,23-25: *Titanum suboles, socia nostri sanguinis / generata caelo*; SEN., *Herc. f.* 309: *o socia n. s.*, sobre el modelo de *socia tori o socia thalami*.

66. Cf. A. P. Bos, «Aristotle on soul and soul-'parts' in semen (ARIST. GA 2.1, 735a4-22)», *Mnemosyne* 62 (2009) 378-400 y A. P. Bos, «Aristotle on god as principle of genesis», *British Journal for the History of Philosophy* 18 (2010) 363-377, con referencias a la doctrina sobre el aliento ingénito (σπέρματιον πνεῦμα) del presocrático Diógenes de Apolonia, ARIST., GA 736b33ss., etc.; en general cf. Akinpelu, «The Stoic *scala naturae*» 32-33.

67. Cf. Bos, «Aristotle on god as principle of genesis», 369.374.

68. Frag. 137 (CALCIDIO CCXCIV, pp. 296-297 Waszink = SVF I,87).

*bra genitalia*). Si esto se pone en relación con las teorías que vinculaban el semen con la humedad o con la sangre, tendríamos quizá una cierta explicación «científica» de esa consanguinidad con la que jugaba Cicerón en el mencionado pasaje del *De legibus*. En el pensamiento de Aristóteles —desde su concepción del mundo como algo eterno— la divinidad revesaría así en cierto modo la condición de «padre» *stricto sensu*, más que la de «creador», «hacedor» o «artesano». Esto, dicho sea de paso, marginaba también la concepción del Bien como puro «orden», dejaba mayor espacio a la *ratio* que no es perfecta o *recta ratio* (es decir, que no se identifica con la *virtus*) y permitía quizá encajar mejor las aparentes imperfecciones de la naturaleza<sup>69</sup>.

Sin entrar en mayor discusión en torno al complejo concepto aristotélico de divinidad y de sus atributos<sup>70</sup>, baste decir que Cicerón, mediante esta imagen de la ‘consanguinidad’, también contribuía quizá a esa humanización del *lógos*, que, en su definición filosófica más propia, distaba aún mucho de ser «carne». Además, era una imagen que se conciliaba bien con la tradición literaria —poética concretamente— que Cicerón más estimaba (frente a la que representaban los *poetae novi* por él denostados), como era la de Enio o Lucrecio; baste remitir al respecto a pasajes como Enio, *ann.*,<sup>71</sup>: ... *O Romule, Romule die, / qualem te patriae custodem di genuerunt! / O pater, o genitor, o sanguen dis oriundum! / Tu produxisti nos intra luminis oras; o LVCR. II,991-998*<sup>72</sup>:

*Denique caelesti sumus omnes semine oriundi, / omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis / umoris guttas mater cum terra recepit*<sup>73</sup>, / *feta parit nitidas fruges arbustaque laeta / et genus humanum, parit omnia saecula ferarum, / pabula cum praebet, quibus omnes corpora pascunt / et dulcem ducunt vitam prolemque propagant; / quapropter merito maternum nomen adepta est*<sup>74</sup>.

69. El concepto ciceroniano de naturaleza (en general cf. C. Lévy (ed.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Paris 1996) no coincide exactamente con el modelo estoico y resulta a veces ambiguo; en la insuficiencia del modelo natural para fundamentar una ética ha incidido el Prof. C. Lévy durante estas mismas Jornadas; cabe señalar al respecto el fragmento del inicio de *rep. III* (extraído de *LACT. inst. III,16-19*), en el que se destacaba el desvalimiento del recién nacido, si bien éste se halla provisto de *quidam divinus ignis ingeni et mentis: In libro tertio de re publica Tullius hominem dicit non ut a matre, sed ut a noverca natura editum in vitam, corpore nudo... in quo tamen inesset tamquam obrutus quidam divinus ignis ingeni et mentis*); por otra parte, Cicerón no parece aceptar en ningún momento el «vivir según la naturaleza» del pensamiento estoico, entre fatalista y epicúreo a sus ojos.

70. Numéricos por ejemplo, como han analizado recientemente G. Betegh, F. Pedriali y C. Pfeiffer, «The perfection of bodies: Aristotle’s *De caelo* I.1», *Rhizomata* 1 (2013) 30-62.

71. *Fragm.* 106-109 (ed. O. Skutsch).

72. Ed. K. Büchner. Cf. *EUR., Chrysisippus*, *fragm.* 839 (ed. Kannicht), sobre la unión de Γαῖα y Διὸς Αἰθέρ, ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ.

73. Cf. E., *fragm.* 839, v. 3: ὑγροβόλους σταγόνας νοτιάς, «húmedas gotas de licor»

74. La afinidad con imágenes bíblicas como la del ἐπισκιάζειν (lat. *obumbrare*) propio del poder divino (sobre todo en *Lc* 1,35; cf. *Ct* 2,3, etc.) es sólo aparente.

## 5. Últimas obras filosóficas

Para los escritos teológicos de después de la guerra civil, durante su reposo político coincidente con la dictadura de César, Cicerón abandona la conversación de corte más o menos socrático y recurre, como él mismo indica, al diálogo exotérico de Aristóteles, es decir, a la yuxtaposición de discursos que expresaban opiniones filosóficas no sólo diferentes sino en pugna<sup>75</sup> y en los que aparecía él mismo como interlocutor. Suele admitirse que elaboró por esas fechas su diálogo *Timaeus* (también citado a veces como *De universitate* y *De essentia*), obra inconclusa que debía incluir de alguna manera su traducción parcial del original platónico homónimo y que dio por terminado quizá entre mayo y julio del 45 a.C., si no algo después. La obra platónica que traducía era de gran complejidad conceptual<sup>76</sup> y estaba en ese momento de moda en Roma. No se sabe lo que Cicerón proyectaba hacer con su versión al latín, que seguramente no era un mero divertimento sino que debía integrarse de algún modo en su proyectado diálogo: un diálogo situado en Éfeso, en el 51 a.C., y en el que debían de intervenir como interlocutores el neopitagórico Nigidio Fígulo, quizá el peripatético Cratipo (pues no queda claro que fuera a participar en el diálogo) y el propio Cicerón (es decir, en el que no había en principio participación propiamente platónica, salvo, quizá, la neoacadémica del propio Cicerón, propenso tal vez a una cierta estoización del texto —según lo ha sugerido Lévy— al querer incidir en el carácter también real —y no meramente especular— del mundo<sup>77</sup>).

Pese a su notable inspiración política (ya sea sólo circunstancial o más bien de fondo), la obra platónica contenía sobre todo una cosmología, una explicación de la naturaleza, entendida como el conjunto formado por las Ideas, el mundo y el hombre, ámbitos interrelacionados dentro de la escala del ser (y del no-ser) platónica gracias a la mediación del célebre ‘demiurgo’ y analizados por Platón desde perspectivas muy diversas (la matemática entre otras, con el riesgo de dogmatismo, que este elemento explicativo entrañaba<sup>78</sup>).

Para nuestro propósito es de especial interés la caracterización del demiurgo, al que Platón alude al menos en tres ocasiones como ‘padre’, πατήρ (Cic., *Tim.* 6,40 y 47). Cicerón siempre traduce el término griego

75. Cf. J. E. G. Zetzel, *Cicero. On the commonwealth and On the laws, edited by...*, Cambridge 1999 [reimpr. 2012], X-XI, XIV.

76. Cf. *fin.* II,15 *cum rerum obscuritas, non verborum, facit ut non intellegatur oratio, qualis est in Timaeo Platonis*; el pasaje, analizado por D. Sedley, «Cicero and the *Timaeus*», en M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge 2013, 187-205, motivará un juicio similar en S. Jerónimo y en S. Agustín.

77. C. Lévy, «Cicero and the *Timaeus*», en G. Reydams-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, 95-110.

78. Boyancé, «Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron», 247; L. Brisson, «Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: Timaios», en T. Kobusch, B. Mojsisch (eds.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 229.

πατήρ por *parens* (gr. τεκών) y no por *pater*, es decir, incidiendo en el carácter eficiente de la figura y sin profundizar en distinciones más sutiles de carácter neoplatónico *Tim.* 6 (ed. Giomini):

Atque illum quidem quasi parentem<sup>79</sup> huius universitatis invenire difficile est, cum iam invenerit, indicare in vulgus nefas. Rursus igitur videndum, ille fabricator huius tanti operis utrum sit imitatus exemplar, idne, quod semper unum idem et sui simile, an id, quod generatum ortumque dicimus. Atqui si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex, profecto speciem aeternitatis imitari maluit; sin secus, quod ne dictu quidem fas est, generatum exemplum est pro aeterno secutus; *Tim.* 40: Quando igitur omnes et qui moventur palamque se ostendunt et qui eatenus nobis clarantur, qua ipsi volunt, creati sunt, tum ad eos is deus, qui omnia genuit, fatur haec: ‘Vos, qui deorum satu orti estis, adtendite. Quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissoluta me invito: quamquam omne conligatum solvi potest, sed haudquaquam boni est ratione vinctum velle dissolvere’; *Tim.* 47: Atque is quidem, qui cuncta composuit, constanter in suo manebat statu; qui autem erant ab eo creati, cum parentis ordinem cognovissent, hunc sequebantur. Itaque cum accepissent immortale principium mortalis animantis, imitantes genitorem et effectorem sui particulas ignis et terrae et aquae et animae a mundo, quas rursus redderent, mutuabantur easque inter se copulabant, haud isdem vinculis<sup>80</sup>, quibus ipsi erant conligati, sed...

Como en su día analizó Lambardi, son varias las traducciones que Cicerón realiza del término ‘demiurgo’<sup>81</sup>, todas ellas en el mismo sentido ya apuntado: 28a/4: *is qui aliquod munus efficere molitur*; 29a/6: *artifex*; 40c/37: *effectrix*; 41a/40: *effector* (neologismo ciceroniano unido al arcaísmo poético *parens*); 42e/47: *genitor et effector*; 46e/51: *efficiens*. El demiurgo es una figura que Platón caracteriza siempre, en cualquier caso, por la excelencia<sup>82</sup>: es el artífice inigualable (*Tim.* 6) que convierte el desorden (más que ‘caos’) en orden; es la mejor causa posible (7), la más sobresaliente (7, 50), la explicación «más justa»; carece de envidia (el concepto arcaico de φθόνος θεῶν resultaba odioso tanto a Platón como a Aristóteles) y lo hace todo, por esa razón, similar a sí mismo (9); se halla limitado por su materia prima (la naturaleza sobre la que ejerce su *ars*, 9),

79. Para la expresión, cf. *De orat.* I,3,9: *Neque enim te fugit omnium laudatarum artium procreatricem quandam et quasi parentem eam, quam philosophian Graeci vocant, ab hominibus doctissimis iudicari.*

80. Los *vincla* platónicos son de naturaleza analógica, frente al δεσμός estoico (*nat. deor.* II,115); para el ámbito cristiano cf. *Col* 2,19.

81. Cf. N. Lambardi, *Il Timaeus ciceroniano. Arte e tecnica del vertere*, Florencia 1982, 105-109; sobre ἔκγονος (traducido por *progenies* y por *prosapia*), cf. 116-117.

82. En general, cf. F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, Leipzig 2004, 127-138; según este autor (132-133 n. 136), desde el Platonismo medio (Albino) se documenta la interpretación del intelecto divino (no necesariamente coincidente con el demiurgo) que piensa las Ideas como si fueran su propio pensamiento, reflejada quizá en Cic., *Tim.* 11.

convirtiéndose también ella en *artifex*; es el introductor de inteligencia en el espíritu (10) y es equiparable al Bien; es divino (11: *deus*), pero no una figura religiosa objeto de culto; es el más apto y hermoso de los vínculos (13, 15), capaz de confeccionar un solo ser a partir de sí mismo y de los demás seres, por analogía<sup>83</sup>, hasta hacer de todos los elementos ‘uno’ solo (14) y de modo que no pueda echarse en falta ningún otro ser (20). En cuanto a su obra, el demiurgo hace el mundo singular y unigénito (*singularem atque unigenam*: 12); como dios eterno, procrea otro dios igualmente apacible (21), y esta función procreadora se sugiere realizada mediante la colaboración de los dioses tradicionales de la mitología, en cuanto «progenie de dioses» (38-40<sup>84</sup>).

En esta caracterización del demiurgo nos interesa destacar la causa y la finalidad de su actuación, la cual produce una obra que resulta indisoluble sin su consentimiento (40: *me invito*). En cuanto dios procreador, engendra el espíritu «en virtud de su mente y voluntad» (26: *ex sua mente et voluntate*, como «tendenciosamente» traduce Cicerón los conceptos de ψυχή y νοῦς): la bondad de la divinidad, trascendente, es la causa del mundo (9: *ut originem rerum et molitionem novam quaereret*, donde Platón —obsérvese— sólo usaba un mero συνέστησεν, «emprendió») y el mundo se halla unido, en consecuencia, *concordi quadam amicitia et caritate* (15), es decir, gracias a una amistad solidaria y entrañable. La misma noción se recogerá, por ejemplo, en *nat. deor.* II,60 [Balbo]: *Quicquid enim magnam utilitatem generi adferret humano, id non sine diuina bonitate erga homines fieri arbitrabantur*.

Es un aspecto que no pasó inadvertido a Séneca, traductor también del pasaje en cuestión (*Tim.* 29de) en su epístola LXV [= VII 3] 9-10 Reynolds (y que tenía la célebre conclusión ciceroniana de *nat. deor.* III,95, sin duda, *in mente*):

Haec omnia mundus quoque, ut ait Plato, habet: facientem, hic deus est; ex quo fit, haec materia est; formam, haec est habitus et ordo mundi quem videmus; exemplar, scilicet ad quod deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit; propositum, propter quod fecit. [10] Quaeris quod sit propositum deo? bonitas. Ita certe Plato ait [cf. *Tim.* 29de]: ‘quae deo faciendi mundum fuit causa? bonus est; bono nulla cuiusquam boni invidia est; fecit itaque quam optimum potuit’. Fer ergo iudex sententiam et pronuntia quis tibi videatur verisimillimum dicere, non quis verissimum dicat; id enim tam supra nos est quam ipsa veritas.

El artífice del mundo se proyecta y recrea en su creación, realizada por amor y mantenida gracias a él, idea cuyos ecos no es difícil identi-

83. Cf. *Tim.* 13 (*comparatio proportiove*; v. l. *pro portione / proportione*).

84. Al respecto cabe comparar la opinión reflejada en *nat. deor.* II,61: la humanidad deificó las abstracciones, porque sin una apariencia divina no era concebible su poder: *quia uis erat tanta ut sine deo regi non posset*.

car en la literatura universal posterior, de Boecio a Dante, pasando mucho más modestamente por Lucano IV,191 (*sacer orbis amor*), y otros autores.

Resultado de la intervención del demiurgo y de los dioses menores es el hombre, «aptísimo para rendir culto a los dioses» (43): es propio del sabio y de su alma divina admirar y cuidar el cosmos así como venerar a la divinidad que lo ha creado (*div.* II,148-149)<sup>85</sup>, desde un ideal de reciprocidad u obligación mutua al que ya hemos aludido en clave estoica y que tampoco estaba ausente en la literatura más común<sup>86</sup>.

Esta grandiosa construcción platónica, expresada de manera mítica y de carácter tanto cosmológico como meramente lógico, daba fundamento a la principal prueba teológica: la cuasi-perfección del demiurgo al reflejar las Ideas producía un mundo casi perfecto por su armonía y belleza y reconocido por todos como tal (*consensus omnium*). Pero, en el fondo, la divinidad seguía siendo una divinidad lógica, que «debía ser» y «debía de ser» así (y no obra de inicuos tiranos —*domini superbi*— como los sugeridos por Lucrecio en II,1090-1104). En cualquier caso, Cicerón tendía una vez más, como hizo en el caso de la teología estoica, a «humanizar» sutilmente —mediante su traducción del *Timeo* esta vez— la divinidad cosmológica de Platón. No es fácil saber lo que pensaba en realidad de ese procreador (12: *procreavit*), *parens* y *genitor* platónico, que estaba en el origen de la humanidad y daba a ésta lo mejor de sí, pero que no era una figura «paternal» respecto al hombre como individuo y que, alejada en el tiempo, se percibía seguramente como algo todavía más ausente y frío que aquella divinidad estoica tradicional que, al fin y al cabo, todo lo invadía con su calor y en todo momento. La opinión indirecta de Cicerón a todo este respecto puede recabarse quizá de la conclusión del *De natura deorum*, expresada en una última línea que ha hecho correr ríos de tinta (III,95):

Tum Cotta: 'Ego vero et opto redargui me, Balbe, et ea quae disputavi disserere malui quam iudicare, et facile me a te vinci posse certo scio'. 'Quippe' inquit Velleius 'qui etiam somnia putet ad nos mitti ab Iove, quae ipsa tamen tam levia non sunt quam est Stoicorum de natura deorum oratio'. Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior<sup>87</sup>.

La Academia estaba quizá en posesión de la verdad, pero se trataba de una verdad tan inaprensible que Cicerón, siempre tan humilde en lo

85. Cf. Aronadio, «L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del Timeo», 127.

86. Cabe remitir aquí incluso al virgiliano *incipe, parve puer...* de VERG., *ecl.* IV,60-63.

87. Final retomado de manera aproximada, como se sabe, en *div.* I,9 [Quinto]: ... a Lucilio, *cuius disputatio tibi ipsi, ut in extremo tertio scribis, ad veritatem est visa propensior*.

epistemológico<sup>88</sup>, prefería decantarse por el sucedáneo estoico, más «verosímil», es decir, más «probable».

La reflexión sobre el *Timeo* fue intensa en la época de Cicerón y continuó siéndolo durante siglos, muy pronto desde una perspectiva cristiana. Bastará recordar a San Agustín (*civ.* VIII,11), que ya hacía de Platón casi un profeta (por su supuesto contacto con los textos sagrados en Egipto) y que llegó a comparar el *Timeo* con el inicio del *Génesis* (en cuanto que sólo la divinidad existe, o «es», realmente) o a un platónico cristiano tan particular como Calcidio. La obra filosófica ciceroniana, y particularmente el *De natura deorum*, se entendió también como una *praeparatio evangelica*, que no pasaría inadvertida a Lactancio, *Cicero Christianus*, o, mucho después, al fino olfato de Petrarca.

## 6. Conclusiones

1. El concepto ciceroniano de filiación en materia cosmológica no se halla explicitado en su obra, pero lo que nuestro autor dice —y no dice— así como lo que sugiere al respecto, en momentos y tratados muy diversos, responde básicamente a la fusión entre platonismo, aristotelismo y estoicismo que se producía con frecuencia en su época.

2. Resulta difícil apreciar una evolución clara de sus ideas, que reflejan la indagación sobre una divinidad básicamente estoica, pero que, quizá por influencia sobre todo del concepto de ley natural y sus derivaciones, se va cargando de elementos (unos quizá aristotélicos, otros tradicionales, en una especie de *ars combinatoria* muy del gusto ciceroniano) que contribuían en nuestra opinión a «humanizar» eficazmente la figura de esa divinidad cosmológica. Cicerón «modula» de manera sutil las tradiciones filosóficas y literarias que conoce para aproximarlas a lo que él considera más «probable» o quizá incluso deseable en materia teológica.

3. La tan debatida conclusión del *De natura deorum* refleja bien, quizá, la insatisfacción última que parece experimentar nuestro pensador, muy consciente de los límites de la razón humana frente al elevado e ilimitado carácter de sus deseos: la  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  θεοῦ ciceroniana ha de contentarse con la coherencia intelectual del relato estoico de Balbo, alabada por Cota —quizá incluso desde un trasfondo irónico— en *nat. deor.* III,4: *si minus vera tamen apta inter se et cohaerentia*. En nuestra opinión, Cicerón estaba ya en disposición de intuir una relación personal (y no meramente panteísta) con la naturaleza divina, una relación mucho más elemental o afectiva—la de un hijo, y no la de un simple *doctus*—que, sin embargo, él no podía concebir o comprender aún y que se limita

88. Aspectos bien sintetizados por Lévy, *Cicero academicus: recherches sur les Académiques et sur la philosophie ciceronienne*, 495.617-619; Auvray-Assayas, *Cicéron*, 56 (con remisión a *Tusc.* I,17); Aronadio, «L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del *Timeo*», 124, n. 37.

a insinuar en varios pasajes mediante las selecciones léxicas que hemos procurado mostrar en nuestra contribución<sup>89</sup>. En este sentido, nos parece lícito señalar en su pensamiento elementos precristianos, como a veces se ha hecho<sup>90</sup> y como ya apuntaron en su día los Padres o, mucho más tarde, Petrarca, con cuyo testimonio terminamos:

Ubi scilicet tantum illud ingenium de diis agens, ipsos sepe deos irridet ac despicit, non quidem serio (forte supplicium timens, quod ante adventum Sancti Spiritus ipsi etiam apostoli timuerunt), sed his quibus abundat iocis efficacissimis, quibus clarum fiat intelligentibus, de eo ipso quod tractandum assumpserat quid sentiret. Ut sortem suam sepe inter legendum miseratus, ipse mecum tacitus dolensque suspirem quod verum Deum vir ille non noverit. Paucis enim ante Cristi ortum annis obierat oculosque mors clauserat, heu! quibus e proximo noctis erratice ac tenebrarum finis et veritatis initium, vereque lucis aurora et iustitie sol instabat<sup>91</sup>.

Como señalaba el padre de los humanistas, Cicerón estuvo a punto de conocer —incluso por razones cronológicas— la filiación divina en sus últimas consecuencias (un *Deus incarnatus*). No llegó a conocer al *verum Deum*, pero sus juegos verbales (*iocis efficacissimi*) parecen dejar bastante claro aquello que realmente opinaba (*quid sentiret*) y que a él, a Petrarca, le parecía ya ‘casi’ cristiano.

89. Para la opinión contraria cf. L. Tarán, «Cicero's attitude towards stoicism and skepticism in the *De natura deorum*», en K.-L. Selig y R. Somerville (eds.), *Florilegium Columbianum. Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, New York 1987, 19 y 22: «Nor was he a theist», ni aceptaba «a personal relationship with the divine nature».

90. Así, de acuerdo con V. Guazzoni Foà, *I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana*, Milano 1970, 115, serían propiamente ciceronianos los conceptos de providencia individual, de inmortalidad del alma individual, de infusión del alma en el hombre por parte de la divinidad, de creación del hombre por el dios supremo y no por los dioses menores, de participación del hombre en la ley moral, trascendente, etcétera.

91. *De sui ipsius et multorum ignorantia* 58 (ed. Marsh).

## RELIGIÓN DE ISRAEL



## HIJAS DEL FARAÓN, ESPOSAS DE ISRAEL: UN EJEMPLO RABÍNICO DE FILIACIÓN<sup>1</sup>

*Lorena Miralles Maciá*

Universidad de Granada

Hace ya una década el prof. Miguel Pérez Fernández publicó en el primer volumen de esta colección —entonces naciente y hoy ya consolidada— un trabajo sobre «la filiación en los textos rabínicos»<sup>2</sup>. Es un honor tener la oportunidad de seguir la estela de alguien a quien aprecio, tanto por su valía académica como por su calidad humana, con una contribución también dedicada a las interpretaciones de los Sabios, los maestros judíos del periodo del Judaísmo Clásico<sup>3</sup>.

1. Quiero agradecer a los editores de este volumen su invitación a participar en él con esta contribución, así como su esfuerzo en la organización de las jornadas que fueron el germen de este trabajo. Este estudio ha sido posible gracias al apoyo del Proyecto de Investigación «Lengua y literatura del judaísmo clásico: rabínico y medieval» (FFI2013-43813-P) del Ministerio de Economía y Competitividad y del contrato de trabajo del «Programa Ramón y Cajal» (conv. 2012).

En este trabajo se ha optado por una transliteración sencilla de los términos hebreos y las obras y tratados rabínicos. Se prefiere la forma más común de los nombres propios o, ante varias posibilidades, la más cercana a su versión hebrea (excepto cuando se indique expresamente lo contrario). En los pasajes rabínicos que incluyan citas textuales bíblicas, éstas aparecerán entre comillas.

2. En J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch y M. Aroztegui Ensnaola (eds.), *Filiación I: Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 221-233. Allí se ocupaba fundamentalmente de la interpretación rabínica de «hijo/s de Dios» y de otros conceptos relacionados con esta idea.

3. Aunque en sentido amplio el periodo conocido como «judaísmo clásico» o «judaísmo rabínico» se enmarca entre el año 70 y el siglo XI (desde la destrucción del Segundo Templo hasta el ocaso de las academias rabínicas, véase G. Stemberger, *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*, Madrid 2011, 11-14), se prefiere atender a la datación de las grandes obras literarias: desde la compilación de la Misná (la Ley Oral) a la redacción del Talmud de Babilonia (ca. el año 200-el siglo VII, véase I. M. Gafni, «The Historical Background», en S. Shmuel Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, I, Filadelfia 1987, 1-2; o incluso entre el año 100 y el 600 aproximadamente (véase P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009, 175). Sobre el problema de la definición y datación del periodo véase L. Miralles Maciá, «Rabinismo y literatura rabínica: introducción», en G. Seijas (ed.), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Madrid 2014, 244.

El tema de este estudio se centra en el caso de las «hijas de Faraón» mencionadas en la Biblia y en la imagen que las tradiciones rabínicas nos han transmitido de ellas. A pesar de que estas hijas de Faraón experimentaron literariamente trayectorias vitales similares, los rabinos percibieron su vinculación con Israel y su Dios de distintas formas, según el papel que hubieran desempeñado en la historia de su pueblo de adopción.

Son tres los apartados que comprenden este estudio: 1) una introducción que nos ayudará a contextualizar el problema y a determinar el origen de la identificación de las llamadas «hijas del Faraón» en la Biblia; 2) un apartado dedicado a un ejemplo de «no filiación» con Israel, el caso de la hija del Faraón que contrajo matrimonio con el rey Salomón; y 3) otra sección sobre un ejemplo de «filiación», el de la hija del Faraón que salvó a Moisés de morir en las aguas.

## 1. Cuestiones introductorias

### 1.1. La «hija del Faraón» en los relatos bíblicos

El título «hija del Faraón» (בת פרעה) aparece en la Biblia en varios pasajes y se le atribuye a tres personajes distintos. Según la cronología tanájica, las figuras que detentan tal honor son las siguientes:

- a) la hija del Faraón que rescató a Moisés en el episodio del Nilo (*Ex* 2,5.7-9),
- b) la hija del Faraón «esposa de Méred» (*1 Chron* 4,18) y
- c) la princesa que tomó como esposa el rey Salomón (*1 Reg* 3,1; 9,24; 11,1; *2 Chron* 8,11).

Por tanto, nos encontramos con tres descendientes de estirpe faraónica en tres periodos diferentes de la historia bíblica: una «hija del Faraón» de tiempos de la esclavitud en Egipto, otra de época premonárquica<sup>4</sup> y una última durante la etapa de esplendor de la monarquía davídica<sup>5</sup>.

De las tres, únicamente se conoce el nombre de la mujer de Méred, Bityá<sup>6</sup>, de acuerdo con la lista genealógica de los descendientes de Judá de *1 Chron* 4,1-23, donde además está incluido su marido (v. 18). Según esta lista, Méred era hijo de Esdras (v. 17), que de alguna manera estaba relacionado con Caleb, el hijo de Yefuné (v. 15), uno de los dos exploradores que animó al pueblo a adentrarse en Canaán y por ello Dios

4. Steiner intentó probar que esta «hija del Faraón» casada con Méred fue un personaje histórico, véase R. C. Steiner, «Bittê-Yâ, daughter of Pharaoh [1 Chr 4,19], and Bint(i)-'Anat, daughter of Ramesses II», *Biblica* 79/3 (1998) 394-408.

5. Véase S. J. D. Cohen, «Solomon and the Daughter of Pharaoh: Inter-marriage, Conversion, and the Impurity of Women», *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 16-17 (1984-1985) 23-37; T. Davidovich, «Emphasizing the Daughter of Pharaoh», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 24/1 (2010) 71-40.

6. Para la transliteración de בתיה se prefiere Bityá en lugar de Bitia, forma más habitual en las versiones en castellano.

lo recompensó (*Num* 13-14)<sup>7</sup>. Si bien esta genealogía no está exenta de problemas textuales<sup>8</sup>, lo interesante en este caso es que el texto nos ha transmitido cómo se llamaba la princesa, ya que esta identificación dará lugar a un extraordinario desarrollo en los testimonios rabínicos.

## 1.2. Derás y filiación

La ausencia de datos y las aparentes inconsistencias que los pasajes bíblicos a menudo presentan han sido el detonante de numerosos fenómenos de carácter hermenéutico a lo largo de la historia y la transmisión del texto. Al igual que sucedió con otros grupos, a los rabinos no les bastó con conocer y enseñar dicho texto, sino que supieron aprovechar esta circunstancia para llevar a cabo una considerable actividad derásica (esto es, de explicación, interpretación o de comentario)<sup>9</sup>, que dio origen a nuevas tradiciones, entre las que contamos las relativas a los personajes bíblicos y su filiación. Al «rellenar» esas «lagunas» de los episodios bíblicos<sup>10</sup> no sólo explicaron el pasado de Israel, sino que plasmaron también sus creencias, preocupaciones y circunstancias.

Fruto de esta actualización de la historia bíblica es también la caracterización de los personajes que en ella intervinieron y la asunción de nuevos perfiles o facetas en sus dimensiones rabínicas. De hecho, las tradiciones de los Sabios acercaron al judaísmo<sup>11</sup> a aquellas figuras que habían favorecido a Israel y, del mismo modo, justificaron el rechazo de otras mediante la atribución de comportamientos erráticos desde el punto de vista judío (que a menudo arrastraron al pueblo a sufrir terribles consecuencias). De esta manera, surgió la necesidad de acotar dónde estaban las fronteras de la comunidad respecto a quien pertenecía a ella en el presente, pero también a quien había formado parte del pueblo en el pasado, en la historia bíblica. Así, junto al modelo de filiación «genealógica» (como el de la tradición bíblica de los descendientes de Jacob), se impuso también el modelo «del pacto», consistente en la aceptación de —en

7. Véase Steiner, «Daughter of Pharaoh», 402.

8. Véase, por ejemplo, G. N. Knoppers, «Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah», *Journal of Biblical Literature* 120/1 (2001) 17.

9. Entre la abundante bibliografía sobre el derás (*derash*) véase, por ejemplo, M. Pérez Fernández, «Literatura rabínica», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella 1996, 472-474; L. F. Girón, «Literatura derásica», *El Olivo* 17 (1992) 88.

10. En relación con el texto bíblico, Daniel Boyarin utiliza el término «gap» para referirse a cualquier elemento necesitado de una interpretación que ayude a alcanzar «una construcción coherente de la historia». Así, habla de «gap-filling» en alusión a lo que el lector había de suponer a fin de rellenar las lagunas de los pasajes bíblicos (D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington-Indianapolis 1994, 41).

11. Nótese el uso del término «judaísmo» y después «judío». No se trata de un anacronismo, ya que para los Sabios la religión del pueblo de Israel se interpreta a la luz de los valores rabínicos. De hecho, el gentilicio bíblico «hebreos» es a menudo entendido como «judíos»; véase el apartado 3.1.a.

palabras de Joshua Levinson— «un sistema de creencias institucionalizado»<sup>12</sup>. En este estudio veremos un ejemplo determinado por este último modelo, el de la hija del Faraón de *Ex* 2, que dista considerablemente de la concepción rabínica de la hija del Faraón desposada con Salomón (en Reyes). Sin embargo, antes de abordar las tradiciones sobre una y otra, es necesario conocer primero cuál es la base de la identificación rabínica de estas dos princesas egipcias.

### 1.3. Origen del nombre rabínico de «la hija del Faraón»

Pese a que la genealogía de Crónicas nos aporta pocos datos sobre quién fue la hija del Faraón, únicamente este pasaje la identifica por su nombre propio. Dice así *1 Chron* 4,17-18:

Hijos de Ezrá: Yéter, Méred, Éfer y Yalón. Y engendró a Miriam, Samay y Yisbá, padre de Estemoa. Y su mujer, Hayehudiyá (*ha-yehudiyá*, 'la judía'), dio a luz a Yéred, padre de Gedor, a Jéber, padre de Soco y a Yequitiel, padre de Zanóaj. Éstos son los hijos de Bityá, la hija del Faraón, que Méred tomó como esposa.

Además de escasas, las informaciones sobre esta «hija del Faraón» pueden dar lugar a confusión, sobre todo al considerar el nexo entre los dos versículos (el 17 y el 18). Por ello, surgen numerosos interrogantes al respecto: ¿a quién se refiere el texto con el verbo «engendró»?; ¿quién es Hayehudiyá?; ¿se trata de un gentilicio?; ¿quién es Bityá?; ¿qué vínculo se puede inferir entre ellas?; ¿son acaso el mismo personaje?<sup>13</sup> A partir de algunos testimonios rabínicos, que más adelante tendremos ocasión de analizar (en el apartado 3), se puede suponer que los Sabios manejaron un texto similar al Masorético, en el que esta identificación de Crónicas resultaba problemática. Sin embargo, dicha dificultad no sólo favoreció una importante labor interpretativa, sino que el nombre de Bityá quedó fuertemente ligado al título «hija del Faraón». Las otras dos princesas egipcias del texto bíblico —la salvadora de Moisés y la esposa de Salomón— perdieron así su anonimato en buena parte de los textos rabínicos que las mencionan (especialmente en el caso de la primera)<sup>14</sup>, siendo re-

12. J. Levinson, «Bodies and Bo(a)rders: Emerging Fictions of Identity in Late Antiquity», *Harvard Theological Review* 93 (2000) 344.

13. Basta comparar el Texto Masorético con la versión de la Septuaginta para observar el alcance de estas cuestiones: en el TM «y engendró» (והרהר) alude a un sujeto femenino que por el contexto podría ser Bityá, mientras que en LXX el sujeto es Yéter (καὶ ἐγέννησεν Ἰεθερ; ed. A. Rahlfs y R. Hanhart, *Septuaginta. Editio altera*, Stuttgart 2006, 760). Por otro lado, el nombre hebreo de Hayehudiyá aparece en LXX como Adia, eliminando el problema de su interpretación como gentilicio. En la edición del TM de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, sus editores K. Elliger y W. Rudolph sugieren en nota: «Y Méred tuvo dos mujeres: una egipcia y otra judía» (Stuttgart 1997); véase Knoppers, «The Genealogy of Judah», 21 n. 32.

14. Véase M. Pérez, C. Castillo, *Tradiciones populares judías y musulmanas. Adán – Abraham – Moisés*, Estella 2009, 144. Un estudio más extenso sobre este tema se puede consultar en

conocidas a menudo como «Bityá, la hija del Faraón». Igualmente sucedió con el nombre de Méred, al que se le dio una nueva identidad cuando el contexto lo requería<sup>15</sup>.

Las diferencias entre los datos de la Torá y los Profetas Anteriores así como lo que nos cuentan las Crónicas avivaron la necesidad de ofrecer una explicación coherente que diera solución a las posibles discrepancias<sup>16</sup>. De hecho, acerca de *1 Chron* 4,18 se han transmitido opiniones sobre el valor del texto que van en esta línea: «El libro de Crónicas fue entregado sólo para ser interpretado» (*LvR* 1,3)<sup>17</sup>; es decir, para «hacer detrás». Las adiciones rabínicas a la trama bíblica ayudaron a construir la identidad de los dos personajes que asumieron el mismo nombre a partir de la información del versículo<sup>18</sup>. Sin embargo, desde la óptica rabínica, sus roles en la historia de Israel fueron totalmente opuestos: la concepción positiva de la Bityá de Moisés se encuentra a la altura de su extraordinario gesto al rescatar al niño; en cambio, la imagen negativa de la mujer de Salomón está condicionada por su práctica de la idolatría. Estas circunstancias determinaron respectivamente su verdadera filiación o no con el pueblo de Israel.

## 2. Un ejemplo de «no filiación»

Si bien el objeto de estudio de este volumen es el tema de la «filiación», merece la pena dedicarle un apartado al caso de la hija del Faraón que Salomón tomó como esposa. Se trata de un ejemplo donde el personaje no es percibido, según las tradiciones de los Sabios, como parte integrante del pueblo de Israel a pesar de su matrimonio. La razón de ocuparnos de esta figura no es sólo que comparte el título honorífico con la madre adoptiva de Moisés de *Ex* 2 e incluso el nombre (mencionado en algunos testimonios), sino que su tratamiento literario servirá para poner de manifiesto que los rabinos pudieron interpretar los vínculos de filiación de los personajes bíblicos que emparentaron con Israel a la luz de su aceptación o rechazo de un determinado sistema de creencias.

L. Miralles Maciá, «Judaizing a Gentile Biblical Character through Fictive Biographical Reports: The Case of Bityah, Pharaoh's Daughter, Moses' Mother, According to Rabbinic Interpretations», en C. Cordoni, G. Langer (eds.), *Narratology, Hermeneutics, and Midrash*, Wien 2014, 148-151. Véase también la bibliografía allí citada.

15. Véase su caso en el apartado 3.1.b.

16. Según Isaac Kalimi este fenómeno es una «excellent opportunity for midrashic expounding»; I. Kalimi, «Biblical Text in Rabbinic Context: The Book of Chronicles in the Mishnah, Talmud and Midrash», en L. Teugels, R. Ulmer (eds.), *Midrash and the Exegetical Mind. Proceedings of the 2008 and 2009 SBL Midrash Sessions*, Piscataway 2010, 28.

17. En el Talmud se dice sobre este pasaje: «Todas tus palabras son una y sabemos cómo interpretarlas»; es decir, todos los nombres de la lista genealógica de *1 Chron* 4,18 se refieren a Moisés (*b. Meguilá* 13a).

18. Chaim Milikowsky explica estas «ficciones» mediante el uso platónico de la expresión «creative mythology»; C. Milikowsky, «Midrash as Fiction and Midrash as History: What Did the Rabbis Mean?», en J.-A. A. Brant, C. W. Hendrick, C. Shea (eds.), *Ancient Fiction. The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*, Atlanta 2005, 127.

## 2.1. El contexto bíblico

Los relatos sobre la monarquía salomónica transmitidos en el primer libro de los Reyes describen un periodo de gran esplendor para Israel. Esta época, que pasaría a la posteridad como un tiempo idílico, se caracterizó por la sabiduría y los logros de su rey, que consiguió centralizar el culto en Jerusalén e impulsar una red de alianzas comerciales y diplomáticas con los pueblos del entorno, permitiéndole al reino disfrutar de un periodo de paz y bonanza económica. Sin embargo, la narración está también salpicada de claroscuros. En contraste con el ingente proyecto de construcción del Templo en honor a su Dios (*1 Reg* 6) y la fastuosa dedicación del edificio (*1 Reg* 8)<sup>19</sup>, se observa una sorprendente permisividad por parte de Salomón con las costumbres idólatras de sus mujeres, entre las que se encuentra la hija del Faraón<sup>20</sup>:

Además de la hija del Faraón, el rey Salomón amó a muchas mujeres extranjeras... de entre las naciones de las que había dicho el Señor a los israelitas: «No os mezcléis con ellas ni ellas se mezclen con vosotros, pues harán inclinarse vuestro corazón tras sus dioses». Pero Salomón se unió a ellas por amor (*1 Reg* 11,1-2).

Según el pasaje, las uniones de Salomón con extranjeras no representaron un problema por tratarse en sí de matrimonios mixtos<sup>21</sup>, sino por el hecho de que las mujeres rindieran culto a sus dioses<sup>22</sup>, arrastrando al propio rey hacia ellos<sup>23</sup>. De hecho, este relato de Reyes nos informa a continuación de que Salomón aceptó y practicó estos ritos, desencadenando la revuelta de Jeroboán y la posterior aparición de los dos reinos, Israel y Judá (*1 Reg* 12). Por tanto, aunque la princesa egipcia se uniera al rey de Israel, el texto evidencia no sólo que la hija del Faraón no aceptó el sistema de creencias de su nuevo pueblo, sino que además tuvo una importante responsabilidad en la actitud idólatra de su marido, que condujo al ocaso de gran reino davídico.

19. También en *2 Chron* 3; 6-7.

20. Otros textos que la mencionan son *1 Reg* 3,9; 7,8; 9,16.24; *2 Chron* 8,11; véase Cohen, «Solomon and the Daughter of Pharaoh», 23-37; T. Davidovich, «Emphasizing the Daughter of Pharaoh», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 24/1 (2010) 71-84. Sobre la casa del Faraón véase A. Lemaire, «Salomon et la fille de Pharaon: Un problème d'interprétation historique», en A. M. Maeir y P. de Miroschedji (eds.), *I will Speak the Riddles of Ancient Times. Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, II, Winona Lake 2006, 699-710.

21. Éstos reportaron incluso interesantes beneficios (*1 Reg* 9,16). Fue a la vuelta del Exilio cuando la situación legal se radicalizó y los matrimonios se prohibieron (*Esd* 9-10; *Neh* 13,23ss.).

22. Véase Cohen, «Solomon and the Daughter of Pharaoh», 24ss.

23. En contra de lo que prescribe la Torá (*Ex* 20,3; 34,14; *Dt* 6,14).

## 2.2. La interpretación rabínica

La idolatría de Salomón, fomentada por sus uniones con extranjeras, se percibió muy pronto como una faceta negativa de este rey, con una importante repercusión para el devenir de su pueblo<sup>24</sup>; en este sentido, fue considerado de especial relevancia su matrimonio con la hija del Faraón de Egipto<sup>25</sup>. Por su parte, en el periodo rabínico los Sabios encontraron buenas razones para justificar su animadversión hacia la princesa egipcia. De hecho, en una tradición se dice que fue la mujer que más amó Salomón de entre todas las extranjeras —siendo así mencionada específicamente en el relato— y por ello fue la que lo empujó más al pecado (*Sifre Deuteronomio* 52).

Las secuelas de este enlace tuvieron un interesante desarrollo en las interpretaciones rabínicas, ya que el episodio se puso en relación con otros acontecimientos significativos para Israel, como la propia historia del Templo de Jerusalén. No es posible tratar todos los testimonios al respecto, pero entre ellos se quiere destacar a modo ilustrativo la magnífica descripción de *Levítico Rabbá* sobre la noche de bodas de Salomón y la hija del Faraón (12,5), con paralelos en otras obras (como *Números Rabbá* 10,4)<sup>26</sup>, donde se pone de manifiesto la influencia negativa de esta figura<sup>27</sup>. Además, en la mayoría de manuscritos que han recogido el pasaje se menciona el nombre de la princesa, Bityá<sup>28</sup>:

Dijo R. Yudán: —Durante los siete años en los que Salomón estuvo edificando el Templo no bebió vino; [en cambio,] cuando hubo edificado el Templo y tomado [como esposa] a Bityá, la hija del Faraón, en esa misma noche bebió vino. Tuvieron lugar entonces dos festejos: uno [para celebrar] el júbilo por la edificación del Templo y el otro, el júbilo por la hija del Faraón. Dijo el Santo, Bendito Sea: «¿De quién [lo] aceptaré, de éstos o de aquéllos?» En aquel instante le vino a la mente [la idea] de destruirlo (el Templo) [...].

Dijo R. Junya: —Ochenta clases de danzas bailó la hija del Faraón aquella noche. R. Yisjaq ben Eleazar dijo: —Trescientas clases de danzas bailó la hija del Faraón aquella noche.

24. Precisamente el pecado de Salomón se utiliza como un argumento para justificar la prohibición de los matrimonios mixtos en el periodo postexílico: «¿Acaso no pecó por ello Salomón, el rey de Israel?» (*Neb* 13,26).

25. Flavio Josefo (siglo I) en sus *Antigüedades de los judíos* subraya la influencia que ejercieron, mencionando entre ellas el caso de la hija del Faraón (VIII,7,5 § 191-94).

26. En menor medida también en el *Midrás* a Proverbios 31.

27. El pasaje completo de *LvR* 12,5 se puede consultar en L. Miralles Maciá, «Salomón, la hija del Faraón y la dedicación del Templo de Jerusalén. La versión de *Levítico Rabbá* 12,5», en A. Quiroga (ed.), *Hierà kai lógoi. Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza 2011, 13-31.

28. Véase la edición sinóptica de C. Milikowsky y M. Schlüter alojada en la página de la Universidad de Bar Ilan, url: <http://www.biu.ac.il/JS/midrash/VR/editionData.htm>. Llama la atención, sin embargo, que Mordecai Margulies no lo recogiera en el texto principal de su edición (*Midrash Wayyikra Rabbah. A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*, New York 1993; repr. Jerusalem 1953-1960).

Salomón estuvo durmiendo hasta la hora cuarta del día<sup>29</sup>, mientras las llaves del Templo yacían debajo de su cabeza. Esto es lo que se nos ha transmitido (en la Misná): «El sacrificio diario de la mañana se ofrece a la cuarta hora<sup>30</sup>». ¿Cómo [es posible]? (La hija del Faraón) le hizo como una especie de palio, le puso estrellas y planetas y lo extendió por encima de él. Cuando (Salomón) se quiso levantar, los vio y creyó que todavía era de noche y durmió hasta la cuarta hora. Entró su madre (Betsabé) y lo reprendió. No obstante, hay quien dice que entró Jeroboán ben Nabat y lo reprendió<sup>31</sup>.

Aunque el contexto en el que se ha transmitido el pasaje se ocupa de los efectos perniciosos de la ingesta del vino<sup>32</sup>, se apunta como causa de la futura destrucción del Templo al matrimonio de Salomón con Bityá durante la víspera de la dedicación del edificio<sup>33</sup>. El texto no especifica si se trata únicamente del recinto salomónico o del complejo en cualquiera de sus estadios posteriores. De hecho, si consideramos otras tradiciones, se puede pensar incluso en que en el imaginario rabínico esta unión provocó también la pérdida del Segundo Templo a manos romanas (¡en el año 70!): en algunos textos se dice que este matrimonio dio lugar a la aparición de Roma, ya que cuando Salomón la tomó por esposa, bajó Gabriel o Miguel (según las versiones) y plantó una caña de la que surgió dicha ciudad<sup>34</sup>. Sin embargo, independientemente de hasta dónde alcanzaran las consecuencias de esta unión, en *LvR* esta es representada como la responsable —o si se prefiere, corresponsable— de que el rey no acudiera a la cita a tiempo y del malogrado destino del Templo.

¿Fue sólo la tardanza del rey la única razón para que el matrimonio se convirtiera en la fuente de tanta desgracia? Por lo que nos cuenta el texto, Bityá fue dotada de encantos e ingenio suficientes como para hacer traspasar a su esposo y mantenerlo en el lecho al día siguiente, pero también se esgrime un argumento más: en la mención de las danzas se puede intuir el culto a los dioses extranjeros, al que se vio empujado Salomón desde el mismo momento de sus esponsales. El componente idolátrico se muestra con mayor claridad en la versión de *Números Rabbá* 10,4, donde la princesa le va explicando a su marido en honor de qué divinidad se toca cada uno de los instrumentos musicales que van sonando<sup>35</sup>. Por con-

29. Según la Misná, los reyes tenían la costumbre de levantarse a la hora tercia (*Berakot* 1,2).

30. En *Eduyyot* 6,1. Sobre el sacrificio diario (*tamid*) véase *Num* 28,3.

31. Véase el episodio de *1 Reg* 11,26ss., en el que Jeroboán se alza contra Salomón.

32. El capítulo 12 de *LvR* está dedicado, en efecto, al comentario de *Lev* 10,9: «No beberás vino ni licor...».

33. Sobre el cambio de actitud de Dios en relación a dicha boda véase *b. Niddá* 70b; *Seder Olam Rabbá* 15 (aquí los esponsales coinciden con el comienzo de la construcción del Templo en lugar del día de su dedicación; véase el pasaje completo en L. F. Girón, *Seder Olam Rabbah. El gran orden del universo*, Estella 1996, 76-77).

34. Cf. *b. Shabbat* 56b; *b. Sanedrín* 21b; *j. Abodá Zará* 1,2 39c; *Cantar Rabbá* 1,4.

35. También en *b. Shabbat* 56b.

siguiente, la práctica de estos ritos supone desde el punto de vista rabínico la no aceptación del sistema de creencias de Israel, lo que la deja fuera de cualquier mecanismo de filiación con el pueblo judío<sup>36</sup>.

### 3. *Un ejemplo de filiación*

Y bajó la hija del Faraón a lavarse en el río; mientras sus doncellas marchaban por la orilla del río, vio el canasto entre los juncos y envió a su sierva a tomarlo. Cuando lo abrió, vio al niño, que estaba llorando. Llena de compasión por él, exclamó: «Este es un niño de los hebreos». Entonces la hermana del niño dijo a la hija del faraón: «¿Quieres que te llame a una nodriza de las hebreas para que te críe a este niño?». «Ve» —respondió la hija del faraón. La joven fue y llamó a la madre del niño, a la que dijo la hija del faraón: «Llévate a este niño y críamelo; yo te lo pagaré». La mujer tomó al niño y lo crió. Y cuando el niño creció, se lo entregó a la hija del faraón, la cual lo crió como hijo suyo y le puso por nombre Moisés, diciendo: «Porque de las aguas lo saqué» (*Ex* 2,5-10).

Este relato sobre la salvación de Moisés despertó numerosos interrogantes a los que las lecturas posteriores se esforzaron en responder mediante sus interpretaciones y recreaciones de la escena. Cuestiones como quién rescató al niño, cómo se hizo ese rescate, por qué razón se apiadó una princesa egipcia de él, cómo supo que era un niño de los hebreos, etc.<sup>37</sup> se convirtieron en temas recurrentes a la hora de ‘completar las lagunas’ del texto de acuerdo con unas determinadas inquietudes, preocupaciones y convicciones. La trascendencia de este episodio y la necesidad de justificar las actitudes de los personajes llevaron a los rabinos a preguntarse por la relación de la hija del Faraón y el niño Moisés, así como por la vinculación de ésta con el pueblo de Israel.

En la literatura de los Sabios se localizan tradiciones sobre la princesa acerca de su persona, sus creencias y sobre otros aspectos importantes de su identidad rabínica. Estos materiales se encuentran recogidos sobre todo en los comentarios donde predomina el género narrativo, la *hagadá*<sup>38</sup>; en ellos los rabinos suelen referirse a la princesa con el nombre de Bityá, a partir de la asociación del título «hija del Faraón» con la información de la lista genealógica de *1 Chron* 4,18<sup>39</sup>.

36. En un testimonio el propio matrimonio, formalizado incluso mediante un proceso de conversión de la hija del Faraón, llega a ser cuestionado desde el punto de vista legal (*b. Yebamot* 76ab); véase Cohen, «Solomon and the Daughter of Pharaoh», 31-32.

37. J. T. A. G. M. van Ruiten, «The Birth of Moses in Egypt according to the “Book of Jubilees” (Jub. 47.1-9)», en A. Hilhorst, G. H. van Kooten (eds.), *Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic. Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Leiden 2006, 47-48; R. Ulmer, *Egyptian Cultural Icons in Midrash*, Berlin-New York 2009, 297.

38. Se han transmitido sobre todo en los *midrasim* *hagádicos* (comentarios bíblicos fundamentalmente narrativos) y en el Talmud de Babilonia, con predominio de las interpretaciones de los maestros amoráitas de Palestina, siglos III-IV.

39. *LvR* 1,3; *b. Meguilá* 13a. La identificación del nombre con este personaje fue tal que en

El interés en perfilar algunos rasgos del personaje que explicaran, entre otras características, su instinto maternal hacia Moisés no fue exclusivo de los círculos rabínicos. Ya en tiempos del Segundo Templo algunos autores (Ezequiel el Tragediógrafo, Artapano, Filón de Alejandría y Flavio Josefo) ofrecieron en sus obras una semblanza mucho más detallada de la «hija del Faraón». Estos escritores judeo-helenísticos contaron la infancia de Moisés en diferentes géneros literarios<sup>40</sup>, incorporando innovaciones a la trama<sup>41</sup> tales como el nombre de la princesa<sup>42</sup>, la razón de que bajara a bañarse en el río<sup>43</sup>, sus condiciones físicas<sup>44</sup>, su estado mental<sup>45</sup>, el modo en que lo rescató<sup>46</sup>, etc. Obviamente no se puede hablar de una influencia directa de estas versiones en las tradiciones rabínicas, pero son una buena muestra de la necesidad que surgió en el judaísmo de dar respuesta a las 'lagunas' de este episodio tan relevante para su pasado bíblico<sup>47</sup>.

Las interpretaciones rabínicas que nos han llegado no consisten en una versión oficial, que se inserta en un relato cronológico de los hechos transmitidos en una obra o capítulo dedicado a Moisés (como sucede con los autores judeo-helenísticos), sino que se encuentran en varios pasajes del corpus donde las referencias a la princesa se traen a colación de un argumento (para iluminar un caso, un versículo, una opinión..., según es habitual en esta literatura). Por tanto, no podemos hablar de una biografía rabínica de esta hija del Faraón, sino de tradiciones acerca de algunas facetas de su perfil que se atribuyen a diferentes maestros de distintas épocas, donde a menudo es identificada con el nombre de Bityá.

Como en esta breve contribución no es posible tratar todos y cada uno de los testimonios rabínicos que la mencionan<sup>48</sup>, daremos prioridad

un pasaje del Talmud se cuenta que al amora Mar Ukba le escribieron dirigiéndose a él con este encabezado: «A aquel cuyo lustre es como el del hijo de Bityá, Shalom»; es decir, «a aquel cuya sabiduría es como la de Moisés, Shalom» (*b. Sanedrín* 31b).

40. E. S. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greek and Romans*, Cambridge 2002, 182.

41. Véase EZEQUIEL EL TRAGEDIÓGRAFO, *Exagógē*, y ARTAPANO, *Sobre los judíos* (en CLEMEN-TE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I,23 y Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica* IX,27-28), FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés* I,4-5 §§ 12-19 y FLAVIO JOSEFO, *AJ* II,5-9 §§ 224-236. Para un comentario de estos pasajes véase Miralles Maciá, «Judaizing a Gentile Biblical Character», 152-156.

42. Merris según Artapano y Termutis según Josefo (un nombre similar al que le da *Jubileos* 47,5: Tarmut).

43. Según Ezequiel y Filón para hacer abluciones, ¿siguiendo quizás algún tipo de ritual de purificación?

44. Era estéril según Artapano. La misma idea se puede desprender del relato de Filón y Josefo.

45. Según Filón, la falta de heredero la tenía sumida en una depresión.

46. Ezequiel dice que fue ella misma (y no su criada) quien lo rescató.

47. Sobre la interpretación judeo-helenística y el surgimiento del Midrás, véase la opinión de F. Siegert, «Hellenistic Jewish Midrash, I: Beginnings», en J. Neusner, A. J. Avery-Peck (eds.), *Encyclopedia of Midrash* I, Leiden-Boston 2005, 199; S. D. Fraade, *Legal Fictions. Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectaricians and Sages*, Leiden-Boston 2011, 403.

48. Para un estudio de las distintas facetas de su perfil, véase Miralles Maciá, «Judaizing a Gentile Biblical Character», 157-174 y la bibliografía allí citada.

a aquellos donde se establece una relación entre la princesa egipcia y el pueblo de Israel, bien por un vínculo familiar basado en una explicación derásica o bien mediante la aceptación por parte de ésta del sistema de creencias judías. Hemos de tener en cuenta además que a veces se producen ambas situaciones.

### 3.1. Vínculos familiares de la princesa con el pueblo de Israel

En los textos rabínicos se han transmitido dos tradiciones acerca de los lazos familiares de la hija del Faraón con figuras destacadas del pueblo de Israel, Moisés y Méred (identificado con Caleb), que se interpretan a la luz de la combinación del episodio de *Ex 2* y las noticias genealógicas de *1 Chron 4,18*.

#### a) Hija del Faraón, madre de Moisés

Mientras que en la versión de *Ex 2* la hija del Faraón asume el papel de madre adoptiva de Moisés, los rabinos fueron más allá al contrastar el episodio con la información de *1 Chron*. La dificultad para determinar si Hayehudiyá («la judía») y Bityá fueron consideradas la misma persona o, en cambio, dos figuras distintas, dio rienda suelta a la aparición de diversas opiniones.

Por ejemplo, en el ya mencionado pasaje de *Levítico Rabbá 1,3* se dice que Hayehudiyá (*1 Chron 4,18*) es Yokébed. De hecho, con este nombre es registrada en la genealogía de *Ex 6* (v. 20) y en el censo de los levitas de *Num 26* (v. 59). A pesar de pertenecer a la tribu de Leví, Yokébed es reconocida como «la judía» (*ba-yehudiyá*) «porque instituyó a los ‘judíos’ (*yehudim*) en el mundo». El apelativo responde aquí a un gentilicio, de modo que los *yehudim* son los «judíos» de religión (y no sólo los miembros de la tribu de Judá). Yokébed se convierte así en la madre del pueblo judío. Pero ¿qué papel desempeña entonces Bityá respecto a Moisés? La respuesta se encuentra al final de la discusión midrásica de *LvR 3,1*. En relación con «Estos son los hijos de Bityá» (*1 Chron 4,18*), se dice que trató al niño como si fuera su propio hijo y por esta razón Moisés llevó el nombre que ella le dio:

Le dijo el Santo, Bendito Sea, a Moisés: «¡[Por] tu vida!, de entre todos los nombres con los que te han llamado sólo te llamaré con el nombre con el que lo hizo Bityá, la hija del Faraón: “Y le dio el nombre de ‘Moisés’ (*Ex 2,10*)”. [Por eso,] «Llamó Yhwh a Moisés».

En consecuencia, dos personajes asumen el papel de madre de Moisés, Yokébed como la madre biológica y Bityá como la adoptiva. Sin embargo, de la predilección divina por el nombre que le otorgó la hija del Faraón se deduce que para la mentalidad rabínica predominan los de-

rechos de Bityá como tutora sobre los intereses de la madre biológica. En esta línea interpretativa se enmarca también un pasaje del *Talmud de Babilonia* al afirmar que «Yokébed lo dio a luz (יָלְדָה), pero Bityá lo crio (גִּידְלָהּ), por eso se le llama por su nombre (= Moisés)» (*Sanedrín* 19b).

Otra opinión, en cambio, refiere el nombre de *hayedudiyá* a la hija del Faraón, y no a Yokébed!, debido a la especial relación que se establece entre la princesa y Moisés. Así lo explica un texto transmitido en el Talmud, en *Meguilá* 13a, en el que el cuidado del niño se equipara a la situación de haberlo llevado en el vientre<sup>49</sup>:

«¿Dio a luz?», ino lo crio más bien! [El Texto] te enseña que quien ‘cría’ (הַגִּדְלָהּ) un huérfano o una huérfana en su casa, la Escritura lo considera ‘como si lo hubiera dado a luz’ (כְּאִילוּ יָלְדָהּ).

A pesar de la tensión entre las dos posiciones, ambas están motivadas por la preocupación de explicar mediante un vínculo filial la reacción y el trato de Bityá con Moisés, y de concederle a ésta un lugar predominante en la vida del niño y del pueblo judío<sup>50</sup>.

#### b) Hija del Faraón, esposa de Caleb

Una de las tradiciones rabínicas sobre la hija del Faraón ilustra de qué modo disfrutó de un vínculo familiar con el pueblo de Israel a través de su matrimonio con Caleb. La base interpretativa que justifica este nexo se encuentra en la idea de que «el libro de Crónicas fue entregado sólo para ser interpretado» (*LvR* 1,3). Así la información contenida en *1 Chron* 4,18 se relaciona con los episodios de *Ex* 2 y *Num* 13, identificando a Bityá con la princesa y a Caleb con Méred (o más bien con *mered*). Este nombre propio en la versión bíblica es entendido como un apelativo para Caleb, un personaje de la etapa del desierto. La tradición se ha transmitido en un texto midrásico (*LvR* 1,3) y en dos versiones del *Talmud de Babilonia* (*Meguilá* 13a y *Sanedrín* 19b), atribuidas a autoridades amoraitas de Palestina. El pasaje de Levítico Rabbá refiere dos opiniones que sostienen la afirmación de que *mered* es Caleb:

«Éstos son los hijos de Bityá, que Méred tomó como esposa» (*1 Chron* 4,18) [significa que] éste (Méred) es Caleb.

R. Abba bar Kahana y R. Yehudá Bar Simón [difieren]. Abba bar Kahana dijo: —(Caleb) ‘se rebeló’ (*marad*) contra la recomendación de los espías y ésta (Bityá) ‘se rebeló’ (*mardá*) contra la recomendación de su padre. ¡Que venga ‘el que se rebela’ (*mored*) a tomar [como esposa] a ‘la que se rebela’ (*moredet*).

49. Este rasgo ya aparece como parte de la caracterización del personaje en las versiones de los autores del Segundo Templo; véase n. 41.

50. El tema continuó interesando posteriormente según revela un midrás tardío, *Éxodo Rabbá* 1,30, en su comentario a *Ex* 2,14.

R. Yehudá bar Simón [dijo]: —Éste (Caleb) ‘salvó’ (*hitsil*) al rebaño y ésta (Bityá) ‘salvó’ (*hitsilá*) al pastor. ¡Que venga ‘el que salvó’ al rebaño a tomar a ‘la que salvó’ al pastor!

El primer argumento, en boca de R. Abba bar Kahana, consiste en leer *m-r-d* como un verbo (*marad*), entendiendo que Caleb-*mered* se «rebeló» contra la opinión del resto de espías que aconsejaron no entrar en Canaán después de la marcha por el desierto (*Num* 13)<sup>51</sup>. De la misma manera, Bityá se «rebeló» (*mardá*) contra el mandato de su padre, el Faraón, de asesinar a los niños de los hebreos<sup>52</sup>. En la segunda opinión, la de R. Yehudá bar Simón, se apela al hecho de que Caleb «salvó» al pueblo (= «el rebaño») de la ira divina (*Num* 13-14) y Bityá a Moisés (= «el pastor») de una muerte segura (*Ex* 2). En ambos casos los dos personajes quedan unidos gracias a que su actitud los condujo a cumplir el plan divino y a asegurar el futuro de Israel.

En la versión talmúdica de Meguilá se añan incluso los dos mecanismos de filiación, ya que en la lectura de *m-r-d* como verbo se dice que Bityá se «rebeló contra los ídolos de la casa de su padre»<sup>53</sup>; esto es, no sólo se emparenta con Israel mediante un matrimonio, sino que rechaza las prácticas idolátricas egipcias. ¿Se acerca entonces al Dios de Israel?

### 3.2. Afeción por el judaísmo

Además de la conexión familiar de la hija del Faraón con Israel mediante lazos maternos y conyugales, los testimonios rabínicos contemplan también otra forma de filiación con este pueblo que depende de la aceptación de su sistema de creencias. La literatura de los Sabios alude a las formas en que los miembros de otras naciones manifestaron su afeción por el judaísmo: la mera admiración por algún aspecto de esta religión o su divinidad, el beneficio a un judío, la práctica de algunos de sus rituales, la veneración de su Dios o el rechazo de los dioses paganos, o bien el paso decisivo: la conversión<sup>54</sup>. Precisamente algunas tradiciones sobre la princesa egipcia muestran su simpatía —en distinto grado— hacia el judaísmo, canalizándola a través de su gesto con Moisés.

#### a) Predisposición al rescate de Moisés

Desde la perspectiva rabínica, el acto salvífico de la hija del Faraón con Moisés (*Ex* 2) ha de entenderse como una declaración de intenciones hacia el judaísmo. De hecho, su propia implicación en cómo Moisés se libra

51. Véase este argumento también en *b. Sotá* 11b, pero en relación con el nombre de Yefuné.

52. Véase Targum a *1 Chron* 4,18.

53. Véase *Tanjuma Shemot* 7.

54. S. J. D. Cohen, «Crossing the Boundary and Becoming a Jew», *Harvard Theological Review* 82 (1989) 14-15.

de morir ahogado es una cuestión debatida en los textos. Con la versión bíblica, en la que la princesa ordena a su criada que tome el cesto, convive una segunda interpretación de la escena donde es ella misma quien alarga su mano para agarrar al niño<sup>55</sup>. Así, en un pasaje talmúdico, *Sotá* 12b, podemos encontrar las dos posturas en la discusión atribuida a R. Yehudá y R. Nejemyá, que explican *Ex* 2,5<sup>56</sup>:

[Acerca de] «Y envió a ‘su sierva’ (המא) a tomarlo» (*Ex* 2,5), R. Yehudá y R. Nejemyá [difieren]. Uno dijo: ‘Su mano’ (*ammá*) y el otro dijo: ‘Su sierva’ (*amá*). Quien dijo ‘su mano’, es porque está escrito *ammátá*, mientras que quien dijo ‘su sierva’, es porque no está escrito *yadá* (‘su mano’). En [opinión de] quien dijo ‘su sierva’, se argumentó: «¡Llegó Gabriel y las abatió por tierra! Éste le dejó una [sierva], porque no es propio de la hija de un rey quedarse sola». En cambio, en [opinión de] quien dijo ‘su mano’, la Escritura [debería decir] *yadá*. Esto nos enseña que (su mano) ‘se alargó’, según ha dicho un maestro: «Así lo encontrarás tanto con la mano de la hija del Faraón como con los dientes de los malvados...».

La base de las interpretaciones reside en la lectura de המא como ‘sierva’ (*amá*) o como ‘mano’ (*ammá*). Para R. Nejemyá el argumento se apoya en que, cuando sus esclavas la reprobaron, Gabriel las mató a todas con excepción de una sola *amá* que fue a por el niño. Por el contrario, R. Yehudá considera que al no utilizar el término *yadá*, el más común para ‘mano’, se trata de un alargamiento exagerado de su *ammá*<sup>57</sup>. A pesar de las diferencias, ambos casos se caracterizan por conectar a la princesa con un hecho extraordinario que se mide por una mayor participación de su persona en la trama y una postura clara a favor del rescate de Moisés (con la ayuda de Gabriel o del milagro de su brazo).

En otra tradición, donde la hija del Faraón es llamada Bityá en los principales testimonios que la recogen, el rescate de Moisés es percibido como un gesto de reciprocidad por preservar la vida de la princesa

55. Ya en la *Exagógé* de Ezequiel el propio Moisés dice que fue ella quien, al verlo, lo tomó. La idea, por tanto, no es nueva en el judaísmo, pero sí la forma en la que los rabinos explican esta salvación.

56. Otra versión en *Éxodo Rabbá* 1,23.

57. Véase también *Tanjuma Shemot* 7. En la versión del *Targum Pseudo-Jonatán* aparece directamente el vocablo arameo *garmida*, ‘mano’ (A. Díez Macho [ed.], *Biblia Polyglotta Matritensis IV. Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan eiusque hispanica versio. Exodus*, Madrid 1980, 7) y en *Pirqé* de R. Eliézer el hebreo *yad* (§ 47 en M. Higger [ed.], «Pirqé Rabbi Eliezer», *Horeb* 8 [1944] 82-119; § 48 en la edición de Varsovia 1852). Según parece, esta interpretación podría estar conectada con una de las escenas representadas en el muro occidental de la sinagoga de Dura Europos (Siria, siglo III); allí se puede ver una imagen de la princesa salvando a Moisés donde ella misma está sosteniéndolo con un brazo más largo que el otro; véase Miralles Maciá, «Judaizing a Gentile Biblical Character», 168-169 y la bibliografía citada en nota. Sobre esta escena véase S. Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge 2005, 172-183; K. Weitzmann, H. L. Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, Washington DC 1990, 29 n.º 192; Ulmer, *Egyptian Cultural Icons*, fig. 35.

durante la última plaga de Egipto (*Ex* 11-12). La interpretación rabínica entiende que también las primogénitas estaban incluidas; entre ellas, la hija del Faraón<sup>58</sup>. De este modo lo transmite *Pesiqta* de Rab Kahana 7,7 en boca del amora R. Abún, quien remite la opinión a su vez a R. Yehudá ben Pazzi<sup>59</sup>:

Bityá, la hija del Faraón, era primogénita. Entonces, ¿por qué mérito se salvó? Mediante la oración de Moisés, según está escrito: «Vio ‘que [el] buen [niño]’ (*ki-tob*) era su provecho: por la ‘noche’ no se apagó su lámpara» (*Prov* 31,18). Está escrito *layil* según es costumbre decir: «Es ‘noche’ (*layil*) de guardar para Yhwh» (*Ex* 12,42).

La versión rabínica se sustenta, en primer lugar, en considerar el término ‘primogénito’ (*Ex* 11,5; 12,12.29) como un genérico que engloba al conjunto (no como una forma masculina referida sólo a los varones/machos); en segundo, en el nexo que se establece entre los versículos de Proverbios y Éxodo, y en la lectura que de ellos se hace. Ésta consiste en aplicar *Prov* 31,18 al caso de Bityá<sup>60</sup>, entender la expresión *ki-tob* como un apelativo de Moisés<sup>61</sup>, relacionar el versículo con la noche de la plaga (*Ex* 12,42) mediante el uso de *layil*<sup>62</sup> e interpretar la imagen de la lámpara prendida como una metáfora para indicar que su vida no terminó. En definitiva, esta tradición hace consciente a la princesa de una retribución por el rescate del Moisés, predisponiéndola a ello, pero además la deja fuera del ámbito de influencia de la plaga; esto es, del pueblo egipcio. ¿Acaso ha evitado la tragedia al librarse de su «egipcianidad»?

#### b) Acercamiento al judaísmo

Además de su buena disposición para salvar a Moisés, la literatura rabínica nos ha transmitido otras tradiciones sobre la princesa que se pueden entender en clave de acercamiento al judaísmo (e incluso de proselitismo). Emparentar con Israel mediante la aceptación de su sistema de creencias, en mayor o menor medida, fue otro rasgo que caracterizó el perfil rabínico de esta figura bíblica. Es importante señalar que, como es de esperar, los testimonios no describen un proceso de conversión detallado de la hija del Faraón, pero apuntan a que el baño podría estar relacionado con un deseo de entrar en contacto con judaísmo<sup>63</sup>.

58. Véase L. H. Feldman, «The Plague of the First-Born Egyptians in Rabbinic Tradition, Philo, Pseudo-Philo, and Josephus», *Revue Biblique* 109/3 (2002) 405.

59. Con paralelos textuales en *Pesiqta Rabbati* 17 y *Midrás a Salmos* (Buber) 136,6. Una versión más elaborada, aunque tardía, se encuentra en *Éxodo Rabbá* 18,3.

60. En el contexto bíblico pertenece a la descripción de la mujer ideal (*Prov* 31,10-31).

61. En el contexto bíblico: «Que era bueno». En la traducción se ha sobreentendido «niño» para facilitar su comprensión.

62. En lugar de la forma más esperada, *laylá*.

63. Mientras que en el periodo bíblico no había existido un proceso de conversión para las mujeres, en época rabínica estaba institucionalizado el baño ritual (*Gerim* 1,1; *b. Yebamot* 47ab).

Al preguntarse por las razones que incitaron a la princesa a sumergirse en las aguas, los rabinos hablaron, en unos casos, de una enfermedad asociada a la piel (lepra)<sup>64</sup> y, en otros, optaron por otorgarle a este acto una dimensión ritual<sup>65</sup>. Son pues estos segundos testimonios los que nos interesan. Por ejemplo, en el pasaje talmúdico de *Meguilá* 13a, al que ya se ha aludido antes, los argumentos de los rabinos explican su repudio de la idolatría mediante el versículo de *Ex* 2,5:

(Según R. Simón ben Pazzi:) —¿Por qué (a Bityá) se le llama ‘la judía’ (*ha-yehudiyá*)? Porque ‘rechazó’ la ‘idolatría’, según está escrito: «La hija del Faraón bajó a ‘lavarse’ en el río» (*Ex* 2,5). Y dijo R. Yojanán: —Porque bajó a ‘lavarse’ de los ídolos de la casa de su padre.

La mención expresa de los ‘ídolos’ de la casa paterna (גילולי בית אביה) y los términos técnicos que se usan pertenecen a la esfera de lo religioso: ‘rechazó’ (כפרה, incluso con la acepción de ‘repudió’ o ‘apostató’), ‘idolatría’ (עבודה זרה), ‘lavarse’ (לרחוץ, también ‘purificarse, hacer abluciones’)<sup>66</sup>. En la mente rabínica, por tanto, el baño de la hija del Faraón adquiere un enfoque nuevo con el que se justifica el sobrenombre de «la judía». De esta manera, se proyectan sobre su persona los modelos y valores contemporáneos acerca de quien simpatiza con el judaísmo<sup>67</sup>.

Otros textos son incluso más explícitos al referirse a la princesa como alguien que ha experimentado un proceso de aproximación al judaísmo. En el comentario midrástico de *Deuteronomio Rabbá* 7,5 a *Dt* 28,6, el amora R. Yehudá bar Simón refiere el versículo a Moisés y relaciona un segmento del mismo con Bityá en estos términos:

[En relación con] «Bendito serás al entrar y al salir» (*Dt* 28,6) dijo R. Yehudá bar Simón: —Este versículo se refiere a Moisés. «Al entrar» [significa que,] cuando Moisés entró en el mundo, acercó [a Dios] a los que estaban alejados; es decir, a Bityá, la hija del Faraón<sup>68</sup>.

Así lo expresa Cohen: «Immersion... became the ritual that for men supplemented circumcision, and for women» (194). Véase S. J. D. Cohen, «The Rabbinic Conversion Ceremony», *Journal of Jewish Studies* 41 (1990) 177-203 y la bibliografía de la n. 1; G. G. Porton, *The Stranger within your Gates. Converts and Conversion in Rabbinic Literature*, Chicago 1994, 132-154; M. Finkelstein, *Conversion. Halakhah and Practice*, Ramat-Gan 2006, 298-333.

64. Por ejemplo, *Pirqé de R. Eliézer* 48; *Éxodo Rabbá* 1,23; *Targum Pseudo-Jonatán a Ex* 2,5. Véase Miralles Maciá, «Judaizing a Gentile Biblical Character», 169-179.

65. En Ezequiel y Filón es posible intuir ya una interpretación de este tipo cuando se refiere a las abluciones y lustraciones de la princesa (véase n. 43).

66. Véase también la interpretación del baño de *Sotá* 12b sobre *Ex* 2,5.

67. En relación con otros personajes, véase L. Miralles Maciá, «Conversion and Midrash: On Proselytes and Sympathisers with Judaism in Leviticus Rabbah», *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011) 58-82 y la bibliografía allí citada.

68. Ed. Lieberman; también en sus paralelos del *Midrás Tannaim* 33,1 y *Pesiqta de Rab Kahana* Suplemento 1.

Esta clase de acercamiento ha de verse como un llamamiento a seguir el camino de la conversión<sup>69</sup>. Desde esta perspectiva, son los potenciales prosélitos los que están en la posición adecuada para dar este paso mediante la ayuda correspondiente<sup>70</sup>. Respecto a Bityá, es Moisés quien le tiende su mano para hacerlo o, según un texto tardío, para «ser acogida bajo las alas de la Shekiná» (*Pirqé de Rabbí Eliézer* 48)<sup>71</sup>.

Para comprender el alcance de esta dimensión de la princesa, hemos de volver a un texto varias veces citado a lo largo de este estudio, *Levítico Rabbá* 1,3. Esta vez el fragmento que nos interesa explica el nombre de Bityá en *1 Chron* 4,18 en conexión directa con el Dios de Israel:

[Sobre] «Éstos son los hijos de Bityá, hija del Faraón» (*1 Chron* 4,18), [dijo] R. Yehosúa de Siknín en nombre de R. Leví: —Le dijo el Santo, Bendito Sea, a ‘Bityá’ (léase: *bat Yá*), la hija del Faraón: «Moisés no era tu hijo, pero lo llamaste tu hijo; tampoco tú eres Mi hija, pero Yo te llamaré ‘Mi hija’ (*bity*)».

Mediante la regla hermenéutica del *notarikón*, ‘Bityá’ (בתיה) se divide en dos palabras adquiriendo un nuevo significado: «hija de Yh» (בת יה). Al igual que el nombre de ‘Moisés’ se deriva de la forma en que ella lo rescató, Bityá ha de responder también a una determinada circunstancia. Probablemente el hecho de ser considerada «hija de Dios» (*bat Yá*) se ha de entender como un sinónimo de alguien que profesa el judaísmo. Lo cierto es que ya en el período amoraíta, momento en el que parecen surgir muchas de las tradiciones sobre la princesa, los Sabios pudieron percibir en esta figura rasgos propios del fenómeno de los prosélitos o al menos de los llamados «temerosos de Dios»; es decir, de aquellos que simpatizaron con las ideas, costumbres o prácticas judías<sup>72</sup>. Por tanto, explicar su nombre tal y como se hace en el pasaje se ajusta a la importancia del personaje para la historia de Israel y a su deseo de aceptar sus creencias<sup>73</sup>.

69. Cf. *Números Rabbá* 3,2.

70. La idea está en consonancia con esta baraita transmitida en *Levítico Rabbá* 2,9: «Si un prosélito está dispuesto a convertirse al judaísmo (גר שפא להתגייר) se le tiende una mano para hacerlo entrar bajo las alas de la Shekiná. Desde entonces y en adelante los prosélitos de [cada] generación previenen a [su] generación».

71. Ed. Varsovia 1852. En el *Targum de Crónicas*, obra tardía aunque con materiales antiguos, se dice que Bityá «se convirtió al judaísmo» (אתגייר).

72. J. R. Rosenbloom, *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present*, Cincinnati 1978, 51; A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit 1987, 256-257; Cohen, «Crossing the Boundary», 31-33; L. H. Feldman, «Proselytism by Jews in the Third, Fourth, and Fifth Centuries», *Journal for the Study of Judaism* 24 (1993) 11-13.24.41.46-48.50-53; M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994, 131-132; Finkelstein, *Conversion*, 368-381.

73. Levinson, «Bodies and Bo(a)rders», 361-362.

#### 4. *Conclusiones*

Para los Sabios el tema de la filiación de los personajes bíblicos que emparentaron con el pueblo de Israel despertó un gran interés. Los rabinos no se limitaron a aceptar los vínculos familiares descritos en los relatos sin cuestionarlos, sino que buscaron una explicación satisfactoria que no entrara en contradicción con las creencias judías (es decir, con las concepciones de la época). Con esta idea surgieron tradiciones, que justificaron el éxito o fracaso de estos nuevos lazos familiares, según el acercamiento del personaje al judaísmo o, por el contrario, su práctica ininterrumpida de las costumbres paganas. Ejemplos muy significativos de ambos casos son los analizados en este estudio sobre las hijas de Faraón: la madre de Moisés y la esposa de Salomón.

# ORÍGENES DEL CRISTIANISMO



LOS BIENAVENTURADOS Y EL HIJO DEL HOMBRE  
EN *Lc* 6,20-23 Y EN *Io* 6

*Pino Di Luccio*

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli, Italia)<sup>1</sup>

La expresión «Hijo del Hombre» aparece en el hebreo bíblico (בן אדם y בן אנוש, *Ez* 2,1.3; *Ps* 144,3) y en la literatura aramea antigua ([א]נש[א] בר y אנוש בר, cf. *Dan* 7,13 = בר אנש; *1QapGen* 21,13; *11Q<sup>t</sup>Job* 26,2-3). En el texto griego del evangelio, solamente Jesús usa la expresión «Hijo del Hombre». Esto se hace generalmente en una forma definida (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), siempre en estilo directo, y en referencia al presente o al futuro, a su Pasión o su gloria<sup>2</sup>. En las Bienaventuranzas de Lucas (6,20-23), el «Hijo del Hombre» es vinculado a las recompensas prometidas a los bienaventurados, ya que como bienaventurados a los que se promete una gran recompensa en el cielo son proclamados aquellos que son odiados y excluidos «a causa del Hijo del Hombre» (ἐνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, *Lc* 6,22-23). Sin embargo, el pasaje paralelo de Mateo presenta una bendición de los perseguidos «a causa de mí» (ἐνεκα ἐμοῦ, *Mt* 5,11). La ausencia del «Hijo del Hombre» en las Bienaventuranzas de Mateo puede confirmar la tesis de Geza Vermes, quien sostuvo que los evangelios canónicos habían utilizado originalmente la expresión «Hijo del Hombre» como un «circunloquio para decir 'yo'», como בר נשא y בר נש en la

1. Quiero dar las gracias al Prof. Serge Ruzer de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y al Prof. Eyal Poleg del Queen Mary College de Londres por su ayuda en la versión final de esta ponencia. *N. del T.*: A no ser que se diga lo contrario, las traducciones al castellano de las fuentes se realizan a partir de las traducciones al inglés realizadas por el autor de esta contribución.

2. La ampliamente difundida aparición del «Hijo del Hombre» como una expresión bien definida en el Evangelio (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) ha llevado a los estudiosos del Nuevo Testamento a sugerir que esta expresión se refiere a un individuo específico, conocido. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, I, New York 1951-1955, 30, ha distinguido tres categorías en el Evangelio: cuando el «Hijo del Hombre» se refiere 1) a su estado de exaltación como juez escatológico, 2) a su actividad terrena, y 3) a su sufrimiento y muerte.

literatura rabínica (cf. *GenR* 7,2; 38,13; *j Berakot* 5b)<sup>3</sup>. Esta ausencia, sin embargo, puede deberse a la dificultad creada por las interpretaciones dadas al «Hijo del Hombre» durante la composición de estas tradiciones evangélicas<sup>4</sup>. En esta ponencia, voy a sugerir que el significado del «Hijo del Hombre» en las Bienaventuranzas de Lucas y en las tradiciones del capítulo 6 de Juan puede ser consecuencia de un debate sobre la interpretación de textos bíblicos y personajes bíblicos, que podrían ser identificados con el «Hijo del Hombre» y que, en textos bíblicos y en sus interpretaciones, tienen una particular relación con la Palabra de Dios y sus significados. La mención del «Hijo del Hombre» durante la formación de las Bienaventuranzas de Lucas y de las tradiciones de Juan 6 puede haber incluido un debate sobre la interpretación que hace Jesús de las Escrituras, y un debate sobre la identidad del «Hijo del Hombre». Algunas comunidades judías de los discípulos de Jesús y algunos de sus correligionarios judíos pueden haber estado involucrados en un debate de este tipo, como está atestiguado en la literatura intertestamentaria y en tradiciones que pueden remontarse a la época de la composición del evangelio.

### 1. *La bienaventuranza de los Pobres*

La pobreza de los bienaventurados en los Evangelios está motivada por su relación con la Palabra de Dios, como se demuestra por una lectura contextual de la formulación de la primera bienaventuranza de la lista de Lucas y Mateo. La primera bienaventuranza en el Evangelio de Lucas proclama bienaventurados a los pobres, porque a ellos pertenece el Reino de Dios (*Lc* 6,20). En el texto paralelo del Evangelio de Mateo, por otra parte, Jesús proclama bienaventurados a los pobres «de espíritu» (μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι)<sup>5</sup>, porque a ellos pertenece «el Reino de los Cielos» (ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) (*Mt* 5,3)<sup>6</sup>. En un do-

3. G. Vermes, «The Use of bar nash/bar nasha in Jewish Aramaic», en M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967, 310-328. Para un caveat, cf. J. A. Fitzmyer, «Another View of the 'Son of Man' Debate», *Journal for the Study of the New Testament* 1 (1978) 19-32; B. D. Chilton, «The Son of Man: Human and Heavenly», en F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden (eds.), *The Four Gospels*, Leuven 1992, 203-218.

4. Para estudios recientes sobre la identidad y el trasfondo del «Hijo del Hombre», cf. G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids 2007; G. Vermes, «The Son of Man Debate Revisited (1960-2010)», *Journal of Jewish Studies* 61/2 (2010) 193-206.

5. El dativo de respeto en la lista de Mateo aparece también en *Mt* 5,8 (μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ). Cf. M. Zerwick, *Biblical Greek. English Edition Adapted from the Fourth Latin Edition* by J. Smith, Roma 1990, 19 § 53.

6. Las diferencias de formulación, orden y longitud de las bienaventuranzas evangélicas se explican en función de Q, una hipotética fuente de dichos que habría contenido una forma temprana de las Bienaventuranzas parecida a la que se conserva en el evangelio de Lucas. Se mantiene que Q ha sido común, aunque de manera independiente, al responsable de la composición del evangelio de Lucas y Mateo. Para los intentos de reconstruir el texto original de las Bienaventuranzas, cf. S. Schulz, Q – *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972, 76-78.452-454; J. M. Robinson, P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, Minneapolis-Leuven

cumento del Mar Muerto, los «pobres de espíritu» son «refinados por la pobreza» (מזקקי עוני) 1QH 6,3-4). Si los «pobres de espíritu» de Mt 5,3 pertenecen a esta categoría, entonces su pobreza no difiere de la de los pobres de Lc 6,20. Además de la condición de pobreza y de la condición de pobreza «de espíritu», ninguno de los dos evangelios proporciona otras motivaciones para esta bienaventuranza, que consiste en la posesión del Reino de Dios. Una lectura contextual de estas bienaventuranzas aclara los significados de la pobreza a la que se refiere el evangelio.

La identificación de los pobres en las Bienaventuranzas de Mateo se refleja en los documentos del Mar Muerto. Los «pobres de espíritu» (רוח ענוי) en 1QH 6,1-7 son los miembros de la comunidad esenia<sup>7</sup>, que buscan la Sabiduría (מבקשי בינה 1QH 6,3) y cuya forma de vida ascética está motivada por expectativas escatológicas y caracterizada por un estudio diligente de las Escrituras (cf. 1QS 8,12-16)<sup>8</sup>. A fin de adquirir la Sabiduría, tal como la literatura cercana al comienzo de la era cristiana caracteriza a la Palabra de Dios<sup>9</sup>, uno renuncia a sus propios bienes<sup>10</sup>. Renunciar al amor para con la instrucción en la Ley del Señor (לבבון ובכל נפשיכון ובכל לבבון ובכל ממוניכון ותרמון ית אולפן אורייתה דייי בכל N Dt 6,5)<sup>11</sup>. La pobreza, de este modo, puede ser necesaria a fin de obtener la Sabiduría y puede expresar el amor por la Palabra de Dios.

2000; A. Lindemann (ed.), «The Saying Source Q and the Historical Jesus», BETL 158 (2001) 93-147.

7. Cf. 1QH 23,9-15; JOSEPHUS, BJ 2,122-123.

8. Para E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen 1956, 82-83, y para U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, Neukirchen-Vluyn 1985, 207 nota 60, los «pobres de espíritu» de Mt 5,3 son aquellos que voluntariamente se han hecho pobres.

9. Sir 24,23; FILÓN, *De Fuga et Inventione* 137.

10. Prov 4,1-9; cf. 16,16; 17,16; 23,23; Sir 51,28.

A. Giambone, «'Friends in Heavenly Habitations' (Luke 16:9): Charity, Repentance, and Luke's Resurrection Reversal», RB 120/4 (2013) 529-552, entiende que el tema de la pobreza y la limosna en Lucas constituye «[...] a key component in Luke's language of eschatological repentance» (p. 530). «In the vision of Jesus represented by Luke, the point of intersection between time and eternity, the locus of reversal is precisely the moment of festal hospitality, charity in its joyous communion» (p. 547). Para una historia similar a la que se encuentra en Lc 16,19-31, cf. j. *Sanhedrin* 6,23c; j. *Chagigá* 2,77d, donde el pobre es una persona que estudia la *Torah*. Para una historia similar en la literatura egipcia del siglo I d.C., cf. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation and Notes. The Anchor Bible 28A*, Garden City-New York 1985, 1126.

11. «Y amarás la enseñanza de la Ley del Señor con todo tu corazón, y todas tus vidas, y todo tu dinero». (N. del T.: Ofrecemos la traducción española que el autor da en inglés: «And you shall love the teaching of the Law of the Lord with all your heart, and all your lives, and all your money»). Los *Targumim* arameos están citados de acuerdo con las siguientes abreviaturas: N: A. Díez Macho (ed.), *Neophyti 1, Targum Palestinense, manuscrito de la Biblioteca Vaticana*, Madrid-Barcelona, 1968-1978. TJI (mp = manuscrito de París): M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to their Extant Sources*, Roma 1980. TJI: E. G. Clarke (ed.), *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken, New Jersey 1984. CG: M. C. Klein (ed.), *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Cincinnati 1986.

Una referencia a la misma clase de pobreza se encuentra en 4Q525 frg. 2 iii, donde se afirma que la Sabiduría no se puede obtener con oro ni con ninguna piedra preciosa ([...] עם כול אבני חפצ [...] cf. *Prov* 3,14-15). Otra referencia más a la pobreza en este documento puede estar contenida en un pasaje en el que son declarados benditos los que siguen a la Sabiduría y sus caminos:

[...] Bienaventurados aquellos que se adhieren a sus (= de la Sabiduría) leyes, y no se adhieren a caminos pervertidos [...] Bienaventurados son los que se gozan en ella y no se echan a correr por caminos de locura [...] Bienaventurados los que la buscan con manos puras y no la persiguen con un <corazón> traicionero [...] Bienaventurado el hombre que alcanza la Sabiduría (... אשרי אדם השיג חוכמה [...] y camina en la ley del Altísimo (ויטהלך בתורת עליון) y dirige su corazón a los caminos de ella (... לבו [...] y se refrena por la disciplina de ella (ויחאפק ביסוריה) y siempre se complace en sus castigos (ויבגועיה ירצה תמ[ן]ד) y que no renuncia a ella en la dureza de <sus> mal<es,> y en el tiempo de la angustia no la abandona y no se olvida de ella <en los días de> terror, y en la aflicción de su alma no <la> detesta... (4Q525 frag. 2 col. ii + 3)<sup>12</sup>.

4Q525 no se conserva en su totalidad. Un número de estudiosos del NT lo considera como no sectario y como un paralelo relevante a las Bienaventuranzas evangélicas<sup>13</sup>. Puede que se aluda aquí a la pobreza en la bendición del «hombre» que está constreñido por la «disciplina» de la Sabiduría, que es identificada en 4Q525 ii 3-4 con la *Torah*. En la bendición del hombre que «dedica su corazón» a los caminos de la Sabiduría, 4Q525 se puede haber referido al significado de «fuerza» como «riquezas», lo que puede explicar el «corazón» de *Dt* 6,5. En *1QS* 1:11-13, como en la literatura rabínica<sup>14</sup>, la «fuerza» (מאד) de *Dt* 6,5 es comprendi-

12. Para los textos y sus traducciones, cf. F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, II, Leiden 1997, 1053-1054.

Para J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids-Cambridge UK 2000, 115-116; y J. H. Charlesworth, «The Qumran Beatitudes (4Q525) and the New Testament (Mt 5:3-11, Lk 6:20-26)», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 80 (2000) 13-35, la lista de Bienaventuranzas de Qumran pertenece a la literatura sapiencial.

13. Cf. B. T. Viviano, «Beatitudes Found Among Dead Sea Scrolls», *BAR* 18 (1992) 53-55.66; H. Lichtenberger, «Makarisms in Matthew 5,3ff. in their Jewish Context», en H. J. Becker, S. Ruzer (eds.), *The Sermon on the Mount and Its Jewish Setting*, Paris 2005, 40-56; E. Uusimäki, «Use of Scriptures in 4QBeatitudes: A Torah-Adjustment to Proverbs 1-9», *Dead Sea Discoveries* 20 (2013) 71-97.

14. Los esenios estaban convencidos de que la obtención de la Sabiduría por medio del estudio y la investigación de las Escrituras era la manera correcta de estar preparado para la realización de los eventos escatológicos predichos por los profetas (cf. *1QS* 8,15-16; cf. *Is* 40,1-3; *Mt* 3,3 par). J. J. Collins, «Apocalypticism and Jewish Identity in the Dead Sea Scrolls», *Rivista Biblica* 62/3 (2014) 303-322, ha sugerido que la «ideología de la alianza» y el «nomismo de la alianza» entre los esenios se caracterizaban por 1) la creencia en una revelación más alta ofrecida por la tradición del Maestro de la Ley y por figuras celestes y angélicas; 2) «limitar» la salvación a un grupo de entre los hijos de Israel que aceptaban la interpretación de la Ley de la secta; 3) la expectativa del fin, cuando la verdadera comprensión de la alianza habría sido verificada definitivamente.

da como riquezas (cf. *TO, N, TJI Dt 6,5; m. Berakot 9,5; DtR a Dt 6,5*)<sup>15</sup>, y podría ser una ejemplificación del significado del amor al Señor con todo el corazón (בכל-לבבך). Amar al Señor con todo el corazón, para los esenios (como igualmente para otros grupos judíos del tiempo de Jesús), implicaba la pobreza. Flavio Josefo describió la pobre vestimenta y el austero comportamiento de los esenios como si viera a «niños bajo disciplina rigurosa» (καταστολή δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὄνοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγουμένοις παισίν: JOSEPHUS, *BJ 2,127*)<sup>16</sup>. Los esenios llevaban sus riquezas a la comunidad con el fin de perfeccionar su conocimiento de la verdad de Dios, y entendían que el «amar a Dios con todo el corazón, la vida y las fuerzas» (*Dt 6,4-5*) implicaba compartir conocimientos, energías y riquezas (*1QS 1,11-13*)<sup>17</sup>. Si la disciplina mencionada en *4Q525* se explica por la frase que declara bienaventurado al hombre que «dedica su corazón a sus caminos» (לדרכיה לבו ... ויכן), y si la mención del corazón incluye aquí una referencia a las interpretaciones de *Dt 6,5*, entonces la pobreza es una parte integral de la Sabiduría mencionada en este documento del Mar Muerto, como es el caso de otros documentos del Mar Muerto como *1QS 1,11-13* y de la interpretación rabínica de *Dt 6,5*<sup>18</sup>.

La bienaventuranza de los pobres y de los «pobres de espíritu», en Lucas y Mateo respectivamente, presupone una ideología y una teología similar a la expresada en los textos antes mencionados. Los pobres y los «pobres de espíritu», a quienes pertenece el Reino de Dios, son una categoría social en los evangelios. En sí misma, sin embargo, la condición social de la pobreza no es una bendición. Jesús proclama que los que son socialmente pobres son bienaventurados, porque a ellos, para quienes sus únicas riquezas son la Palabra de Dios y su Sabiduría, pertenece únicamente el Reino de Dios, a saber, la comunión con Dios que se logra mediante la observancia de su Palabra (*Mt 19,16-22 par*)<sup>19</sup>.

15. Para *DtR a Dt 6,5*, cf. S. Liebermann (ed.), *Midrash Debarim Rabbah*, Jerusalem <sup>2</sup>1992, 70.

16. «En su vestimenta y comportamiento se asemejan a niños bajo rigurosa disciplina. No cambian sus ropas o zapatos hasta que se rasgan en jirones o están raídos por el uso y los años» (JOSEPHUS, *BJ 2,127*).

17. «... Todos los que se sometan libremente a su verdad transmitirán todos sus conocimientos, sus energías, y sus riquezas a la comunidad de Dios para refinar su conocimiento de la verdad de los mandatos de Dios y reunir sus energías de acuerdo con sus caminos perfectos y todas sus riquezas, de acuerdo con su justo consejo [...]» (*1QS 1,11-13*; cf. 4,2-7). Un *rescriptor* del Codex Vaticanus (B) *LXX Dt 6,5* en vez de לב lee διάνοια (inteligencia, disposición, pensamiento) que muestra una comprensión similar de *Dt 6,5* a la encontrada en *1QS 1,11-15*. La *Mishná* da dos interpretaciones de «Con todo tu corazón» (*Dt 6, 5*). Una de ellas es: «Con tu propiedad entera»; y la otra es: «Sea la que sea la medida con la que os mida, le presentareis una acción de gracias desbordante» (*m. Berachot 9,5*). Una exégesis de *Dt 6,4-5* se encuentra en *Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28*.

18. *1QS 4,2-7* especifica que los caminos de los miembros de la Comunidad en el mundo son «para iluminar el corazón del hombre [...] para establecer en su corazón el respeto a los preceptos de Dios, (y) un espíritu de mansedumbre, de paciencia, generosa compasión, eterna bondad, inteligencia, comprensión, Sabiduría potente».

19. Sobre la base de términos paralelos en *Mt 5,3-5; Is 61,1,2; 66,2* y *IQH 23,14-15*, D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 102-114, concluía que los

## 2. Las Bienaventuranzas y la Palabra de Dios

En las bienaventuranzas de los evangelios, la pobreza es una bendición en relación con el Reino de Dios. El Reino que es una posesión de los pobres viene por dedicarse a la Palabra de Dios con todo el corazón y por renunciar a las riquezas personales (cf. *Dt* 6,4-9)<sup>20</sup>. También la bienaventuranza de los hambrientos, que en el evangelio de Lucas sigue a la bienaventuranza de los pobres, puede relacionarse con el significado de *Dt* 6,5 y con la Palabra de Dios. El tropo de identificar la comida y la bebida con la Palabra del Señor es común en el Pentateuco, Proverbios y los Profetas, donde uno es invitado a buscar en la Palabra de Dios el sustento de la existencia<sup>21</sup>. Aquellos que tienen hambre, en las bienaventuranzas evangélicas, son bendecidos porque ellos serán saciados (μακάριοι οἱ πεινῶντες ὅτι χορτασθήσεσθε, *Lc* 6,21) por la Palabra de Dios, la cual es tan necesaria para vivir como la comida (cf. *Dt* 8,1-5; *Mt* 4,1-11 par).

*Mek Ex* 16,14 vincula el *manna* con las palabras de la Ley: cuando apareció rocío, el viento sopló sobre ellas e hizo que se convirtieran en «una especie de mesas de oro sobre las que descendió el *manna* y de las cuales (de las mesas) los israelitas tomaron y comieron» (נותלין ואוכלין כמין שלחנות של זהב והמין יורד עליהם ומנהו היו ישראל) *Mekilta*, el profeta Jeremías explica el significado del *manna* en relación a la *Torah*, recordando la estrecha asociación e identificación bíblica entre la comida y las palabras del Señor<sup>23</sup>:

«pobres de espíritu» de las Bienaventuranzas de Mateo y de los documentos de Qumran hacen referencia al mismo marco social.

20. Para J. Neyrey, «Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honour», en Ph. F. Esler (ed.), *Modelling Early Christianity*, New York 1995, 145, los pobres de las Bienaventuranzas de Lucas son proclamados «honorables». Están condenados al ostracismo como hijos rebeldes (cf. *Dt* 21,18-21) y son «una vergüenza» a los ojos de sus familias y el pueblo debido a su lealtad a Jesús. «Este ostracismo implica la pérdida total de todo el apoyo económico de la familia (alimentación, vestido, vivienda), así como la pérdida total de honor y estatus a los ojos del pueblo (un buen nombre, perspectivas de matrimonio, etc.)». Para R. F. Talbott, «Nazareth's Rebellious Son: Deviance and Downward Mobility in the Galilean Jesus Movement», *Biblical Theology Bulletin* 38 (2008) 99-113, el Reino de Dios es experimentado materialmente por estos pobres honorables, por el beneficio de que gozan en su nuevo grupo familiar-ficticio.

21. Cf. *Ex* 16,4; *Dt* 8,1-5; *Is* 55,1-11; *Prov* 9,1-5; *Sir* 24,19-21; *Mt* 4,1-11; *Lc* 4,1-13.

22. Cf. Z. Lauterbach (ed.), *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, II, Philadelphia 1933, 111. Cf. *Midrash Ps* 78,4; E. G. Clarke (ed.), *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken 1984, *Ex* 16,14.

23. *Ex* 16,4 pone en conexión el *manna* con la *Torah*: «Mira, yo estoy a punto de hacer que llueva pan del cielo para vosotros: el pueblo saldrá a recoger cada día la porción de un día, para que yo pueda probarles, (para ver si) caminan o no según mi Ley». Cf. también *Ex* 16,32-34; *Dt* 8,3. Filón, *De Fuga et Inventione* 137-139, identifica explícitamente el pan del cielo con el mandato del Señor: «Cuando buscaron qué es lo que alimenta el alma (pues, como dice Moisés, 'no sabían lo que era') (*Ex* 16,15), se convirtieron en aprendices, y descubrieron que ello era un dicho de Dios, que es la Palabra Divina, de la que manan todo tipo de instrucción y sabiduría en una perpetua corriente» (137). Los textos griegos y las traducciones al inglés de las obras de Filón se citan de acuerdo a F. H. Colson, G. H. Whitaker (eds.), *Philo*, Cambridge-Massachusetts-London, 1929-1962.

Porque cuando el profeta Jeremías dijo a los israelitas: ¿Por qué no os ocupáis de la *Torah*? Ellos le dijeron: Si nos ocupáramos de las palabras de la *Torah*, ¿cómo obtendríamos nuestro sustento? Entonces Jeremías trajo la botella que contenía el *manna*, y les dijo: ¡Oh, generación, mira las cosas del Señor! (*Ier* 2,31). Mira con lo que fueron provistos tus antepasados que se ocuparon de las palabras de la *Torah* (נתפרנסו אבותיכם שהיו עוסקין) (בדברי תורה ראו ממה בדברי תורה המקום יפרנס) (בדברי תורה ראו ממה בדברי תורה המקום יפרנס) (אם אתם עוסקין אתם, *Mek Ex* 16,33)<sup>24</sup>.

El texto de la *Mechilta*, junto con los pasajes bíblicos que comparan la Palabra de Dios con la comida, indica que la bienaventuranza de los hambrientos en el evangelio de Lucas puede hacer referencia a la vida (נפש) de *Dt* 6,5 como una aclaración del significado de la bienaventuranza de los pobres (*Is* 55; *Prov* 9,5; cf. *Sir* 24,19-21).

En *Sir* 24,21, aquellos que tienen hambre de la Sabiduría, que está llena de la *Torah* como las aguas de los ríos cuando se desbordan<sup>25</sup>, quedarán satisfechos<sup>26</sup>. Sin embargo, seguirán teniendo hambre y sed de más<sup>27</sup>. Por esta razón, la satisfacción del hambre en la lista de las Bienaventuranzas del evangelio de Lucas, puede haber sido formulada originalmente en tiempo futuro y no en presente, como es el caso en cambio de la bendición de los pobres<sup>28</sup>. En *Lc* 6,21a, el significado bíblico de la bienaventuranza de los hambrientos requiere el tiempo futuro en la formulación del tiempo de la recompensa<sup>29</sup>. Además, en el futuro se espera la recompensa para los que lloran en la tercera bienaventuranza del evangelio de Lucas (μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε, *Lc* 6,21b), y la recompensa para los afligidos en la lista de las Bienaventuranzas del evangelio de Mateo (μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται, *Mt* 5,4)<sup>30</sup>. Esta bienaventuranza también puede ser entendida en relación con el significado

24. Para el texto de *Mek Ex*, cf. J. Z. Lauterbach (ed.), *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, II, Philadelphia 1933, 125-126.

25. ... βιβλος διαθηκης θεου ὑψιστου, νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυση̄ς... ὁ πιμπλὼν ὡς Φισων σοφίαν, *Sir* 24,23.25 LXX.

26. καὶ ἀπὸ τῶν γενημάτων μου ἐμπλήσθητε, *Sir* 24,19 LXX.

27. οἱ ἐσθιοντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν, *Sir* 24,21 LXX.

28. En la lista de las Bienaventuranzas del evangelio de Mateo, la recompensa para los que tienen hambre —a los que son añadidos aquellos que tienen sed de justicia— es especificada como «satisfacción» en el futuro (μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται, *Mt* 5,6). Justicia en el Sermón de la Montaña (*Mt* 5-7) es un término que designa la explicación que da Jesús de las Escrituras. Cf. P. Di Luccio, «Il pane 'quotidiano' e l'escatologia del Regno. Le parole del 'Padre Nostro' come interpretazione dello *Shemà*», *Gregorianum* 93/2 (2012) 261-291.

29. En las Bienaventuranzas del Evangelio, el Reino es anunciado como una realidad que ya ha comenzado. Cf. A. Van Aarde, «'On Earth as it is in Heaven'. Matthew's Eschatology as the Kingdom of the Heaven that has Come», en J. G. Van Der Watt (ed.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, Tübingen 2011, 36 y cf. pp. 35-63.

30. En el evangelio de Lucas, aquellos que ahora lloran (οἱ πεινῶντες νῦν) estarán alegres (γελάσετε, *Lc* 6,21). Para el evangelio de Mateo, los afligidos (οἱ πενθοῦντες) serán consolados (παρακληθήσονται, *Mt* 5,4).

de Dt 6,5 y con la Palabra de Dios. A la luz del significado de las bienaventuranzas anteriores, el motivo del llanto en la lista de las bienaventuranzas del evangelio de Lucas y de la aflicción en el evangelio de Mateo, se debe a la fidelidad a la Palabra de Dios (cf. Ez 2,8-10) y, en cierto sentido, a la naturaleza de la Palabra de Dios que requiere fidelidad en circunstancias adversas y difíciles (cf. Ez 2,8-10; 2 Mac 7; Apoc 10,10-11)<sup>31</sup>. La tercera bienaventuranza del evangelio de Lucas menciona a los que lloran, explicando y resumiendo de hecho las dos bienaventuranzas anteriores. Los que se han hecho pobres a causa de la Palabra de Dios y los que tienen hambre de la Palabra de Dios van a continuar experimentando la alegría del Reino que ya poseen, a pesar de que tengan razones para llorar a causa de su fidelidad y apego a la Palabra de Dios. La recompensa en la segunda y tercera bienaventuranza del Evangelio de Lucas es situada en el futuro porque la observancia a la Palabra de Dios incluirá la satisfacción a la vez que implica hambre, e implicará gozo y consuelo a la vez que incluye también el llanto.

La cuarta y última bienaventuranza del evangelio de Lucas define el futuro de la recompensa prometida a los bendecidos como pertenecer a «otro mundo». En esta bienaventuranza, que en opinión de algunos críticos del Nuevo Testamento ha sido añadida posteriormente a la lista original<sup>32</sup>, la recompensa futura será en el cielo (χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε, ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ, Lc 6,23). El «Hijo del Hombre», que aparece en esta bienaventuranza como causa de odio y exclusión (Lc 6,22) y como razón de la alegría en vista de la recompensa futura, es una nueva adición a la lista de las bienaventuranzas de Lucas<sup>33</sup>. Después de introducir la bendición de los perseguidos y orientar la recompensa de los bienaventurados a un espacio futuro, el «Hijo del Hombre» puede haber sido insertado en una etapa posterior con vistas a especificar el momento futuro de la recompensa, con referencia a Dan 7,13<sup>34</sup>.

31. En el pensamiento del período del Segundo Templo, los perseguidos afrontaban el martirio a causa de su fidelidad y de la observancia de la *Toráh* (2 Mac 7,9.11.14.23) y esperaban una recompensa en una era futura. El origen de esta creencia, como la creencia expresada en Dan 12,1-3, podría ser la segunda parte del libro de Isaías. Cf. G. W. E. Nickelsburg, «Judgement, Life-after-Death, and Resurrection in the Apocrypha, and the Non-Apocalyptic Pseudepigrapha», en A. J. Avery-Peck, J. Neusner (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, IV, Boston-Leiden 2001, 141-162, especialmente p. 149.

32. Cf. R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, Oxford 1963, 110.127; Schulz, *Q – Die Spruchquelle der Evangelisten*, 454s.; J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation and Notes. The Anchor Bible 28A*, Garden City-New York 1981, 631; N. Mceleney, «The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain», *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981) 1-13; A. D. Jacobson, «The Literary Unity of Q», *Journal of Biblical Literature* 101 (1982) 365-389, en particular 373-374.

33. Para Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-X)*, 635, «El título ‘Hijo del Hombre’ ha sido introducido aquí secundariamente por Lucas». J. Jeremias, «Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 58 (1967) 159-172 percibió una tendencia a añadir el título «Hijo del Hombre» a dichos que originalmente no lo contenían.

34. El «Hijo del Hombre» en el Evangelio se refiere a Dan 7,13, por ejemplo para J. D. G. Dunn, *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*,

El «Hijo del Hombre» de *Dan* 7,13 y otras figuras similares asociadas a él eran esperadas en el momento del juicio y en la resurrección. Recompensarán a los elegidos que han permanecido fieles a la Palabra de Dios y pondrán fin a las persecuciones y tribulaciones<sup>35</sup>. En las Bienaventuranzas de Lucas, el «Hijo del Hombre» puede haber sido añadido a la lista original y a la cuarta bienaventuranza adicional con el fin de diferenciar la escatología de las Bienaventuranzas evangélicas de la escatología de otros «Hijos del Hombre» bíblicos, como por ejemplo Abel, el hijo de Adán, que en hebreo significa ‘hombre’. Además, la escatología de Abel en las tradiciones como las que se presentan a continuación puede diferir de la escatología del «Hijo del Hombre» mencionado en *Io* 6.

### 3. Verdadero Pan e «Hijos del Hombre»

Los bendecidos de las Bienaventuranzas del Evangelio serán consolados por la Palabra de Dios, que es su única posesión. Serán saciados mediante la observancia de la Palabra de Dios, que hace presente el Reino. El Hijo del hombre mencionado en la cuarta bienaventuranza del evangelio de Lucas orienta la recompensa prometida a los bienaventurados a un tiempo futuro identificando el futuro «Hijo del Hombre» de Daniel con Jesús. Ante una recompensa futura, la observancia de la Palabra de Dios presupone persecuciones y sufrimiento (*Lc* 6,22-23). Un tema similar se presenta en el evangelio de Juan, en un largo discurso pronunciado por Jesús en la sinagoga de Cafarnaum (*Io* 6,26-59). Aquí Jesús, después de identificarse a sí mismo con el «pan de vida», declara que todo el que viene a él nunca tendrá hambre, y que todo el que crea en él no tendrá jamás sed (*Io* 6,35). En *Io* 6 también, pues, Jesús puede vincular el «Hijo del Hombre» con la futura vida eterna que promete a aquellos que comen su carne y beben su sangre (cf. *Io* 6,53-58), que son identificadas con el «pan del cielo».

En la sinagoga de Cafarnaúm Jesús habla del verdadero «pan del cielo» que da la vida al mundo (*Io* 6,30-33), en clara alusión al *manna* dado al pueblo de Israel en el desierto (v. 31)<sup>36</sup>. Este pan ha saciado a los que

London 1980, 74; J. Jeremias, *New Testament Theology*, I, London 1971, 276; R. Bauckham, «The Son of Man: ‘A Man in my Position’ or ‘Someone?’», *Journal for the Study of the New Testament* 23 (1985) 23-33; I. H. Marshall, «The Synoptic ‘Son of Man’ Sayings in the Light of Linguistic Study», en T. E. Schmidt y M. Silva (eds.), *To Tell the Mystery. Essays on New Testament Eschatology in Honor of R. H. Gundry*, Sheffield 1994, 93; B. Chilton, «(The) Son of (The) Man, and Jesus», en B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden-Boston-Köln 1999, 259-287.

35. Cf. *Dan* 12,1-3; *1QH*; *4Q171*; *11QMelch*; *1 Enoch* 46,2-4; 65,5-14; 69,27-29; *4 Esd* 13.

Cf. P. Di Luccio, «The ‘Son of Man’ and the Eschatology of the Q Beatitudes: The Case of Lk 6,22c», *Estudios Eclesiásticos* 82 (2007) 553-570; P. Di Luccio, «Son of Man, Sons of the Woman, and Teachers of the Law. Eschatological Features of the Gospel Beatitudes, with a Selected Bibliography on the ‘Son of Man’», *Estudios Eclesiásticos* 84 (2009) 337-353.

36. En *Io* 6,32 Jesús no dice que Moisés no dio el pan verdadero, sino que el Padre ha dado

estaban presentes en la multiplicación de los panes (*Io* 6,1-15). El Padre dará (δίδωσιν: v. 32) este pan<sup>37</sup> y este pan da vida ahora al mundo (καὶ ζῶην διδοῦς τῷ κόσμῳ: v. 33)<sup>38</sup>. Jesús se identifica explícitamente a sí mismo con el «pan de vida» (ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, v. 35), declarando que todo el que se acerque a él y crea, «no tendrá hambre ni sed» (v. 35; cf. *Neh* 9,15). La expresión «pan de vida» en *Io* 6,35.48 (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, Pesh Vetus Syra *Io* 6,35.48: ܐܪܬܘܢ ܕܗܝܘܐ, Vulg *Io* 6,35.48: *panis vitae*, Copt sah *Io* 6,35.48: ΠΟΕΙΚ Μ̅ΠΟΝ̅) con la que Jesús se identifica a sí mismo podría entenderse como un genitivo objetivo queriendo decir «el pan para la vida», «el pan que da la vida». Además, el «pan de vida» puede entenderse como un genitivo subjetivo, significando «el pan que es la vida». El «pan de vida», por último, se puede considerar como una construcción del hebreo equivalente al significado de «pan viviente» en *Io* 6,51 (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν)<sup>39</sup>. El «pan del cielo», el pan viviente, el pan que es la vida y el pan que da la vida eterna con el que Jesús se identifica a sí mismo, su carne y su sangre, es la Palabra de Dios<sup>40</sup>. El *manna*, de hecho, se identifica en la literatura rabínica<sup>41</sup>, así como en los escritos judíos del período del Segundo Templo, con la Palabra de Dios.

Así por ejemplo, Filón de Alejandría identifica el *manna* con la Palabra de Dios<sup>42</sup> y con la Sabiduría<sup>43</sup>. Al comentar la historia bíblica de *Gen* 4, Filón explica la roca de *Dt* 32,13 como «la sólida e indestructible sabiduría de Dios, que alimenta y asiste y cría hasta la robustez a todos los que anhelan un sustento imperecedero» (PH., *Quod deterius potiori insidiari solet* 115). Entonces Filón compara a la Sabiduría con un río diciendo que «la fuente de la sabiduría divina corre a veces con un flujo más

este pan. El adjetivo «verdadero» debe entenderse de acuerdo con el significado de esta terminología en el Cuarto Evangelio. «Verdad» en el Cuarto Evangelio es Jesús (*Io* 14,6), que se configura por completo a la Voluntad del Padre.

37. Para el valor de presente del tiempo futuro en el griego del NT como resultado de la influencia semítica, cf. Zerwick, *Biblical Greek* § 281.

38. Según *Midrash Qo* 1,9, el segundo redentor hará que el *manna* descienda del cielo, como Moisés, el primer redentor, lo había hecho. Cf. P. Billerbeck, L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II, München 1922-1969, 481. *Apocalipsis siriaca de Baruc* 29,3.8 habla del *manna*, venido de lo alto, en los días del Mesías: «En aquellos tiempos el *manna* volverá a caer de nuevo y comerán de él durante años, porque han alcanzado el final de los días» (*2 Bar* 29,8). «[...] 2 Baruch 29.8, which is more or less contemporary with John, tells that the manna will come again at the dawning of the new age»: J. Painter, «Tradition e Interpretation in Jn 6», *New Testament Studies* 35 (1989) 428. Cf. también PH., *De Mutatione Nominum* 44-45.

39. Pesh Vetus Syra *Io* 6,51: ܐܪܬܘܢ ܕܗܝܘܐ, Vulg *Io* 6,51: *panis vivus*, Copt sah *Io* 6,51: ΠΟΕΙΚ Ε̅ΤΟΝ̅.

40. Cf. S. Petersen, *Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johannischer Ich-bin-Worte*, Leiden-Boston 2008, 220-221; E. Kobel, *Dining with John. Community Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and Its Historical and Cultural Context*, Leiden 2011.

41. Cf. *Mek Ex* 16,14.33.

42. μάννα... τῶν ὄντων λόγον θεῶν, Ph., *Quod deterius potiori insidiari solet* 118; cf. *Legum Allegoriae* 3,169-176; *Quis Rerum Divinarum Heres* 79.

43. οὐράνιον σοφίαν, *De Mutatione Nominum* 259-260; cf. *De Fuga et Inventione* 137-138; *Quis Rerum Divinarum Heres* 191.

suave y más silencioso, otras veces más rápidamente y con una corriente más caudalosa y fuerte» (PH., *Quod deterius potiori insidiari solet* 117; cf. *Sir* 24,25-27.30-31). Por último, Filón identifica la Sabiduría con el *manna*, y con la «Palabra Divina», refiriéndose de nuevo a la equivalencia entre el significado de la roca de *Dt* 32,13 y la Sabiduría:

En otro lugar, [el Autor del texto Sagrado] utiliza un sinónimo para esta roca y lo llama *manna*. *Manna* es la Palabra divina, la más anciana de todas las cosas que existen, que lleva el nombre más comprehensivo de *Algo* (μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον, ὃς ὀνομάζεται τὸ γενικώτατον τί) (PH., *Quod deterius potiori insidiari solet* 118)<sup>44</sup>.

La Sabiduría, en el razonamiento de Filón, es la madre de todas las cosas, y ofrece a todos sus hijos el alimento que necesitan. Sólo aquellos que «son hallados dignos de sus padres», sin embargo, obtienen el alimento divino (cf. *Lc* 7,35)<sup>45</sup>. Caín, que era hijo de Adán, había sido un hombre sin amor por el conocimiento, «siempre comiendo y bebiendo sin saciarse», porque carecía de la virtud (PH., *Quod deterius potiori insidiari solet* 113; cf. *Sap* 10,1-4)<sup>46</sup>. Mientras que «Caín», cuyo nombre significa «adquisición» y representa la doctrina del amor a sí mismo, refería todo a sí mismo, Abel refería todas las cosas a Dios (PH., *Quod deterius potiori insidiari solet* 32). Estas convicciones, según Filón, habían sido objeto de una disputa entre los dos hijos de Adán/Hombre, cuando habían marchado hacia la llanura (cf. *Gen* 4,8). Porque está «suficientemente claro que la llanura sobre la cual Caín desafia a venir a Abel es una figura de un duelo que debe ser librado» (PH., *Quod deterius potiori insidiari solet* 32).

44. El profesor Carlos Lévy en una conversación privada ha sugerido la siguiente traducción de μάννα τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον, ὃς ὀνομάζεται τὸ γενικώτατον τί: «El *manna*, que es el más antiguo *logos* divino de todas las cosas (o, de todos los *logoi*) que existen, llamado el *ti* más general». Para la ontología estoica, *ti* es la categoría suprema: todas las cosas que existen o no existen. Probablemente Filón conocía las tradiciones que hablan del *manna* como existente al principio de la Creación, y por esta razón puede hablar del *manna* como el «más antiguo» *logos* (cf. N; *TJI Gen* 2,2; *TJI Num* 22,28; *Mek Ex* 16,32; *m. Avot* 5,6). Cf. nota 73.

45. «Porque esta Sabiduría divina ha aparecido como madre de todos los que están en el mundo, ofreciendo a su descendencia, tan pronto como nacen, el alimento que requieren de sus propios pechos. Pero no toda su descendencia es considerada idónea para el alimento divino (ὄλλ' οὐχ ἅπαντα τροφῆς θείας ἠξιώθη), sino los que son encontrados dignos de sus padres; ya que muchos de ellos caen víctimas de la hambruna de la virtud, una hambruna más cruel que la de las cosas comestibles y potables» (PH., *Quod deterius potiori insidiari solet* 116).

46. «Su aprieto es qué llegaría a ser de un hombre, si siempre estuviera comiendo y bebiendo, y nunca se saciase, o que se dejara llevar continuamente por el placer sexual, continuando con sus antojos con toda su fuerza después de una relación sexual. Pues la debilidad es producida por el vacío, y la fuerza por la plenitud; y la insaciabilidad es el hambre que se experimenta cuando se combina un abundante suministro de alimentos con una grave intemperancia: y son un caso desgraciado aquellos cuyos cuerpos están llenos, mientras que sus apetitos están vacíos y siguen aún sedientos»: PH., *Quod deterius potiori insidiari solet* 113. Abel, el otro hijo de Adán/Hombre, por el contrario, tenía una especial comprensión y relación con la Palabra de Dios, como el «Hijo del Hombre» en las Bienaventuranzas de Lucas y en las tradiciones de *Io* 6.

La interpretación de Filón está apoyada por la «tradición hagadico-targúmica compartida» (Satt)<sup>47</sup> de los *Targumim* palestinos a *Gen* 4, que algunos estudios han datado antes del 70 a.C.<sup>48</sup>. También aquí la llanura, a la cual Caín llevó a su hermano con el fin de desafiarlo, había sido el lugar de una disputa (cf. *Gen* 4,8)<sup>49</sup>. En el curso de una disputa «teológica» acerca del modo de entender la Palabra de Dios, Caín sostiene en los *Targumim* que no hay otro mundo; no hay juez, ni juicio, ni recompensa por las obras realizadas en la vida presente<sup>50</sup>. Abel, por el contrario, sostiene que hay otro mundo (עלם אחרון), y hay un Juez y un juicio de las obras buenas realizadas en el mundo presente y en esta vida.

Abel comenzó diciendo a Caín: Hay un juicio y hay un juez y hay un mundo por venir (אית דין ואית דיין ואית עלם אחרון). Hay una buena recompensa para el justo, y la exigencia de una retribución para los malvados. Y el mundo fue creado con misericordia, y con piedad es dirigido. Debido a que los frutos de [mis] obras eran mejores que los tuyos, mi ofrenda fue aceptada favorablemente de mi parte, mientras que [la tuya] no fue aceptada favorablemente de tu parte; y los dos estaban peleando en el campo abierto, cuando Caín se levantó contra su hermano Abel y lo mató (*TJIII mp Gen* 4,8)<sup>51</sup>.

En el curso de un debate y de una disputa acerca del modo de entender la voluntad y la Palabra de Dios, que tuvo lugar en campo abierto<sup>52</sup>, Caín se levantó y mató a su hermano Abel. Mientras que el texto hebreo no explica la razón del fratricidio cometido por Caín, ni la razón del fa-

47. La expresión «tradición hagadico-targúmica compartida» [N. del T.: Shared Aggadic Targumic Tradition (Satt) en el texto original inglés] ha sido acuñada por A. Shinan, *The Embroidered Targum. The Aggadah in Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch*, Jerusalem 1992, 24-34.

48. Cf. S. Isenberg, «An Anti-Sadducee Polemic in the Palestinian Targum Tradition», *Harvard Theological Review* 63 (1970) 433-444. Cf. también L. Finkelstein, *The Pharisees*, New York 1962, 769; G. Vermes, «The Targumic Versions of Genesis 4,3-16», *The Annual of Leeds University Oriental Society* 3 (1961-1962) 81-114.

49. «El objetivo de Caín es buscar la manera de desafiar a Abel para atraerlo a una disputa y para ganar el dominio sobre él por medio de sofismas plausibles que tienen la apariencia de la verdad»: PH., *Quod deterius potiori insidari solet* 1. El texto masorético no especifica lo que Caín dice a Abel (cf. *Gen* 4, 8). En *Gen* 4,8 LXX, como en Satt *Gen* 4,8, lo que dice Caín a Abel es la invitación a ir al campo: και ειπεν Καϊν προς Αβελ τον αδελφον αυτου διελθωμεν εις το πεδιον και εγενετο εν τω ειναι αυτους εν τω πεδιω και ανεστη Καϊν επι Αβελ τον αδελφον αυτου και απεκτεινεν αυτον. Este texto es atestiguado por la versión de la Samaritana y por la Peshitta (ܩܝܢ ܕܥܝܢܐ). Para Isenberg, «An Anti-Sadducee Polemic in the Palestinian Targum Tradition», la tradición atestiguada por LXX y Satt sigue un texto hebreo de tipo no-masorético que debería datarse entre el siglo v a.C. y la mitad del siglo I d.C.

50. Cf. «[...] And when they had both gone out to the open field, Cain began by saying to Abel: Neither is there judgment, nor is there a judge, nor is there a world to come. And there is no giving of good reward to the righteous nor is retribution exacted from the wicked. The world was not created with mercy nor is it conducted with mercy; for what reason was your offering favorably accepted from you, whereas [mine] was not favorably accepted from me». *TJIII mp Gen* 4,8.

51. *1 Enoch* 85,3-7 presenta una alegoría de la muerte de Abel a manos de Caín.

52. תריגין לאפי ברא ואמר קין להבל אחוי איתא ונפק, *TJIII mp Gen* 4,8; cf. *HT Gen* 4,8; *Lc* 6,17.

vor del Señor por Abel y su ofrenda, los *Targumim* afirman que al Señor le había agradado la ofrenda de Abel porque era mejor que la ofrenda de Caín. La mejor ofrenda de Abel, en el *Targum* palestinese, presupone en mi opinión su correcta comprensión de la Voluntad y de la Palabra de Dios, de acuerdo a una teología que incluye la existencia de otro mundo (עלם אוחור), de un Juez, de juicio y de una recompensa por las buenas acciones<sup>53</sup>.

Por su parte, el *Testamento de Abraham* (*Test Abr* 12-13) no sólo presenta a Abel como un defensor de la existencia de un juez y de un juicio, sino que le identifica como el juez y el «Hijo del Hombre», es decir, el hijo de Adán/Hombre que, por otra parte, había sido identificado previamente con el hombre maravilloso sentado en un trono de oro y adornado de gloria (*Test Abr* 11,4-8; cf. *Dan* 7,13-14)<sup>54</sup>. En este sentido, Luca Arcari ha señalado que *Test Abr* 12,1-13,3 [B] «features an eschatological scene in which Abel, defined as ‘son of Adam, the first creature’, is credited with eschatological functions of judgment in a context that is reminiscent of the judgment of the Messiah Son of Man of the Book of the Parables of Enoch [cf. En 46:1 with *Test Abr* 12:3]»<sup>55</sup>.

Los «Hijos de Adán/Hombre», es decir, los dos hijos de Adán, que aparecen en *Test Abr* 12-13, *Satt Gen* 4 y en *Quod deterius potiori insidiosi solet* de Filón comparten parecidos con el «Hijo del Hombre» de las Bienaventuranzas de Lucas y de Juan 6. En todos los casos, los «Hijos del Hombre» se caracterizan por una relación especial con la Palabra de Dios. Más aún, en las Bienaventuranzas del Evangelio, el «Hijo del Hombre» explica el futuro en relación con el significado de la Palabra de Dios, al igual que Abel en *Satt Gen* 4. El «Hijo del Hombre» en las Bienaven-

53. De acuerdo con las antiguas traducciones arameas de la Biblia hebrea, la correcta comprensión de Abel de la Palabra de Dios había sido el motivo del favor mostrado por el Señor a su ofrenda, antes de que el favor mostrado por el Señor se convirtiera en la razón de su muerte. El conocimiento erróneo y la comprensión defectuosa de la Voluntad y de la Palabra de Dios por parte de Caín, por el contrario, fue la razón por la que su ofrenda no fue aceptada; la razón de su falta de virtud y sabiduría queda mostrada por el homicidio que cometió.

54. Miguel, en *Test Abr*, explica a Abraham con las siguientes palabras la identidad del hombre maravilloso, sentado para juzgar en el trono, «brillante como el sol, semejante a un Hijo de Dios» (*Test Abr* [recensión A] 12,5; cf. *Dan* 7,13-14): «Éste es el hijo de Adán [Hombre], el primer formado, que se llama Abel, a quien Caín el malvado mató. Y se sienta aquí para juzgar a toda la creación, examinando a ambos, justos y pecadores. Porque Dios dijo: Yo no te juzgo, pero cada hombre es juzgado por el hombre. A causa de esto le dio el juicio, para juzgar al mundo hasta su grande y gloriosa Parusía. Y entonces, justo Abraham, habrá juicio perfecto y la recompensa, eterna e inalterable, que nadie puede poner en duda. Pues toda persona ha surgido del primer-formado, y debido a esto son juzgados primero aquí por su hijo» (*Test Abr* [recensión A] 13,2-5). Las recensiones (A y B) del Testamento de Abraham se fechan en el primer y segundo siglo d.C. Para el texto y una introducción al Testamento de Abraham, cf. los ofrecidos por E. P. Sanders en J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Yale 1983, 871-902.

55. L. Arcari, «2 Enoch and the Messianic Son of Man. A Triangular Reading between the Book of the Parables of Enoch, the Testament of Abraham, and 2 Enoch», *Hen* 33/1 (2011) 88 y cf. pp. 88-95. Cf. también S. Chialà, *Libro delle Parabole di Enoc. Testo e commento*, Brescia 1997, 335-336.

turanzas del Evangelio de Lucas orienta a un tiempo futuro el significado de la Palabra de Dios, y el sentido de la recompensa prometida a los Bienaventurados que se han hecho pobres por causa de la Palabra de Dios. De acuerdo a Satt *Gen* 4, el significado dado por el hijo de Adán/Hombre, que es Abel, a la Palabra y la Voluntad de Dios se orienta hacia el futuro y hacia otro mundo. Sin embargo, aunque el hijo de Adán/Hombre que es Abel es matado debido a su conocimiento de la Palabra de Dios acerca de otro mundo (עלם אחרון), en las Bienaventuranzas del Evangelio el «Hijo del Hombre» es la causa de la persecución en este mundo y la razón de la recompensa en el futuro.

Las Bienaventuranzas de Lucas pueden evitar la identificación del «Hijo del Hombre» con el hijo de Adán/Hombre que es Abel<sup>56</sup>. El «Hijo del Hombre» de las Bienaventuranzas de Lucas puede señalar, en cambio, a la figura de *Dan* 7,13 y a su conocimiento de «lo que está inscrito en el libro de la verdad» (*Dan* 10,21; cf. *Dan* 10,16f) con respecto al tiempo de los hechos esperados en el futuro y a la resurrección (cf. *Dan* 11-12)<sup>57</sup>. También en *Io*, el «Hijo del Hombre» puede referirse, al menos en un cierto punto, a la figura del libro de Daniel. Al igual que en las Bienaventuranzas del evangelio de Lucas, en el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaum la mención del «Hijo del Hombre» puede remitir a un tiempo futuro y a la resurrección el significado de «la vida eterna» (*Io* 6,53-54). De otro modo, Jesús podría haber hablado de que él mismo está presente, sin ninguna referencia explícita al motivo de Daniel<sup>58</sup>.

#### 4. El «Hijo del Hombre» en las tradiciones de *Io* 6

En el cuarto evangelio Jesús declara que los que asistieron a la multiplicación de los panes (cf. *Io* 6,1-15) lo buscaban alrededor del lago de Tiberíades (cf. *Io* 6,22-25) porque habían sido saciados — y no porque hubieran visto una señal— (v. 26)<sup>59</sup>. Luego, Jesús llama a buscar y trabajar no por el alimento que pasa, sino por el alimento que perdura para la «vida eterna». El Hijo del Hombre «dará» el alimento que perdura para la vida eterna, y con ello dará la vida eterna, que es la naturaleza y el don de este alimento (την βρωσιν την μένουσαν εις ζωην αιώνιον, ην ο υιός του άν-

56. En una primera etapa, las tradiciones de las Bienaventuranzas evangélicas pueden haber influido en la formación de Satt *Gen* 4. El debate sobre la interpretación de este texto bíblico puede haber sido una razón más por la que el «Hijo del Hombre», en referencia a *Dan* 7,13, se ha añadido a la lista de las Bienaventuranzas del evangelio de Lucas. Cf. P. Di Luccio, *The Quelle and the Targums. Righteousness in the Sermon on the Mount/Plain*, Roma 2009, 57-100.

57. El «Hijo del Hombre» de *Dan* 7 tiene una comprensión especial de las cosas escritas en el «libro de la verdad». Estas cosas están relacionadas con eventos futuros y príncipes futuros con los que sólo Miguel junto con el Señor es capaz de lidiar (כתב הרשום- את לך אייד אבל שרכם מיכאל-אם כי) *Dan* 10,21; cf. *Dan* 11,1s.).

58. Cf. Vermes, «The Use of bar nash/bar nasha in Jewish Aramaic».

59. Con el fin de explicar el significado de la multiplicación de los panes, Jesús invita a su público a considerar la satisfacción del hambre, no el milagro.



El «Hijo del Hombre» de *Io* 6,62, podría confirmar en efecto la sugerencia de Joel Marcus de que en *Io* 6 el «Hijo del Hombre» señala a Adán/Hombre (cf. *Rom* 5,14; *Eph* 4,13), dando una imagen escatológica del destino humano restaurado tal como fue querido por Dios en el principio de la Creación<sup>64</sup>. En la *Vida* y el *Apocalipsis de Adán y Eva*, el primer Hombre es identificado con el Adán/Hombre escatológico En *Io* 6,27, sin embargo, el «Hijo del Hombre» es identificado con el significado del *manna* que Filón en *Quod deterius potiori insidiari solet* identifica con la Sabiduría y llama «Algo» (τί, cf. *Quod det* 116)<sup>65</sup>. En *Io* 6,27 el «Hijo del Hombre» puede haber sido identificado originalmente con Sabiduría, y con el personaje no especificado que en *Sir* 24,30-34 comparte los rasgos de la Sabiduría<sup>66</sup>. Maurice Casey, uno de los más destacados investigadores del enigmático «Hijo del Hombre» del Evangelio, ha mostrado que en los *Targumim* palestinoses בר (א)נש(א) el arameo «Hijo del Hombre» es la traducción del hebreo bíblico אדם o אִישׁ<sup>67</sup>, הָאָדָם<sup>68</sup> y הַהוֹאֵם<sup>69</sup>

ellos de esta tradición en la literatura intertestamentaria y rabínica, cf. J. Marcus, «Son of Man as Son Adam. Part II: Exegesis», 38-61.

64. Cf. Marcus, «Son of Man as Son Adam. Part II: Exegesis», 370-386: «The Sabbath was created for Adam's sake and that of the humanity he represents, not the other way around [...] Therefore Adam's eschatological Son, who has recovered the dominion that his great forefather had forfeited, is the Lord not only of the world in general but also of the Sabbath in particular» (p. 376).

IRENEO, *Adv. Haer.* III,16,6, que entendió de la misma manera la «recapitulación de Adán en Cristo» habla de «Nuestro Señor Jesucristo, que en los últimos tiempos se ha hecho hombre entre los hombres, a fin de unir el fin con el principio, esto es, el hombre con Dios».

«La récapitulation est le rattachement de la fin au commencement, c'est-à-dire d'Adam au Christ, de l'homme à Dieu et de l'histoire des hommes dans le Christ [...] le premier Adam est récapitulé dans le second Adam»: Y. De Andia, «Irénee dans l'Introduction à la théologie des IIe et IIIe siècles d'A. Orbe», *Gregorianum* 94/2 (2013) 346-362, aquí 349.

65. También en *De mutatione nominum*, Filón identifica la comida «que llovió desde el cielo» con la Sabiduría. «El alimento terreno se produce con la cooperación del agricultor, pero el celestial es enviado como la nieve únicamente por Dios, el único que actúa por sí mismo, sin que ninguno comparta su obra. Y de hecho lo dice: 'He aquí que llevo sobre ti pan desde el cielo' (*Ex* 16,4). ¿De qué alimento puede decir con razón que llovió del cielo, salvo de la sabiduría celestial (οὐράνιον σοφίαν) que es enviada desde arriba sobre las almas que anhelan la virtud por Aquel que derrama el don de la prudencia en rica abundancia, cuya gracia riega el universo y de manera principal en el santo séptimo (año) que él llama Sábado?» (PH., *De mutatione nominum* 259-260).

66. Después de la declaración de que el «primer hombre» no conocía plenamente la Sabiduría, y que «el último» tampoco será capaz de comprenderla (οὐ συντελέσειεν ὁ πρῶτος γινῶναι αὐτήν, καὶ οὕτως ὁ ἕσχατος οὐκ ἐγγίγισεν αὐτήν, v. 28), el personaje no especificado de *Sir* 24,30-34 declara: «En cuanto a mí, yo era como un canal de un río, como un canal de agua en un jardín (Κάγω ὡς διώρυξ ἀπὸ ποταμοῦ καὶ ὡς ὑδραγωγὸς ἐξ ἡλθον εἰς παράδεισον). Yo dije: voy a regar mi jardín y remojar mis parterres. Y he aquí que mi canal se convirtió en un río y mi río en un mar. Voy a volver a hacer resplandecer la instrucción como la aurora, y haré que claree hasta muy lejos. Derramaré de nuevo enseñanza como profecía y la legaré a todas las generaciones futuras (ἔτι διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκ χειρὸς καὶ καταλείψω αὐτήν εἰς γενεάς αἰῶνων). Observa que no me he afanado para mí solo, sino para todos los que buscan la sabiduría» (*Sir* 24,30-34; cf. *Io* 6,35; 7,37). Para la traducción inglesa, cf. *New Revised Standard Version. The New Oxford Annotated Bible, with the Apocrypha. An Ecumenical Study Bible Completely Revised and Enlarged*, New York-Oxford 1991.

67. Cf. *N Gen* 1,26,27; 2,18; 8,21; 9,5; *TJI Gen* 9,5; *Dt* 5,21; 20,19.

68. Cf. *CG mf Ex* 19,13; *Dt* 34,6.

69. Cf. *TJI Num* 9,13.

הַנֶּפֶשׁ. En todos estos casos (א)נש(א) רב se refiere a un individuo no especificado, o a un «hombre» en general. En *Sir* 24,30-34 los rasgos que pertenecen a la Sabiduría caracterizan a un personaje no especificado y se ajustan a las características del «Hijo del Hombre» de *Io* 6,27 (*Sir* 24,30-34; cf. *Io* 6,35; 7,37)<sup>70</sup>. Estas características incluyen aspectos de «eternidad» (cf. *Sir* 24,9.30-34). La Sabiduría es la Palabra de Dios (*Sir* 24,23), «desde siempre», «antes de los siglos» y «para todas las edades» (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς... καὶ ἕως αἰῶνος, *Sir* 24,9 LXX; cf. *Prov* 8,22-31)<sup>71</sup>. La enseñanza del personaje no especificado en *Sir* 24,30-34, por otra parte, es «para todas las generaciones futuras», «para siempre» (v. 31)<sup>72</sup>. El personaje no especificado de *Sir* 24 es «como un canal de un río, como un canal de agua en un jardín» (παράδεισος, *Sir* 24,30 LXX). Él se asemeja a la Sabiduría (cf. *Is* 58,11; *ARN* 14,3; *m. Avot* 6,1), que desde el principio «salió de la boca del Altísimo, habitó en el más alto cielo» (vv. 3-4) y es llenada por el libro de la alianza del Dios Altísimo como los ríos que se desbordan (vv. 23-27; cf. PH., *Quod deterius potiori insidiari solet* 117)<sup>73</sup>. Además, la declaración de que el personaje no especificado no

P. M. Casey, «The use of the term (א)נש(א) רב in the Aramaic Translations of the Hebrew Bible», *Journal for the Study of the New Testament* 54 (1994) 87-118. אדם בן אדם es traducido por el plural אַנְשֵׁי בְּנֵי אָדָם en Díez Macho (ed.), *Neophyti 1, Targum Palestinense, manuscrito de la Biblioteca Vaticana* y M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to their Extant Sources* 1-2, Roma 1980, Num 23,19.

70. «In 6:30-50, Jesus, the living bread, is compared with the manna (that Moses gave); and, in 7:37-39, the living waters that will come forth from the side of Jesus are compared with the water that Moses brought forth from the rock in the desert»: U. C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John*, II, Grand Rapids-Cambridge 2010, 305. Cf. *Qo R* 1,9 § 1,10.

71. Los manuscritos griegos tardíos (70 y 248) de *Sir* 24 (v. 18) también afirman el carácter eterno de la Sabiduría: «Yo soy la madre del amor hermoso, del temor, del conocimiento y de la santa esperanza; siendo eterna, soy entregada a todos mis hijos, a los que son nombrados por él» (εἶμι μητέρα τῆς ἀγαπῆσεως τῆς καλῆς καὶ φοβου καὶ γνῶσεως καὶ τῆς ὁσιας ἐλπίδος διδομαι οὖν πᾶσι τοῖς τέκνοις μου ἀεργεῖν τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ). Para la traducción inglesa, cf. *New Revised Standard Version*, 119 AP, nota q.

72. M. Z. Segal, *Sefer Ben Sira haShalem*, Jerusalem 1953, 151, parafrasea *Sir* 24,31 de la siguiente manera: «Mi primer pensamiento fue aprender Sabiduría sólo para mí y para mis alumnos. Pero mi Sabiduría ha crecido tanto que puedo beneficiar con ella a aquellos que buscan la Sabiduría en todas las generaciones» *N. del T.*: a partir de la siguiente traducción que el autor ofrece: «My first thought was to learn Wisdom only for myself, and for my students. But my Wisdom has grown up so much that I can make benefit of it those who search for Wisdom in all the generations».

73. Cf. Segal, *Sefer Ben Sira haShalem*, 151. Sabiduría en *Sir* 24 existía desde lo alto y desde el principio (*Sir* 24,9), como el *manna* según Filón (*Quod deterius potiori insidiari solet* 116), de acuerdo con Satt (Díez Macho [ed.], *Neophyti 1, Targum Palestinense, manuscrito de la Biblioteca Vaticana*; Clarke [ed.], *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch, Gen* 2,2; *Nm* 22,28) y de acuerdo con las tradiciones rabínicas (*Mek Ex* 16,32; *m. Avot* 5,6). El *manna* se mantuvo al principio de la creación (cf. *N*; *TJI Gen* 2,2; *TJI Num* 22,28). Se había creado la noche del Shabat, junto con el arco iris, el cayado, la escritura, el diamante (הַשִּׁמְרִית), las tablas de piedra, la boca de la tierra que se abrió para tragar a los malhechores, la boca del burro de Balaam, la tumba de Moisés, y la gruta donde permanecieron Moisés y Elías (*Mek Ex* 16,32). Cf. Lauterbach (ed.), *Mekilta de-Rabbi Ishmael* II, 124-125; *m. Avot* 5,6; G. J. Brooke, H. Najman, L. T. Stuckenbruck (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Divine Revelation in Judaism and Christianity. Themes in Biblical Narrative*, Leiden-Boston 2008; S. Petersen, *Brot, Licht und Weinstock. Inter-textuelle Analysen johannischer Ich-bin-Worte*, 220-221.

ha trabajado sólo para sí, sino para todos los que buscan la Sabiduría (*Sir* 24,34 LXX), lo asemeja a la Sabiduría, compartiendo, personalizando y encarnando los rasgos universales que caracterizan a la Sabiduría de *Sir* 24 (cf. v. 6)<sup>74</sup>. El individuo no especificado que es un «Hijo del Hombre» en *Sir* 24 es identificado con la Sabiduría que es la Palabra de Dios, como es el caso del Hijo del Hombre de *Io* 6,27.

El «Hijo del Hombre» de *Io* 6,27 y el «Hijo del Hombre» mencionado por Jesús en *Io* 6,62 como ascendiendo donde estaba antes son identificados con el significado del «pan venido del cielo», al igual que el personaje no especificado de *Sir* 24,30-34 es identificado con la Sabiduría, y al igual que la Sabiduría es identificada con la *Torah* (*Sir* 24,23 LXX). El «Hijo del Hombre» de *Io* 6,27.62 puede ser así un hombre en el que se encarna plenamente la Sabiduría celeste que salió de la boca del Altísimo (*Sir* 24,3), como estaba predicho en las palabras de la «profecía» de *Sir* 24,30-34<sup>75</sup>. Este puede haber sido el significado original del «Hijo del Hombre» en las tradiciones de *Io* 6, antes de que esta expresión fuera referida a *Dan* 7,13 con el fin de explicar los aspectos futuros de la «vida eterna» (cf. *Io* 6,39.40.44.54)<sup>76</sup>. Con la mención del «Hijo del Hombre» ascendido adonde estaba antes (*Io* 6,62), el redactor de las tradiciones de *Io* 6 puede haber actualizado el «Hijo del Hombre» tradicional. Principalmente en *Io* 6,62, el «Hijo del Hombre» podría actualizar las promesas de la Palabra de Dios expresadas con el «Hijo del Hombre» tradicional y orientadas más tarde al futuro, en *Io* 6,53 y probablemente también en una cierta medida en *Io* 6,27, con referencia al personaje no especificado de *Dan* 7,13<sup>77</sup>.

Antes de remitir a *Dan* 7,13 y a su énfasis en los aspectos futuros de la vida eterna, el «Hijo del Hombre» en *Io* 6 tenía el significado de «ese Hombre» (de *Sir* 24,30-34)<sup>78</sup>, y «Alguien»<sup>79</sup>. Entre otras posibles referen-

74. Además, el individuo no especificado de *Sir* 24,30-34 comparte algunas similitudes con la לְהוֹרִי אֵשֶׁה de *IQH* (cf. 21,1.8-9; 23,12-13), que es el «Instructor» (*IQH* 20,4.11), que ha recibido el conocimiento de los misterios de la sabiduría de Dios y se llama a sí mismo un «siervo» (*IQH* 23,10) y un «heraldo» (*IQH* 23,14).

75. D. Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*, Sheffield 1991, 51-75; 93-111, ha referido el «Hijo del Hombre» de *Io* 3,13 y 3,2.11; 8,16.28-29; 16,32 etc, a *Prov* 30,1-4 proponiendo una nueva traducción del TM, donde אָנֹכִי es «atesorando», גִּבּוֹר (hombre-*Gibbor*) es Dios, y אִתִּי־אֵל («Dios está conmigo») es el «Hijo del Hombre/Dios». En *Io* 6,27, «Jesus identifies the Father, 'the Man', as God, thus explaining 'the Man's Son' as 'God's Son'». (p. 98).

76. Este uso de «Hijo del Hombre», referido a textos como *Sir* 24, puede que se encontrara también en las primeras etapas de los Dichos de Q. Por ejemplo, en *Lc* 9,58. Para la caracterización de Jesús en el cuarto evangelio como la Sabiduría encarnada, cf. E. Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, New York, 1994, 152. Cf. también, D. Boyarin, «The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John», *Harvard Theological Review* 94/3 (2001) 243-284.

77. En la «actualización» del «Hijo del Hombre» tradicional, el «último día» de *Io* 6,44.54 es el día antes del inicio.

78. La tradición rabínica se refiere a veces a Jesús como a «ese hombre» (אִתּוֹ הָאִישׁ). Cf. A. Shinan, *Jesus through Jewish Eyes*, Tel Aviv 1999, 42-43 y 39-46 (heb.).

79. Para U. C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John*, 289-315, las declaraciones de

cias, el «Hijo del Hombre» de las primitivas tradiciones de *Io 6* estaba referido a la identificación del personaje no especificado de *Sir 24* con la Sabiduría, y a la equivalencia entre la Sabiduría y el *manna* llamada por Filón «Algo» (cf. *Quod deterius potiori insidiari solet* 116). En la redacción de *Io 6*, como es atestiguado por *Io 6,62*, la presentación del tradicional, no daniélico «Hijo del Hombre» puede haber estado orientada a distinguir «ese Hombre» de Adán y del «Hijo de Hombre» que es Abel, ambos identificados con la figura de *Dan 7,13* en tradiciones como la que se conserva en *Test Abr 11-13*<sup>80</sup>. Más aún, la redacción de *Io 6* pudo estar orientada a evitar que el «Hijo del Hombre» se identificara con Caín, el otro hijo de Adán/Hombre, como sucede en el caso presentado en *CG Gen 4,17*, donde Caín es llamado ברנש<sup>81</sup>.

### 5. Resumen y conclusiones

La identidad de los «pobres de espíritu» en los documentos del Mar Muerto y las similitudes entre la formulación de esta expresión y la caracterización de los pobres en la lista de las Bienaventuranzas del evangelio de Mateo indica que el significado de la bendición de los pobres en el Evangelio tiene que ver con la Palabra de Dios. Para los esenios, el amar al Señor con todo el corazón incluía la pobreza. Los miembros de la comunidad esenia renunciaban a sus propiedades con el fin de perfeccionar su conocimiento de los decretos de Dios (*IQS 1:11-13*; cf. *Dt 6,5*). Del mismo modo, en las Bienaventuranzas del evangelio Jesús proclama bienaventuradas a aquellas personas que tienen como única riqueza la Palabra de Dios, cuya puesta en práctica está dirigida a hacer presente el Reino (cf. *Dt 6,4-9*). La corta lista de las Bienaventuranzas de Lucas puede haber sido más antigua que la lista de Mateo. Además, las dos listas pueden haber sido compuestas simultáneamente, y las diferencias de formulación, orden y longitud en la lista de Mateo puede que sigan la historia de

*Io 6,35.48* pertenecen a la segunda edición de *Io 6*, que se caracteriza por los discursos que reflejan el modelo de homilías exegéticas. La primera edición de *Io 6* se caracteriza por el género narrativo (cf. vv. 6,1-21), y la tercera (cf. vv. 26-29.46.51-58) por la cristología apocalíptica del «Hijo del Hombre» como juez, lo que implica la idea de la preexistencia de Jesús.

80. Lucas también en la genealogía expresa la idea de que Jesús no es sólo «el Hijo de Adán», sino «el Hijo de Dios». Cf. *Lc 3,38*.

81. En *1 Io* también Jesús es presentado como antitipo de Caín. Cf. J. Oniszczuk, «Caino come tipo antitetico di Cristo nella Prima Lettera di Giovanni», *Gregorianum* 95/3 (2014) 453-468. En *1 Io 3,11-12* Caín era del Diablo, y por tanto mató a Abel. Cf. *Io 8,44* y R. Brown, *The Gospel according to John, The Anchor Bible*, I, Garden City-New York 1966-1970, 358; J. Benkingsopp, *Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1-11*, London 2011, 189. La identificación del «Hijo del Hombre» con Caín en las tradiciones evangélicas podría haber sido posible debido a las similitudes entre la teología de Caín en *Satt Gen 4* y la escatología orientada al presente en las primeras tradiciones de *Io 6*. La teología de Caín en *Satt Gen 4*, comparte similitudes con la creencia de los saduceos y de los sacerdotes que estaban cerca de los saduceos. Cf. Finkelstein, *The Pharisees*; Vermes, «The Targumic Versions of Genesis 4,3-16», 107-111; Isenberg, «An Anti-Sadducee Polemic in the Palestinian Targum Tradition»; P. Di Luccio, «Priestly Traditions in the Gospel», *Revue Biblique* 122/1 (2015) 84-103.

la formación de la lista de Lucas. La bienaventuranza de los hambrientos en Mateo puede también aclarar en alguna medida el significado de la bienaventuranza de los pobres, con una referencia a la terminología bíblica y a textos bíblicos que comparan la Palabra de Dios con el alimento. La tercera bienaventuranza en la lista de Lucas es un resumen de las dos bienaventuranzas anteriores. «Adquirir» la Palabra de Dios presupone la pobreza y el hambre y el sufrimiento y llanto, junto con la experiencia de la alegría del Reino. La cuarta de las bienaventuranzas de Lucas presenta una escatología orientada a otro futuro. La mención del «Hijo del Hombre» en esta bienaventuranza (*Lc* 6,20-23) está relacionada con la recompensa futura prometida a los Bienaventurados y con los aspectos futuros de la Palabra de Dios.

El favor de Dios hacia Abel, un hijo de Adán/Hombre, se explica de manera similar por los *Targumim*, a la luz de la comprensión y familiaridad de Abel con la Voluntad de Dios que incluye un mundo futuro y recompensas futuras. Al introducir el debate sobre la existencia del mundo venidero, los *Targumim* palestinos explican la historia bíblica de *Gen* 4, refiriendo el favor del Señor hacia Abel como una bendición de aquellos que son perseguidos a causa de la Palabra de Dios. Esta tradición targúmica constituye un contexto significativo que permite aclarar que en algunos casos el «Hijo del Hombre» del Evangelio podría haber significado originalmente Jesús mismo, sin vínculo con *Dan* 7. El «Hijo del Hombre» insertado en las Bienaventuranzas de Lucas podría haberse referido a *Dan* 7,13 y ser identificado con Jesús, a fin de indicar las diferencias entre la escatología de esta tradición del Evangelio y la escatología de otras tradiciones, como la que testimonian los *Targumim*. La muerte del Hijo de Adán/Hombre que es Abel se relaciona en los *Targumim* con el significado de la Palabra de Dios en cuanto que implica otro mundo. Aquellos para quienes la Palabra de Dios es la única posesión en este mundo y aquellos que son odiados, excluidos y difamados a causa de la Palabra de Dios, tal como es enseñada por el «Hijo del Hombre» que es Jesús, recibirán una gran recompensa en el cielo y en un momento futuro, con la venida del Hijo del Hombre celestial (cf. *Dan* 7,13).

El discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaum (*Io* 6,26-59) presenta un tema similar al transmitido por las Bienaventuranzas de Lucas y Mateo. El discurso sobre el «pan de vida» en la sinagoga de Cafarnaum puede desarrollar el sentido de la segunda bienaventuranza del evangelio de Lucas —y el significado de la «justicia» en la lista de las Bienaventuranzas del evangelio de Mateo— a saber, la equivalencia bíblica entre la comida y la Palabra de Dios. El largo discurso en la sinagoga de Cafarnaum explicita que Jesús es el «pan de vida», que satisface el hambre y la sed de la Palabra de Dios (*Io* 6,35). La primera identificación con el «pan de vida», en la sinagoga de Cafarnaum (v. 35), tiene por objeto la identificación de Jesús con la Palabra de Dios y con la Voluntad del Padre (v. 38). La identificación original de Jesús con el significado de «el pan de

vida» como la Palabra de Dios en *Io 6* explica la alimentación de los cinco mil (*Io 6,1-15.35*). De esta manera, una tradición de *Io* aclara el significado de las bendiciones en las tres primeras bienaventuranzas del evangelio de Lucas, refiriendo a las palabras de Jesús y a su relación única con la Palabra de Dios la recompensa prometida a los pobres y a los hambrientos (*Io 6,35.51*). Jesús mismo, en este caso, sería presentado como la razón de la pobreza, el hambre y el llanto. En una etapa ulterior de las tradiciones de *Io 6*, y posiblemente después de que una cuarta bienaventuranza hubiera sido añadida a la lista de Lucas, el «Hijo del Hombre» ha sido interpretado en las tradiciones de *Io 6* con una referencia a *Dan 7,13* con el fin de explicar los aspectos futuros de la Palabra de Dios. En esta etapa de la formación de las tradiciones del Evangelio, puede que se haya hecho una referencia a la interpretación del hijo de Adán/Hombre como Abel, tal como atestigua la literatura intertestamentaria. Si los responsables del desarrollo de las bienaventuranzas de Lucas son de un grupo cercano, o incluso del mismo grupo responsable del desarrollo de las tradiciones en *Io 6*, en ambos casos el «Hijo del Hombre» señaló en un cierto momento a la misma figura bíblica, a saber, *Dan 7,13*. Al hacer referencia a esta figura bíblica, las bienaventuranzas de Lucas y *Io 6* explican los aspectos futuros de la Palabra de Dios y de la relación de Jesús con la Palabra de Dios. La referencia a *Dan 7,13* en las Bienaventuranzas de Lucas y en una tradición de *Io 6* puede haber estado destinada a distinguir al «Hijo del Hombre» de Abel y de la interpretación del papel de Abel en relación con la Palabra de Dios durante el siglo I d.C.

El «Hijo del Hombre» en *Io 6* y en las Bienaventuranzas de Lucas fue referido, en un momento dado, al mismo personaje bíblico. Una temprana tradición de *Io* había identificado las características del «Hijo del Hombre» y su relación con el «pan del cielo» y la Sabiduría, con la relación única y la identificación de Jesús con la Palabra de Dios. Antes de orientar la «vida eterna» hacia el futuro, con la interpretación del «Hijo del Hombre» en relación con *Dan 7,13*, Jesús en el cuarto evangelio se había identificado a sí mismo con la Palabra de Dios (cf. *Io 6,35.48*). Debido a una posible identificación de Jesús con Adán y con el otro hijo de Adán/Hombre que es Caín, y, posiblemente, con las características del Hijo del Hombre que en *Test Abr 12-13* es Abel, el «Hijo del Hombre» en la redacción de *Io 6* ha sido referido de nuevo al personaje no especificado de *Sir 24*.

Declarando su identificación con el «pan de vida» (*Io 6,35.48*), presentándose a sí mismo como «pan vivo» (*Io 6,51*), y ofreciendo «vida eterna» con su carne y sangre que son este pan (*Io 6,47.51.54*), Jesús en *Io 6* promete a los creyentes la posibilidad de compartir su relación única con la Palabra de Dios y con el Padre. Además, este es el significado de las recompensas prometidas a los bienaventurados de las Bienaventuranzas del Evangelio, con una referencia a aspectos futuros de la Palabra de Dios, después de que una cuarta bienaventuranza fuera añadida a la lista original, y el «Hijo del Hombre» hubiera sido introducido en esta bienaventuranza.



## LA FILIACIÓN EN LAS GENEALOGÍAS DE MATEO Y LUCAS<sup>1</sup>

*Christophe Guignard*

École pratique des hautes études (Paris)

Las genealogías evangélicas se prestan evidentemente de forma particular a un estudio de la filiación. Ellas presentan incluso desde este punto de vista un interés especial, en la medida en que no solamente tematizan la sucesión de padres a hijos —teniendo como fuente las genealogías veterotestamentarias—, sino que se preguntan además por la posición filial de Jesús con respecto a José, así como por la relación entre su ascendencia y su identidad en tanto que Mesías e Hijo de Dios. En estas páginas, me ceñiré al tema de la filiación bajo estos diversos aspectos, y más particularmente, bajo el punto de vista de la filiación humana de Jesús. En el caso de Mateo, será necesario hacer un rodeo que nos alcance una visión de conjunto sobre la genealogía y su interpretación. Partiré del texto final de los evangelios dejando de lado la cuestión de sus fuentes<sup>2</sup>. También dejaré a un lado la cuestión del valor histórico de las genealogías y el problema de sus diferencias. Siguiendo el orden canónico, comenzaré por Mateo.

1. Agradezco a los organizadores de las Jornadas de estudio sobre «La Filiación en los inicios de la reflexión cristiana» haberme ofrecido la posibilidad de arriesgarme, abandonando el terreno de la historia de la exégesis de las genealogías evangélicas por el de la exégesis en sí misma, una experiencia apasionante. Igualmente expreso mi gratitud a los participantes por la rica discusión que siguió a la presentación. Salvo que se indique lo contrario, los textos bíblicos son citados según la Biblia de Jerusalén (*BJ*). *N. del T.*: Al traducir el original francés al español, hemos empleado la traducción española de la Biblia de Jerusalén, a no ser que el sentido nos haya obligado a hacer una traducción literal del texto francés dado por el autor.

2. Es claro en todo caso que Lucas parte de una genealogía preexistente, marcada por una visión apocalíptica, como bien puso de manifiesto R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, Edinburgh 1990, cap. 7.

I. LA FILIACIÓN EN LA GENEALOGÍA DE MT 1,1-17<sup>3</sup>

En el caso de Mateo, no solamente la genealogía abre el evangelio, sino que está precedida de un título que presenta a Jesús como «hijo de David, hijo de Abraham» (v. 1). Por lo tanto, la identidad de Jesús, en vínculo con su ascendencia del seno de Israel, se afirma inmediatamente como una cuestión mayor. La filiación seguirá siendo un tema importante en el resto de relatos de la infancia (1,18-2,23). El reconocimiento de Jesús por José y su nacimiento de una virgen, en cumplimiento de la profecía de Is. 7,14, son el centro de la perícopa siguiente (1,18-25), donde se repite por tres veces la fórmula «dar a luz un hijo» (v. 21.23.25). En el curso del episodio de la huida a Egipto, el tema de la filiación divina aparece indirectamente con la cita de Os. 11,1 —«de Egipto llamé a mi hijo» (2,15)— antes de afirmarse solemnemente en el relato del bautismo, donde una voz celeste declara: «Este es mi Hijo amado, en quien me complace» (3,17)<sup>4</sup>. Más allá del evangelio de la infancia, el tema de la filiación humana y divina se afirma como un hilo conductor de los capítulos que preceden y preparan al relato del ministerio de Jesús. La genealogía pone los fundamentos para subrayar la filiación abrahámica y davídica, lo cual no es ciertamente el aspecto más importante que revestirá el tema de la filiación en el evangelio, pero constituye un preámbulo necesario para el despliegue de una cristología más elevada. Siguiendo a U. Luz, con la genealogía Mateo fundamenta un tema importante de su evangelio: Jesús, el hijo de David, es el Mesías de Israel<sup>5</sup>.

Para facilitar la discusión, reproduzco a continuación el texto de la genealogía mateana, numerando los ancestros en las dos columnas de la derecha: en la primera según la división tripartita expuesta en el v. 17; y de manera continua en la segunda. He subrayado a lo largo del pasaje los nombres que aparecen en el v. 17; y he resaltado en negrita los elementos que en los vv. 2-16 se añaden a la formulación de base «X engendró a Y».

| V. | TEXTE DU NA <sup>28</sup>                                    | N.º   |     |
|----|--------------------------------------------------------------|-------|-----|
| 1  | Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ <b>Χριστοῦ</b> υἱοῦ Δαυιδ υἱοῦ Ἀβραάμ. |       |     |
| 2  | <u>Ἀβραάμ</u> ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ,                           | I/1-2 | 1-2 |
|    | Ἰσαάκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,                                | 3     | 3   |

3. El tema de la filiación en la genealogía y el evangelio mateano de la infancia ha sido especialmente tratado por É. Cuvillier, «Filiation humaine et filiation divine : Jésus fils dans l'évangile de Matthieu», *Revue d'éthique et de théologie morale* 225 (2003) 69-86 y É. Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», *Nouvelle revue théologique* 130 (2008) 529-549.

4. La «trayectoria a partir del término “hijo” en los cap. 1 y 2 está bien analizada por É. Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», 539. Sin embargo, desde mi punto de vista, la conclusión no sería 2, 15, sino más bien 3, 17.

5. Cf. U. Luz, *Matthew 1-7. A Commentary (Hermeneia)*, Minneapolis 2007, 83.

|    |                                                                                                |       |    |
|----|------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|----|
|    | Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν <b>καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ,</b>                                  | 4     | 4  |
| 3  | Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φάρες <b>καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ,</b>                                | 5     | 5  |
|    | Φάρες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρῶμ,                                                                  | 6     | 6  |
|    | Ἑσρῶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ,                                                                   | 7     | 7  |
| 4  | Ἀράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ,                                                                | 8     | 8  |
|    | Ἀμιναδάβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών,                                                             | 9     | 9  |
|    | Ναασσών δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών,                                                               | 10    | 10 |
| 5  | Σαλμών δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες <b>ἐκ τῆς Ῥαχάβ,</b>                                              | 11    | 11 |
|    | Βόες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβῆδ <b>ἐκ τῆς Ῥούθ,</b>                                                | 12    | 12 |
|    | Ἰωβῆδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί,                                                                 | 13    | 13 |
| 6  | Ἰεσσαί δὲ ἐγέννησεν τὸν <u>Δαυὶδ τὸν βασιλέα.</u>                                              | 14    | 14 |
|    | <u>Δαυὶδ</u> δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα <b>ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου,</b>                               | II/1  | 15 |
| 7  | Σολομῶν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ,                                                               | 2     | 16 |
|    | Ῥοβοάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά,                                                                  | 3     | 17 |
|    | Ἀβιά δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀσάφ,                                                                    | 4     | 18 |
| 8  | Ἀσάφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφάτ,                                                                 | 5     | 19 |
|    | Ἰωσαφάτ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωράμ,                                                                | 6     | 20 |
|    | <i>Omisión de Ocozías, Joás y Amasías</i>                                                      |       |    |
|    | Ἰωράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζιαν,                                                                  | 7     | 21 |
| 9  | Ὀζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωθαάμ,                                                                 | 8     | 22 |
|    | Ἰωθαάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχάζ,                                                                  | 9     | 23 |
|    | Ἀχάζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐζεκιαν,                                                                 | 10    | 24 |
| 10 | Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσῆ,                                                              | 11    | 25 |
|    | Μανασσῆ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμώς,                                                                 | 12    | 26 |
|    | Ἀμώς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσίαν,                                                                  | 13    | 27 |
|    | <i>Omisión de Joachim</i>                                                                      |       |    |
| 11 | Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν <b>καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος.</b> | 14    | 28 |
| 12 | <b>Μετὰ</b> δὲ <u>τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος</u> Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ,               | III/1 | 29 |
|    | Σαλαθιήλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ζοροβαβέλ,                                                           | 2     | 30 |
| 13 | Ζοροβαβέλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιούδ,                                                             | 3     | 31 |
|    | Ἀβιούδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιακίμ,                                                               | 4     | 32 |
|    | Ἐλιακίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀζώρ,                                                                 | 5     | 33 |

|    |                                                                        |    |    |
|----|------------------------------------------------------------------------|----|----|
| 14 | Ἀζώρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαδώκ,                                           | 6  | 34 |
|    | Σαδώκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχίμ,                                           | 7  | 35 |
|    | Ἀχίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιοῦδ,                                          | 8  | 36 |
| 15 | Ἐλιοῦδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλεάζαρ,                                       | 9  | 37 |
|    | Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ματθάν,                                       | 10 | 38 |
|    | Ματθάν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,                                         | 11 | 39 |
| 16 | Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας,                         | 12 | 40 |
|    | ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.                             | 13 | 41 |
| 17 | Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ                                                    |    |    |
|    | ἀπὸ Ἀβραάμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες,                              |    |    |
|    | καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες,       |    |    |
|    | καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες. |    |    |

### 1. La filiación en Mt 1,1

Mateo abre su evangelio con Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. La doble aparición de «hijo» introduce de inmediato el tema de la filiación de Jesús, que, como ya he indicado, es central en los primeros capítulos y en general en el conjunto del evangelio —pero con un desplazamiento de la filiación humana a la filiación divina<sup>6</sup>.

El significado de γένεσις —término que vuelve a aparecer en 1,18— aún es debatido y es lícito preguntarse si este título se aplica únicamente a la genealogía, a una sección introductoria o al conjunto del evangelio, o si se debe optar por una solución intermedia que le reconocería una función mixta, introduciendo a la vez el evangelio en general y la genealogía en particular<sup>7</sup>. Según la solución adoptada, este versículo habrá de ser vinculado o no a la genealogía. No pienso que sea necesario intentar aquí

6. Véase el papel que juega la fórmula «Hijo de Dios» al final del evangelio, en el diálogo con el sumo sacerdote, decisivo para la condena de Jesús (26,63ss.), en las mofas dirigidas a Jesús en la cruz por los transeúntes y las autoridades judías (27,40; cf. 4,3.6; 27,43) y frente a la confesión del centurión romano y de los otros guardias (27,54). De manera también muy significativa, la última aparición de υἱός en Mateo se encuentra en la fórmula trinitaria de 28,19.

7. Sobre este problema, véase especialmente W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew in 3 Volumes*, vol. 1: *Introduction and Commentary on Matthew I-VII (International Critical Commentary)*, Edinburgh 1988, 149-154; y, en un sentido del todo diferente R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke (Anchor Bible Reference Library)*, New York <sup>2</sup>1993, 58s.

resolver la cuestión. En efecto, cualquiera que sea la solución adoptada, la fórmula «hijo de David, hijo de Abraham» entra en consonancia con la genealogía que sigue, aunque sólo sea porque los tres nombres propios del v. 1 (Jesucristo, David, Abraham) reaparecen a la vez en los lugares clave de la genealogía (respectivamente en primera, decimocuarta y última posición) y en la recapitulación del v. 17.

¿Debemos leer «hijo de David, hijo de Abraham» como una mini-genealogía ascendente? Prefiero, por mi parte, leer dos calificativos yuxtapuestos que se remontan directamente a Jesús. De hecho, incluso si fuera necesario considerar gramaticalmente «hijo de Abraham» como una aposición al nombre de David más que una segunda aposición al de Jesús, está claro que el evangelista quiere presentar a Jesús a la vez como «hijo de David» y como «hijo de Abraham».

«Hijo de David» es un título mesiánico<sup>8</sup>. No obstante, sin prescindir de esta característica, el contexto —tanto el contexto inmediato («hijo de Abraham», que no es un título mesiánico<sup>9</sup>) como el del capítulo 1 (genealogía y nacimiento de Jesús en una familia davídica)— destaca fuertemente el aspecto genealógico. Viniendo inmediatamente después del título de «Mesías» (Χριστοῦ), la calificación de «hijo de David» lo refuerza en tanto que título mesiánico y lo fundamenta en cuanto afirmación de la ascendencia davídica de Jesús<sup>10</sup>.

La relación de Jesús con Abraham no es menos central. En primer lugar, lo inserta dentro del pueblo de Israel, del cual Abraham es el primer ancestro, y especialmente en el pueblo de Israel en tanto que pueblo de la Alianza (Gn 12; 15; 17)<sup>11</sup>. También identifica a Jesús, fin de la genealogía, como la verdadera descendencia de Abraham. Parece coherente con la óptica general del evangelio —y también con ciertas particularidades de la genealogía sobre las que volveré más abajo— suponer que la mención de Abraham tiene también un alcance universal, pues Abraham es

8. Véase por ejemplo Davies, Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 156; y R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, London 1977, 67s. Sobre este título en Mateo, véase la presentación sintética de G. Wagner, «La filiation davidique de Jésus chez Paul, Marc et Matthieu», *Études théologiques et religieuses* 66 (1991) 420s.

9. Como lo indican Davies, Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 158.

10. Esta calificación tiene evidentemente un color judío y no se podría entrever aquí una apertura hacia las «naciones», como parece propenso a hacerlo en el caso de Abraham (cf. *infra*). No obstante, dos episodios ponen en relación la realeza de Jesús con personajes paganos: en primer lugar, sin salir de los relatos de la infancia, los magos buscan al rey de los judíos (Mt 2,1-12). Ciertamente, el título de «hijo de David» no aparece en la perícopa, pero la cita de *Mich* 5,1 y su alusión a Belén crean un vínculo implícito con David. Después, en Mt 15,22, el nombre «hijo de David» es puesto en labios de una mujer «cananea» (la «sirofenicia» en el paralelo de Mc 7,24-30, donde no aparece ningún título cristológico). Este segundo pasaje sugiere que, si bien el título «hijo de David» se orienta primeramente a Israel, puede ser también objeto de apropiación por parte de los cristianos de origen pagano.

11. La estrecha relación entre filiación y Alianza en el Antiguo Testamento es subrayada por É. Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», 530s.

tradicionalmente considerado como aquel en el que «se bendecirán todos los linajes de la tierra» (cf. *Gn* 12,3; 18,18 etc.)<sup>12</sup>.

Ciertamente no es fortuito que Abraham y David estén ligados a las dos promesas más importantes concernientes a Israel en el Antiguo Testamento: la promesa de la tierra (*Gn* 12,7 etc.) y la promesa dinástica (2 *Sam* 7). Teniendo en cuenta particularmente estas dos figuras, el evangelista presenta implícitamente a Jesús como el que hereda estas promesas y las cumple<sup>13</sup>.

Por tanto, esta doble filiación tiene profundas implicaciones teológicas, que apoyándose sobre las líneas genealógicas, las trascienden. Afirmada inmediatamente antes de la genealogía, demuestra que lo que está en juego aquí sobrepasa con mucho la mera indicación de los ancestros de Jesús. Además, ofrece una primera clave de lectura subrayando la importancia de Abraham y de David. El v. 17 retomará y precisará esta clave mostrando que Jesús, punto de partida en el v. 1, es también y sobre todo el fin de la historia comenzada con Abraham y que pasa por David —pero también por la experiencia dolorosa del Exilio<sup>14</sup>.

## 2. La filiación en la genealogía propiamente dicha (Mt 1,2-16)

La genealogía de Mateo retoma una estructura formular ya utilizada por algunas genealogías veterotestamentarias: «X engendró a Y»<sup>15</sup>. Esta estructura descendente es la que mejor se adapta para trazar una línea bien precisa y mostrar las líneas de filiación entre unos individuos determinados —en este caso, Abraham, David y Jesús—, sin interesarse por otras ramas. En todo caso, como numerosos comentaristas han señalado, la

12. Este aspecto es admitido por numerosos comentaristas. Cf. en particular Davies, Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 158. En la medida en que encuentra su apoyo en el Génesis, esta interpretación escapa de los «recours extérieurs et tardifs qui ... n'ont pas d'appui dans l'évangile lui-même», como la tradición judía que hace de Abraham el padre de los prosélitos, recursos («recours») puestos en evidencia por S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 99 (1998) 447. Sin mencionar este punto, este último exegeta explica simplemente la mención de Abraham por el hecho de que Mateo reproduce una genealogía, en la que, al encontrarse Jesús en el fin de la historia de Israel, convenía trazarla a partir del origen (S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 448). Esto es evidentemente posible, incluso verosímil, pero a pesar de ello, *Mt* 1,1 muestra la importancia de Abraham para Mateo, tanto más que, como lo indica Légasse con razón, «ce titre est composé d'après la généalogie et non l'inverse» (S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 447, n. 21). Por el contrario, rechaza con razón como extraño al pensamiento de Mateo el recurso de Abraham como padre de los creyentes (*Rom* 4) para explicar la mención del patriarca (S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 447).

13. Los dos aspectos serán explicitados: el primero, a partir de 2,21, donde José, con Jesús y María, entra en la tierra de Israel; el segundo en 20,1-11, donde Jesús es explícitamente saludado como «hijo de David» (v. 9). En ambos casos el evangelista subraya el cumplimiento de una profecía (2,14; 20,5).

14. Por lo tanto, la genealogía y más particularmente los versículos 1 y 17 esbozan sin explicitarlo el tema mateano del cumplimiento (1,21, etc.).

15. Cf. especialmente *Gen* 5,6ss., un texto que está igualmente precedido por un título que incluye la fórmula Βίβλος γενέσεως (v. 1), que encontramos en *Mt* 1,1 y 1 *Chron* 2,10-22.

genealogía de Mateo —al contrario que la de Lucas— es más que una lista de ancestros: es «en réalité une histoire schématique d'Israël<sup>16</sup>». Esto está confirmado por la presencia de diversos elementos que vienen a añadirse a la estructura de base «X engendró a Y» y sobre los cuales volveré más adelante. Por lo tanto, la genealogía mateana repasa la línea que va desde Abraham a Jesús a la par que relee, de manera selectiva, la historia de Israel.

La genealogía se toma algunas libertades con respecto a los datos veterotestamentarios. En particular, es preciso recordar brevemente dos problemas célebres de la genealogía mateana:

1. Ciertos reyes son omitidos. Faltan tres entre Joram y Ozías en el v. 8 (se trata de Ocozías, Joás y Amasías)<sup>17</sup> y uno entre Josías y Jeconías en el v. 11 (Yoyaquim). La primera de estas dos omisiones ha suscitado siempre muchos interrogantes, pero yo no excluiría que esta se hubiera producido de forma accidental en la transmisión pre-mateana de la genealogía.

2. A pesar de (o a causa de) esto, Mateo cuenta con tres grupos de catorce generaciones —él no explica la simbología del número catorce, pero da pie para ver aquí un elemento que subraya la importancia de David, porque catorce se corresponde con el resultado de la suma de las tres letras que componen su nombre en hebreo (דוד = 4 + 6 + 4). Sin embargo, el último grupo sólo presenta trece nombres. A este respecto tampoco han faltado sugerencias de explicación. Podría tratarse simplemente de una omisión proveniente de la fuente de Mateo, si se admite que este haya tenido una y que haya heredado el esquema de  $3 \times 14$ <sup>18</sup>.

Estos problemas no son esenciales para mi propósito, pero, a pesar de todo, el primero tiene algo que decir acerca de la filiación. En efecto, a primera vista, la fórmula «X engendró a Y» parece indicar una sucesión

16. S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 448.

17. Sobre este problema, véase Davies, Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 176s.

18. Sobre este problema, el reciente artículo de S. C. Carlson, «The Davidic Key for Counting the Generations in Matthew 1:17», *Catholic Biblical Quarterly* 76 (2014) 665-683, tiene el mérito de presentar sistemáticamente las soluciones propuestas. Él se decanta por aquella que consiste en contar dos veces a David, puesto que es mencionado en el v. 17 al final de la primera serie y al comienzo de la segunda. A esta solución se ha objetado con razón que implica que el segundo grupo habría de terminar en Josías, de modo que las dos menciones de la deportación de Babilonia recaerían en el tercer grupo (objeción que, en mi opinión, Carlson no soluciona de manera convincente: cf. «The Davidic Key for Counting the Generations in Matthew 1:17», 678). La indicación de las construcciones añadidas sostiene esta objeción, puesto que la simetría entre los v. 6 y 11-12a confirma que el paso del segundo al tercer grupo de generaciones se hace en torno al nombre de Jeconías (aunque el evangelista prefiera mencionar la deportación a su nombre en el v. 17), como el paso del primero al segundo se hace en torno a David. Esta es la conclusión a la que lleva naturalmente la lectura del v. 17, que menciona dos veces no sólo a David, sino también la deportación, lo cual significa evidentemente que tanto David como la deportación son nombrados al final de un grupo y al principio del siguiente. Por lo tanto, el segundo grupo incluye a Jeconías. En definitiva, el v. 17 no apoya para nada la hipótesis adoptada por Carlson, antes bien, la contradice decididamente.

que iría estrictamente de padre a hijo. Ahora bien, si tal es el caso normal (por ejemplo, «Abraham engendró a Isaac»), esto no es necesariamente así: ἐγέννησεν («engendró») también puede tener un sentido más amplio y aplicarse a una relación genealógica menos estrecha, a condición de que sea en línea directa, a la manera de «hijo de» en el v. 1. Para el lector moderno, «hijo de», «nieto de», «descendiente de» o «descendiente lejano de», son conceptos muy diferentes. La libertad en el uso de ἐγέννησεν de la que se hace eco la genealogía de Mateo ofrece motivos de desconcierto al lector moderno. Esta libertad ilustra, en realidad, una concepción muy amplia de la filiación: en una misma línea patrilineal, el sentido de línea de filiación permanece presente, sea cual sea el número de las generaciones transcurridas.

### 3. Filiaciones particulares en las dos primeras series de catorce nombres

Un estudio de la filiación en la genealogía de Mateo encuentra material de un interés particular en cierto número de filiaciones sobre las cuales el evangelista parece atraer voluntariamente la atención añadiendo indicaciones que se saltan el esquema de base «X engendró a Y»: menciona a los hermanos, a las mujeres, títulos tales como «rey» para David y «Cristo» para Jesús e indicaciones cronológicas.

Desde hace tiempo, el trato frecuente con los comentarios de los Padres de la Iglesia sobre la genealogía<sup>19</sup> había llamado mi atención sobre un problema demasiado olvidado en mi opinión por los exegetas contemporáneos en la genealogía de Mateo: la presencia, como ancestro del Mesías, del rey Jeconías, maldecido por Jeremías, el cual anunciaba que ninguno de sus descendientes se sentaría sobre el trono de David (*Ier* 22,30)<sup>20</sup>. En ocasiones se ha sugerido que Lucas habría renunciado deliberadamente a

19. Véase Ch. Guignard, *La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ. Analyse de la tradition textuelle, édition, traduction et étude critique (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 167)*, Berlin 2011.

20. Para solventar este problema, el autor de la *Crónica* de 235 (§ 678.686.717) —autor que no es Hipólito, contrariamente a lo que durante mucho tiempo se ha admitido, y que Nautin designaba como Josipo— ha querido identificar al Jeconías de Jeremías con Sedecías. Sin embargo, esta solución simple pasa por alto el hecho de que Jeremías presenta a Jeconías como «hijo de Yoyaquim», mientras que Sedecías era hijo de Josías. Cf. P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris 1961, 198s. En realidad, el autor de la *Crónica* se inspira probablemente en Hipólito (al que Nautin consideraba posterior a Josipo). En efecto, una treintena de años antes, Hipólito hacía la misma identificación en su *Comentario a Daniel*; y distinguía explícitamente entre «Sedecías también llamado Jeconías (I,2,3), contra el cual habría profetizado Jeremías (I,3,9), muerto en la deportación y sin descendencia, y otro Jeconías, hijo de Joaquín y Susana (cf. *Susana* 1,1), que sería el Jeconías nombrado por Mateo en su genealogía (I,13,5-7). Hipólito se apoya sobre dos consideraciones. La primera, el texto mismo de *Mt* 1,11 (I,13,6): «[Mateo] dice: “Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos en tiempos de la deportación a Babilonia”. Entonces, ¿cómo se podrá demostrar esto? Porque, tras haber reinado treinta y un años en el país de Judá, Josías murió. Por lo tanto, ¿cómo, después de su muerte allí, habría podido él engendrar a Jeconías en Babilonia?» La segunda se refiere a la teología de la Escritura: «En efecto, Mateo no podía indicar la descendencia de este Jeconías que fue rechazado por el Espíritu San-

pasar por la línea de los reyes para evitar a Jeconías. No estoy convencido de ello, en la medida en que Lucas utiliza seguramente una fuente más antigua. No obstante, el hecho es que Mateo no ha intentado evitar este problema. Puesto que no hay razones para suponer que él no haya tenido conciencia de ello, esta constatación sugiere que su genealogía es un documento más complejo de lo que parece a primera vista.

Me arriesgaré aquí a presentar una interpretación que se sale de los caminos habituales de la exégesis, pero que no soy el primero en explorar. Una de las cuestiones que dominan la interpretación de las genealogías es la de la razón por la cual Mateo introduce a las mujeres en la suya<sup>21</sup>. Como lo pone de manifiesto J. Nolland, estas menciones ocasionales de las madres suponen un precedente para la inclusión de María<sup>22</sup>. Sin embargo, es claro que ellas desempeñan un papel más preciso, sobre todo porque la mención de las mujeres es la excepción y no la regla en las genealogías bíblicas, porque Mateo sólo cita a cuatro más aparte de María —a la que se ve casi obligado a citar<sup>23</sup>—, y porque no ha seleccionado a aquellas que habrían sido naturalmente más esperables, esto es, grandes figuras bíblicas como Sara, Rebeca o Raquel. No obstante, ninguna de las soluciones propuestas para explicar la elección de las cuatro primeras mujeres es satisfactoria<sup>24</sup>, lo cual sugiere que la cuestión está

to, como algunos, que están en el error, piensan. Porque este hombre, que fue llevado mutilado a Babilonia y que, prisionero, fue encerrado en un molino, murió sin hijos».

21. Sobre este tema, véase recientemente la monografía de J. Hood, *The Messiah, His Brothers, and the Nations. Matthew 1.1-17*, London 2011.

22. J. Nolland, «The Four (Five) Women and Other Annotations in Matthew's Genealogy», *New Testament Studies* 43 (1997) 538.

23. S. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 449, remarca con razón que la mención de María «est l'effet rétroactif et obligatoire de la conception virginale».

24. En la búsqueda de un punto en común a las cinco mujeres, o en todo caso a las cuatro primeras, los exegetas han explorado las siguientes vías (para una presentación más completa, cf. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 71-74), las cuales todas presentan al menos algún punto débil. 1) Para Jerónimo, (HIER., in *Matth.* 1,3), se trataría de pecadoras. Pero Rut no podría ser considerada como tal. 2) La idea de que se tratara de extranjeras ha sido especialmente defendida por Lutero. Pero esto no está claro en el caso de Tamar ni en el de Betsabé. Podríamos estar tentados a traducir la fórmula «mujer de Urías» como si señalara un origen extranjero, puesto que Urías era hitita, ¿pero el origen de un marido determina el de su mujer? Además, el relato de 2 *Sam* 11 enseña que Betsabé sigue las reglas de pureza israelitas (el v. 4 indica que Betsabé «acababa de purificarse de su menstruó», lo cual se refiere a las prescripciones de *Lev* 15,19-30), mientras que el comportamiento y las palabras de Urías permiten considerarlo como una especie de prosélito (vv. 8-13). 3) Las cuatro primeras mujeres tendrían dos puntos en común, los cuales las convertirían en prefiguraciones de María: en primer lugar, hay algo de extraordinario o de irregular en su unión, que aun pudiendo parecer escandaloso, seguiría la línea del Mesías; en segundo lugar, han mostrado iniciativa y desempeñado un papel importante en el plan de Dios. Esta proposición también fracasa en el caso de Rut: la irregularidad de su unión con Booz es cualquier cosa menos evidente. Por otra parte, Rahab *había sido* prostituta, pero ya no a partir de un determinado momento. Además, a fin de englobar cuatro situaciones netamente diferentes, esta solución debe trabajar con un concepto de «irregularidad» más o menos difuso. Finalmente, las cuatro primeras mujeres no son las únicas en haber desempeñado un papel importante en el plan de Dios. De manera que ninguna de estas propuestas se impone como evidente. Su éxito se debe en gran parte a la convicción de que estas mujeres deben necesariamente tener un punto en común.

mal planteada y que es preciso resituarse la mención de las mujeres dentro de un conjunto más amplio de datos<sup>25</sup>.

Así pues, el problema de Jeconías y la presencia en la genealogía de otras filiaciones particulares —incluso problemáticas— han llamado mi atención acerca de los pequeños añadidos de Mateo al esquema de base. Me ha parecido que estos no debían ser considerados de forma independiente, sino formando parte de un sistema. El descubrimiento de un artículo de Charles Thomas Davis, ya relativamente antiguo<sup>26</sup> —al menos según los estándares de los estudios neotestamentarios—, me ha permitido constatar que su autor había partido de las mismas constataciones que yo y que nuestras conclusiones coinciden en parte<sup>27</sup>.

Al igual que Davis, advertí que las adiciones al esquema de base van siempre de dos en dos y aparecen en los momentos clave de la genealogía. Davis destaca que tanto la regularidad del ritmo creado por medio

25. Las interpretaciones unificadoras no mencionan dos datos del texto. En primer lugar, el hecho de designar a la cuarta como «la mujer de Urías» más que como Betsabé la distingue en la serie de mujeres; sugiere igualmente que, en este caso al menos, el interés del evangelista no se refiere a la mujer que él menciona, sino a lo que sucede alrededor de ella. Por otra parte, estas interpretaciones no dicen nada de la disposición de las mujeres en la genealogía y no se cuestionan su relación con la estructura tripartita puesta a la luz en el v. 17. En efecto, las tres primeras aparecen situadas hacia el principio (Tamar) o el final (Rahab y después Rut) de la primera serie. Además, Rahab y Rut se suceden, lo cual implica un vínculo particular entre ellas. La «mujer de Urías» se encuentra de este modo doblemente distinguida de las otras, puesto que es mencionada al principio de la segunda serie y su nombre propio no está indicado. A partir de aquí, ninguna otra mujer interviene antes de María, al final de la tercera serie. Hay, por tanto, una gran distancia entre esta última mención y la de las otras cuatro mujeres; y la expresión particular y nueva de su maternidad contribuye también a distinguirla de sus precedentes.

26. Ch. Th. Davis, «The Fulfillment of Creation: A Study of Matthew's Genealogy», *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973) 520-535.

27. El artículo que J. Nolland ha dedicado a las mujeres de la genealogía («The Four (Five) Women and Other Annotations in Matthew's Genealogy») contiene igualmente excelentes intuiciones y propuestas, que coinciden en los puntos importantes con la lectura propuesta en estas páginas. Subrayando las dificultades de hipótesis unificadoras, Nolland renuncia a buscar un punto común a todas las mujeres y, sobre todo, sugiere que el lugar de las mujeres en la genealogía ha de ser más bien puesto en relación con el papel que desempeñan las otras «annotations» (p. 529; así se refiere él a los añadidos al esquema de base). Sobre muchos puntos, he podido constatar una coincidencia notable con las conclusiones a las que he llegado por mí mismo antes de tener conocimiento de su análisis. Así, él destaca la relación de la mención de Judá con la aparición de las doce tribus y con la promesa de la línea real en *Gen* 49,10 (p. 531); se da cuenta de que la presencia de Rahab «makes possible the evocation of the (Exodus from Egypt and) entry into the promised land – a key phase of salvation history which otherwise goes unmarked» (p. 536s.); finalmente, él ve claro que la mención de la «mujer de Urías» está destinada a evocar el pecado de David (p. 537). Se ha dado cuenta del papel de las «annotations»: «... so far as I can see, there has not been any attention to the annotations as a specific feature of the Matthean genealogy, nor any recognition of the weight these annotations carry in enabling Matthew to evoke in brief compass the glories and tragedies of that story in which the purposes of God unfold: it is primarily by means of the annotations, I would suggest, that the genealogy functions to place Jesus firmly within, but at the climax of, the history of God's dealings with his people» (p. 530). Esta constatación vale para una gran parte de los trabajos sobre la genealogía de Mateo, pero Nolland no habría podido expresarse así, si hubiera conocido el trabajo de Davis. Su lectura le habría abierto una dimensión que no ha tenido en cuenta, pero que habría dado peso a sus afirmaciones, es decir, la sabia disposición de las «annotations» dentro de la genealogía.

de la repetición de la fórmula «X engendró a Y» como su ruptura son procedimientos estilísticos deliberados. Por otro lado, subraya que si la importancia del contenido de estas rupturas de ritmo ha sido reconocida desde hace mucho tiempo, no ha sucedido lo mismo con la estructura que estas constituyen, puesto que los exegetas insisten más a menudo en la estructura de  $3 \times 14$  generaciones descrita por el mismo Mateo. Esta estructura de base es evidentemente importante y, como voy a mostrar, los cinco bloques de adiciones arriba mencionados se superponen a ella en parte. No obstante, también permiten poner en claro los acontecimientos centrales de la historia de Israel que no encuentran su lugar en el esquema de  $3 \times 14$ . Es preciso, en efecto, en cada caso, estar atento a los sucesos históricos a los cuales corresponden las generaciones que forman estos cinco bloques.

Con mucha razón, Davis hace notar que salvo en el último caso, estos añadidos se centran en un personaje, puesto que el primero de ellos aparece cuando dicho personaje nace; y el segundo, cuando este tiene un hijo. Por ejemplo, «Jacob engendró a Judá y a sus hermanos; Judá engendró a Fares y a Zara, de Tamar» (vv. 2-3a). Concluye acertadamente que Mateo llama la atención sobre los personajes y los eventos clave: estos cinco bloques de dos añadidos se centran en Judá, Booz, David, Jeconías y en José y María. Corresponden, por tanto, implícitamente, a momentos importantes de la historia de Israel.

El primero corresponde a la época en la que Jacob y sus hijos van a emigrar a Egipto (como Jesús lo hará en *Mt* 2,13s.); el segundo, a la época del establecimiento en Canaán (que encuentra igualmente su cumplimiento en la historia de Jesús en *Mt* 2,21; véase también el v. 15), puesto que la historia de Rahab es vinculada a la toma de Jericó (*Ios* 2 y 6); el tercero, al principio de la realeza davídica y a la construcción del Templo; el cuarto, a la deportación a Babilonia, es decir, al momento en el cual termina la realeza davídica y en el que el Templo es destruido; el quinto, al nacimiento del Mesías. Además, considerándola bien, su disposición no es irregular. Lo es sólo si se considera su posición en el interior del conjunto de los nombres y de los tres grupos que forman, puesto que dichos elementos no se reparten allí equitativamente. Sin embargo, dicha posición ha sido escrupulosamente estudiada:

1. Los bloques I y II son insertados de manera simétrica en el interior de la primera serie: se refieren respectivamente a la tercera y cuarta generación a partir del principio o del final de esta serie.

2. Los bloques III, IV y V se superponen con la estructura tripartita de la genealogía: los bloques III y IV sirven respectivamente de articulación entre el primer conjunto de catorce nombres y el segundo; y entre el segundo y el tercero. De este modo, enmarcan el segundo conjunto, que corresponde a los reyes de Israel y posteriormente, de Judá, lo cual implica una relación particular entre estos dos bloques. El bloque V se sitúa al final del último conjunto y por tanto al final de la genealogía.

Es difícil que todo ello sea una casualidad. El hecho de que los diversos elementos que Mateo añade aquí o allá se encuentren en lugares estratégicos y formen una estructura, invita a leerlos en conjunto, sin aislar a las mujeres o a los hermanos. Falta determinar cuál es el objetivo que el evangelista persigue al llamar la atención del lector especialmente sobre estos cinco puntos de su genealogía.

Sobre este punto, me he alejado de las conclusiones de Davis. Según el estudioso americano, la intención del evangelista sería revelada por el hecho de que cada vez que encontramos dichas anotaciones hay una amenaza importante para que se cumpla la promesa de Dios. Esta observación es interesante, pero el caso de David y Betsabé y el de José y María difícilmente se insertan en este esquema, porque la amenaza no es evidente. A su manera, Davis vuelve a buscar un esquema unificador simple, lo cual recuerda a la forma de proceder de la mayor parte de los exegetas a propósito de las mujeres. De hecho, él depende del esquema que considera extranjeras a las cuatro primeras mujeres. Por otra parte, Davis presta mucha atención a las tradiciones exegéticas judías, las cuales sólo están atestiguadas más tarde y de las que, por tanto, no se puede garantizar siempre que existieran en tiempos de Mateo. Por eso, pienso que, renunciando a buscar un esquema unificador, hay que ponerse a la escucha de lo que *cada uno* de estos bloques de añadidos tiene que decirnos, antes de intentar extraer las líneas de lectura que se desarrollan del uno al otro. Desde mi punto de vista, excepto el quinto (José, María, Jesús), que está aparte, los bloques de añadidos a la estructura de base de la genealogía funcionan como referencias deliberadas al trasfondo veterotestamentario al cual se refieren. Evidentemente, no excluyo que las tradiciones judías puedan aclarar uno u otro, pero la manera en la que el primer evangelio atiende al cumplimiento de las Escrituras justifica, a mi parecer, que nos intereseamos prioritariamente por el texto bíblico. De este modo, se constata que los dos añadidos que constituyen cada uno de dichos bloques transmiten a menudo mensajes contradictorios, pero complementarios.

### 3.1. Bloque I: Judá y sus hermanos; y Tamar

La primera ruptura del esquema de base se encuentra en la cuarta generación de la genealogía, en torno a Judá. Comprende:

- en el primer miembro: la mención de los hermanos de Judá;
- en el segundo miembro: la mención de Zara (gemelo de Fares) y de Tamar (doble añadido al esquema de base).

No me voy a detener en la mención de Zara, el gemelo de Fares (cf. *Gen* 38,27-30), que puede ser leída como manifestación de la elección de un gemelo por parte de Dios con preferencia respecto al otro, como en el precedente bíblico de Jacob y Esaú (*Gen* 25-27; cf. *Mal* 1,1-2)<sup>28</sup>.

28. Cf. Nolland, «The Four (Five) Women», 535s. Sin embargo, es preciso notar que Mateo no recoge nada de esta historia en su genealogía (cf. *Mt* 1, 2), contrariamente a Pablo (*Rom* 9).

Aunque no sea el principio o el final de una serie, nos encontramos aquí en un lugar estratégico para la historia de Israel, no sólo porque corresponde al principio de la estancia en Egipto (*Gen* 46,8.12), sino también porque la frase «Jacob engendró a Judá y a sus hermanos» recuerda el nacimiento de Israel en tanto que conjunto de las doce tribus, de las que Judá y sus hermanos son precisamente los ancestros epónimos, así como Jacob-Israel es el del pueblo en su conjunto. Esta mención de los hermanos es muy rica por sus implicaciones y, como muy bien destaca Davis, no estamos obligados a elegir una posibilidad que excluya a las demás: cabe hacer una lectura más plural de la mención de los hermanos.

En un primer nivel, los hermanos de Judá —los Patriarcas— evocan a Israel en la pluralidad de sus tribus y en su totalidad. Mateo evoca de este modo el papel que asumirá Jesús en tanto que Mesías de Israel. Al mismo tiempo, el hecho de que la línea continúe por Judá evoca el papel particular de este en relación a sus hermanos. Al igual que otros intérpretes, yo veo aquí una alusión a la bendición de Judá por Jacob, que otorga a Judá un lugar de preeminencia y le predice la realeza: «No se irá de Judá el báculo, el bastón de mando de entre tus piernas» (*Gen* 49,10)<sup>29</sup>. De este modo, la mención de los hermanos de Judá no se limita a establecer una relación entre la genealogía y la historia de Israel, sino que evoca más específicamente una promesa real.

Sin embargo, esta alusión a la realeza prometida a Judá es inmediatamente seguida por la referencia escabrosa de Tamar, la primera mujer nombrada. Tamar no es la mujer de Judá, sino su nuera. Viuda del primogénito de Judá, Tamar tenía derecho a tener descendencia de la parentela de su marido, pero el segundo hijo de Judá, Onán, se niega a otorgársela y muere. En cuanto al tercer hijo, Judá no hace por casarlo con Tamar. Por eso, Tamar se disfraza de prostituta y atrae a Judá para tener de él una descendencia del linaje de su marido (*Gen* 38,6-19). Una vez descubierto el engaño, Judá le rinde homenaje: «Ella tiene más razón que yo» (*Gen* 38,26).

Ningún texto bíblico nos informa del origen étnico de Tamar y las tradiciones judías sobre este tema eran diversas<sup>30</sup>. Es posible que Mateo la considere como una prosélita, como lo hacía Filón<sup>31</sup>, pero no podemos estar seguros. En mi opinión, este no es el aspecto que conduce a Mateo a incluir a Tamar en la genealogía. La consideración del trasfondo veterotestamentario (*Gen* 38) sugiere que el evangelista está sobre todo interesado en la falta de Judá. La mención de Zara podría estar destinada a reforzar el vínculo intertextual con *Gen* 38.

29. Véase Hood, *The Messiah, His Brothers, and the Nations*, 86.

30. Véase R. J. Bauckham, «Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage: Two Problems in the Matthean Genealogy», *NT* 37/4 (1995) 314-320.

31. Cf. *De virtutibus* 221s.

El análisis del bloque centrado sobre Judá sugiere que los añadidos tienen una función compleja: Mateo recuerda por un lado la bendición, la elección y la realeza prometida a Judá, pero al mencionar a Tamar, hace referencia también a la falta de Judá, una falta, en este caso, sin consecuencias.

### 3.2. Bloque II: Booz, Rahab y Rut

El segundo bloque comprende los elementos siguientes:

- la mención de Rahab como madre de Booz<sup>32</sup>.
- la mención de Rut como mujer de Booz.

Este contenido difiere no sólo de aquel que se encontraba en el bloque anterior, sino también del de los siguientes bloques. En efecto, el bloque II es el único en mencionar a dos mujeres. Esta particularidad sugiere que, contrariamente a lo que se constata en el bloque I y a lo que constataremos en los bloques III y IV, la atención no se centra tanto en la figura masculina (Booz) como en las dos mujeres. Pero ambas tienen dos puntos en común evidentes. En primer lugar, al contrario que Tamar y que la mujer de Urías (bloque III), Rahab y Rut son claramente dos extranjeras: una cananea, otra moabita. En segundo lugar, son extranjeras que han elegido al Dios de Israel y se han agregado a su Pueblo. Se trata ciertamente de reconocer por parte de Mateo el papel de los gentiles en la filiación del Mesías de Israel y de incluir en su genealogía a figuras con las que los cristianos de origen pagano puedan identificarse<sup>33</sup>.

La importancia del origen extranjero de Rahab y de Rut es aún más significativa por el hecho de que genealógicamente están cerca de David. El trasfondo que constituye el libro de Rut nos lo permite ver más claramente, puesto que este libro se cierra con una genealogía que conduce hasta David (4,18-22). Además, estas dos figuras extranjeras intervienen precisamente en el momento de la conquista de Canaán y del establecimiento en la Tierra Prometida. Este vínculo es evidente, puesto que Rahab aparece en los episodios de los espías israelitas enviados por Josué antes del paso del Jordán (*Ios* 2), mientras que Naason, el padre de su marido Salmón, pertenece aún a la generación del desierto (*Num* 1,7). Así pues, hay aquí un doble eco de la promesa hecha a Abraham: Israel hereda la tierra, pero la bendición concierne también a aquellos que de entre las naciones, a través de Jesús, se adhieren a la fe de Israel.

32. Ningún texto bíblico ni ninguna fuente judía conocida hace de ella la mujer de Salmón o la madre de Booz; no obstante, es posible que Mateo haya tenido conocimiento de una tradición particular. Cf. Bauckham, «Tamar's Ancestry and Rahab's Marriage», 322-329.

33. Si Mateo la tuviera por extranjera, es posible que la mención de Tamar fuese ya en este mismo sentido y anunciará así a Rahab y Rut; pero aunque así fuera, esta función permanecería sin duda en un segundo plano.

### 3.3. Bloque III: el rey David y la mujer de Urías

El tercer bloque comprende los elementos siguientes:

- el título de «rey» conferido a David.
- la mención de «la mujer de Urías» como madre de Salomón.

Así como el primer bloque llamaba la atención sobre Judá, este está centrado en la persona de David, cuyo lugar preeminente es subrayado por el título de «rey», que junto al de «Cristo» (v. 16) es el único título empleado en la genealogía. David es así designado como el punto culminante de la primera serie de catorce nombres.

El ejemplo de los añadidos anteriores incita a leer igualmente esta precisión como una referencia a un trasfondo veterotestamentario. El título de rey aplicado a David abre *a priori* un horizonte bíblico más vasto, pero en la línea de la relación establecida por Judá y sus hermanos con la bendición de Judá, está claro que Mateo piensa entre otras cosas o quizá muy particularmente en la promesa dinástica de 2 Sam 7,4-17. El profeta Natán anuncia a David que uno de sus descendientes lo sucederá (v. 12) y sobre todo le promete una realeza eterna: «Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme, eternamente» (v. 16). La profecía de Natán se refiere también al firme establecimiento de Israel sobre su tierra (v. 10) y a la construcción del Templo (por Salomón, v. 13).

La generación de Salomón por parte de David marca el principio de la segunda serie, que va desde David a la deportación a Babilonia (v. 11). En este punto aparece la cuarta mujer, que es la última antes de María (v. 16): Betsabé. Como ya he indicado, esta figura femenina presenta, con respecto a las otras, la particularidad de ser nombrada por medio del nombre de su marido, o más exactamente de su primer marido: «la mujer de Urías». Esta fórmula sugiere que no es tanto la persona de Betsabé la que interesa al evangelista —como es el caso de Rahab o de Rut—, sino la historia que se desarrolla en torno a ella<sup>34</sup>. Mateo se ahorra incluso el término γυνή. No hace falta recordar por qué procedimiento criminal David, tras haberse acostado con su mujer, ordenó eliminar a Urías el hitita (2 Sam 11), antes de desposarse con Betsabé (2 Sam 11,26-27). El texto bíblico subraya que ella es su «mujer» cuando ella concibe a Salomón (2 Sam 12,24). De este modo, el evangelista Mateo, escribiendo «David engendró a Salomón de la mujer de Urías» (ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου) y no «David engendró a Salomón de Betsabé», recuerda el adulterio de David, cuando nada le obligaba a ello, puesto que Salomón era hijo legítimo.

El hecho de que este recuerdo se encuentre precisamente al comienzo de la segunda serie de catorce nombres lo pone aún más de relieve. Más allá del pecado de David, el evangelista parece sacar a la luz una suerte de «de pecado original» que pesa sobre el linaje de los reyes provenientes de él. Así explota una potencialidad, al menos latente, del texto

34. Y no la figura de Urías, como piensa Davis, «The Fulfillment of Creation», 528.

veterotestamentario. En efecto, en 2 *Sam* 11-12, pasaje al cual hace referencia implícitamente la fórmula «la mujer de Urías», el pecado de David atrae una maldición sobre su casa, según la profecía que le dirige Natán (2 *Sam* 12,9-10):

¿Por qué has menospreciado a Yahveh haciendo lo malo a sus ojos, matando a espada a Urías el hitita, tomando a su mujer por mujer tuya y matándole por la espada de los ammonitas? Pues bien, nunca se apartará la espada de tu casa, ya que me has despreciado y has tomado la mujer de Urías el hitita para mujer tuya.

Este pasaje insiste pesadamente sobre el adulterio («su mujer»/«tu mujer») y contiene la expresión «la mujer de Urías el hitita» (LXX: τὴν γυναῖκα τοῦ Ουρίου τοῦ Χετταίου). Aunque la designación de Betsabé como «mujer de Urías» sea recurrente en 2 *Sam* 11-12, esta designación se concentra particularmente en estos dos versículos. Es, por tanto, razonable pensar que el evangelista los tiene especialmente en mente cuando hace referencia a «la (mujer) de Urías».

Es plausible que el oráculo de Natán apunte particularmente a la muerte violenta de varios hijos de David (Amnón, 2 *Sam* 13,28s; Absalón, 18,14s; Adonías, 1 *Reg* 2,25)<sup>35</sup>. Sin embargo, la afirmación de que la espada no se apartará *nunca jamás* (עַד־עוֹלָם; LXX: ἕως αἰῶνος) confiere a su oráculo un alcance mucho más general —no desmentido por la suerte trágica de otros descendientes de David al hilo del relato de Reyes— y tal podría ser la lectura que hacía el evangelista. Esta expresión es aún más relevante porque עַד־עוֹלָם o ἕως αἰῶνος se encuentra dos veces en la promesa dinástica que iba a ser dirigida a David por mediación del mismo Natán (2 *Sam* 7,16): «Tu casa y tu reino permanecerán *para siempre* ante mí; tu trono estará firme *para siempre*». Después del pecado de David, la intervención de Natán parece, sin anularla, poner un contrapeso negativo a la promesa dinástica<sup>36</sup>. Esta hipótesis encontrará apoyo en el análisis de la figura de Jeconías.

Un último aspecto del oráculo de Natán me parece que debe ser tenido en cuenta: la fórmula «tú has hecho lo que disgusta» al Señor, literalmente «lo que es malo a sus ojos» (LXX: ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ). Se reconoce aquí la fórmula por la cual los libros de Reyes y

35. Véase por ejemplo P. K. McCarter, *II Samuel*, New York 1984, 300 y 306.

36. La referencia al pecado de David o, en todo caso, su importancia no son reconocidas siempre por los exegetas. Así, Davies, Allison, reconociendo que la fórmula «la mujer de Urías» podría *también* evocar el pecado de David, estiman que aquella es más apropiada que «Betsabé» para llamar la atención sobre la presencia de mujeres paganas en la genealogía (Davies y Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 174). Una lectura tal me parece que descuida algunas objeciones importantes: por una parte, si hubiera querido subrayar el hecho de que Urías era un extranjero, se esperaría que Mateo hubiera escrito «la mujer de Urías el hitita»; por otro lado y principalmente, el solo hecho de que su marido sea un mercenario extranjero no basta para hacer de Betsabé una extranjera (cf. n. 24).

Crónicas señalan a los malos reyes<sup>37</sup>. En estos libros, David sirvió de pauta para medir a sus sucesores: «Salomón hizo lo malo a los ojos de Yahveh, y no siguió plenamente con Yahveh como David su padre» (1 Reg 11,6); «Asá hizo lo recto a los ojos de Yahveh, como David su padre» (1 Reg 15,11); «hizo lo recto a los ojos de Yahveh, pero no como su padre David» (2 Reg 14,3), etc. Paradójicamente, el episodio de «la mujer de Urías» es precisamente aquel en el que David es caracterizado como lo serán sus sucesores idólatras. De hecho, al subrayar la justicia de David, 1 Reg 15,5 recuerda este episodio, sin embargo, como único caso de desobediencia.

Por consiguiente, el bloque III se nos ha revelado como ambivalente: por un lado, al final de la primera serie de catorce nombres, el título de «rey» exalta la figura de David y evoca la promesa de una dinastía eterna; por otra parte, al principio de la segunda serie, la referencia a Betsabé como «mujer de Urías» recuerda el pecado de David y la maldición que ha provocado sobre su casa. Hará falta preguntarse cuál puede ser la intención del evangelista al evocar deliberadamente un episodio marcado por el pecado y la maldición.

### 3.4. Bloque IV: Jeconías y la deportación de Babilonia

El bloque IV comprende:

— la mención de los hermanos de Jeconías y una indicación cronológica (doble añadido al esquema de base).

— otra vez la misma indicación cronológica.

Estas indicaciones cronológicas, que hacen referencia a la «deportación a Babilonia», nos remiten a la historia del final del reinado de Judá.

#### 3.4.1. La sucesión de los últimos reyes de Judá y el problema de los «hermanos» de Jeconías

La mención de los hermanos de Jeconías en *Mt* ha hecho correr ríos de tinta porque la Biblia sólo menciona a uno<sup>38</sup>. Para entender bien el problema, es preciso recordar brevemente la sucesión de los últimos reyes de la dinastía davídica, entre Josías (muerto en el 609) y la destrucción de Jerusalén por los babilonios (587). Después de la muerte de Josías, matado por los egipcios en la batalla de Karkemish, su hijo Joacaz fue nombrado rey, pero fue casi inmediatamente depuesto por el faraón Nekó, que lo reemplazó por su hermano Yoyaquim (609-598). Hecho vasallo de Nabucodonosor, Yoyaquim se rebeló, fue vencido y murió (2 Reg 24,1-6).

37. En los Paralipómenos, los Setenta traducen esta fórmula como τὸ πονηρὸν ἐναντίον (o ἐνόπιον) κυρίου.

38. Véase por ejemplo J. Nolland, «Jechoniah and His Brothers (Matthew 1:11)», *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997) 172-178.

Según una tradición propia de 2 *Chron* 36,6, habría sido deportado a Babilonia. Es, por tanto, su hijo Joaquín quien se sienta sobre el trono, pero es llevado cautivo a Babilonia casi inmediatamente. Con él es deportada la elite de Judá (597). Joaquín es reemplazado por su tío Sedecías (2 *Reg* 24,17), que fue el último rey de Judá (598-587). Después de haberse también él rebelado, fue vencido. Sus hijos fueron masacrados y Sedecías conducido a Babilonia (2 *Reg* 25,7), del mismo modo que la mayor parte de los habitantes de Judá que no habían sido deportados diez años atrás. Para complicar más las cosas, algunos de estos personajes llevan dos, o incluso tres nombres, no son designados de la misma manera en el texto masorético y en los Setenta y —como consecuencia inevitable— se los ha confundido. Me quedo aquí con los datos esenciales:

— Yoyaquim y su hijo Joaquín tienen en griego el mismo nombre, a saber, Joaquin (Ἰωακίμ).

— Joaquín era también llamado Konías (*Ier* 22,24.28) o Jeconías (*Ier* 24,1 etc; 1 *Chron* 3,16), en griego Ἰεχονίας. Este nombre sustituye al de Joaquín en 2 *Chron* 36,8s. LXX.

— Por el contrario, 1 *Esd* 1,32 LXX da el nombre de Jeconías a Joacaz.

En estas condiciones, cuando Mateo escribe «Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos, cuando la deportación a Babilonia», es legítimo preguntarse cuál es el rey que designa bajo el nombre de Jeconías, quiénes son «sus hermanos», o incluso a qué deportación hace alusión.

En lo que se refiere a la identidad del Jeconías de Mateo, la solución más simple y la más verosímil es evidentemente la de identificarlo con Jeconías-Joaquín suponiendo que el evangelista o su fuente han omitido a Joaquín (Yoyaquim) entre Josías y Jeconías para llegar al total de catorce generaciones, tal y como se omitieron tres reyes entre Joram y Ozías. En efecto, la identificación de Jeconías con Joacaz de 1 *Esdras* no sólo es aislada<sup>39</sup>, sino que tampoco convendría, por dos razones: en primer lugar, Joacaz, él mismo exiliado en Egipto, no podría ser asociado con la deportación de Babilonia, la cual es muy posterior; en segundo lugar, Sealtiel (v. 12) es vinculado a la línea de Yoyaquim y Joaquín y no a la de Joacaz, del cual no es mencionado ningún descendiente en el Antiguo Testamento. A primera vista, una confusión entre Yoyaquim y Joaquín, tanto más plausible cuanto que ambos llevan el nombre Joaquín en griego, parece constituir una pista más prometedora<sup>40</sup>. Sin embargo, esta posibilidad se tropieza con dos objeciones decisivas: en primer lugar, el nombre de Jeconías no es dado en ningún lugar a Yoyaquim; en segundo lugar, la deportación se asocia al reino de Joaquín (aunque en sí ἐπὶ τῆς μετοικεσίας

39. ¿Tendría como objeto esta identificación desviar la maldición pronunciada por Jeremías (22,24-30; cf. *infra*) contra Jeconías (Joaquín), transfiriéndola al linaje de un rey cuya línea parece extinta (cf. v. 30), aun a pesar de la identificación explícita del texto de Jeremías (v. 24)?

40. Una confusión tal es supuesta por Brown, *The Birth of the Messiah*, 61 y 83.

Βαβυλῶνος es una expresión suficientemente vaga como para referirse al reinado de su padre o incluso, según la lectura del texto, al de su abuelo Josías<sup>41</sup>) y sobre todo, el Antiguo Testamento no menciona a ningún descendiente de Joaquín después del exilio. Este detalle resulta decisivo, en cambio, en favor de la identificación de Jeconías con Jeconías-Jo Joaquín.

La genealogía de la familia real de Judá en la época del exilio y del retorno es trazada por *1 Chron* 3,15s. Josías tiene cuatro hijos, de los cuales tres han sido reyes: Joacaz (que el cronista llama aquí Yojanán), Yoyaquim y Sedecías. En cambio, Yoyaquim sólo tiene dos hijos: Jeconías y otro Sedecías<sup>42</sup> (v. 16). Jeconías (Joaquín) es el padre de Sealtiel (v. 17). El cronista presenta a Sealtiel y a sus hermanos como «hijos de Jeconías <el> cautivo». El texto masorético parece nombrar a un primer hijo, Asir (nombre que significa «cautivo»), antes de Sealtiel, pero es manifiestamente erróneo. Véase el versículo en hebreo acompañado de una traducción literal:

ובני־יְכֹנָיָה אֲסִיר שְׂאֵל־תִּיַּאֵל בְּנוֹ:

Hijo de Jeconías: Asir, Sealtiel, su hijo.

Los Setenta no han leído otro texto. Pero, como indica el aparato crítico de la *BHS*, ha habido sin ninguna duda haplografía y hay que leer יכניה האסיר, «Jeconías el cautivo»<sup>43</sup>, como lo traduce la Biblia de Jerusalén. Una segunda particularidad del texto confirma que nos equivocáramos haciendo de «Asir» un primer hijo de Jeconías: de entre los siete hijos de Jeconías mencionados por el cronista (v. 17s.), sólo Sealtiel es acompañado por la precisión «su hijo». Ahora bien, es tentador corregir por בכרו «su primogénito» (cf. v. 15): como la fórmula «su hijo» (בנו) ha sido incansablemente repetida en los vv. 10-16, sería absolutamente comprensible que el copista la hubiera insertado en el v. 17 en lugar de «su primogénito». Pero incluso aunque «su hijo» fuera el texto original, esta fórmula sólo tendría sentido si sirviera para separar a Sealtiel de sus hermanos como el sucesor legítimo de Jeconías. De hecho, *Mt* 1,12 hace de Sealtiel el hijo de Jeconías y ofrece una precisión temporal similar: «Después de la deportación a Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel». Ya que esta precisión evoca la fórmula «Jeconías <el> cautivo», es verosímil que la genealogía evangélica se inspire aquí en *1 Chron* 31,17, ya sea sobre la base de un texto (hebreo o griego) mejor que el texto masorético, ya sea

41. Como remarca Hipólito (véase n. 20).

42. Según el texto masorético de *2 Chron* 36,10, Sedecías sería el hermano de Jeconías (Yoyaquim), en tanto que las versiones leen «el hermano de su padre», de acuerdo con *2 Reg* 24,17. *1 Chron* 13,15s. incitaría a concluir que Jeconías tendría a la vez un tío y un hermano de nombre Sedecías y que la lectura masorética de *2 Chron* 36,10 resultaría de la identificación del último rey de Judá con el segundo más que con el primero.

43. El artículo es necesario en un caso tal. Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma <sup>2</sup>1965, 423 (§ 137g).

de una lectura que haga de יאסן una aposición, a pesar de la ausencia del artículo delante de esta palabra. Así pues, de aquí concluyo que el Jeconías de Mateo es Jeconías-Joaquín.

Mateo pasa, por tanto, directamente de Josías, el último buen rey de Judá, que «hizo lo recto a los ojos de Yahveh y anduvo enteramente por el camino de David su padre, sin apartarse ni a la derecha ni a la izquierda» (2 Reg 22,2), a Jeconías-Joaquín, el cual no es formalmente el último rey, pero los libros de los Reyes concluyen cuando éste vuelve a caer en gracia al rey de Babilonia (2 Reg 25,27-30) y por el cual pasa la continuación de la línea davídica después del exilio.

Sigue en pie, pues, el problema de los «hermanos de Jeconías». El Antiguo Testamento le atribuye uno, como máximo. Los datos de Crónicas permitían a Mateo conocer al menos a un hermano de Jeconías, pero ningún texto veterotestamentario explica la mención de «hermanos» en plural. La solución más sencilla me parece que es suponer que «hermano» es utilizado aquí en la acepción más amplia que el término יאסן tiene a veces en hebreo: pariente próximo o lejano<sup>44</sup>. Así, «Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos» puede comprenderse como una manera de hacer referencia a la historia compleja de los últimos reyes de Judá, todos hijos o nietos de Josías y en este sentido «hermanos» de Jeconías, solamente haciendo mención de este último. Dado que la forma de la genealogía impone una gran economía de medios, no hay que sorprenderse. Como consecuencia, la alusión a la deportación de Babilonia, en la cual la mención de Jeconías-Joaquín invitaría a reconocer la deportación del 597, debe comprenderse sin duda alguna en un sentido más amplio que engloba también la del 587. De todos modos, esta voluntad de resumir la historia de los últimos reyes de Judá no es, desde mi punto de vista, la única razón del añadido «y a sus hermanos». Volveré a este punto, pero quisiera detenerme primero en la figura de Jeconías.

#### 3.4.2. Jeconías el maldito

En efecto, como ya he señalado antes, la elección de Jeconías plantea una pregunta. ¿Por qué mencionar a Jeconías y no más bien a su padre Joaquín (= Yoyaquim)? El análisis de las menciones de Tamar, que recuerda la falta de Judá, y sobre todo de Betsabé, que recuerda el pecado de David, sugiere una hipótesis a primera vista extraña: Mateo se interesa por Jeconías *precisamente porque él está maldito*. De hecho, la presencia de Jeconías en la genealogía de «Jesús, hijo de David» es una paradoja, porque ningún rey de Israel debe descender de Jeconías. Generalmente, los comentaristas modernos no se detienen en este punto. No obstante, Mateo no pudo ignorar la profecía de Ier 22,24-30:

44. Cf. Ph. Reymond, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen biblique*, Paris 1991, s.v. II יאסן, sens 3.

Por mi vida —oráculo de Yahveh—, aunque fuese Konías, el hijo de Yoyaquim (LXX: Ἰεχονίας υἱὸς Ἰωακίμ), rey de Judá, un sello en mi mano diestra, de allí te arrancaré (...) y te arrojaré a ti y a la madre que te engendró a otra tierra donde no habéis nacido, y allí moriréis. Así dice Yahveh: Inscribid a este hombre: «Un sin hijos, un fracasado en la vida»; porque ninguno de su descendencia (LXX: ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ) tendrá la suerte de sentarse en el trono de David y de ser jamás señor en Judá.

El hecho mismo de que Mateo elija el nombre de Jeconías (o que lo mantenga, si lo encontró en su fuente), mientras que hubiera podido emplear el de Joaquín<sup>45</sup>, y el hecho de que lo mencione en relación con la deportación prueban que no hizo nada por evitar que la mención de este rey evocara el oráculo de Jeremías. Sin embargo, el rechazo divino (v. 24), del cual la deportación es un signo, debería excluir a Jeconías de la genealogía del Mesías, tanto más cuanto el oráculo de Jeremías excluye tan radicalmente toda esperanza de restauración para su linaje que él puede ser definido como «sin hijos» (v. 30) —este último detalle no significa evidentemente que Jeconías no tenga descendientes, ya que «los de su descendencia» son nombrados inmediatamente después, sino que ninguno de ellos podrá ser rey de Judá—. De este modo, esta filiación es ciertamente la más problemática de la genealogía mateana, aunque el hecho de pasar por Jeconías es bíblicamente necesario para incluir la figura positiva de Zorobabel.

Jeconías es un anti-David. David marcaba un comienzo, Jeconías marca un fin. El título de rey conferido al primero recordaba la promesa dinástica; el mismo nombre de Jeconías evoca la maldición pronunciada por Jeremías y el cese de la realeza davídica. Comenzada con David, la dinastía acaba con él. La deportación a Babilonia, a la cual Jeconías es asociado en el v. 11, marca también la destrucción del Templo, cuya construcción correspondía a la primera generación de la segunda serie (Salomón). Después de la cima alcanzada con David al final de la primera serie, la genealogía alcanza así su punto más bajo con Jeconías.

A la luz de estas constataciones, la mención de los hermanos toma una significación más profunda. Hay en efecto, una inclusión con la mención de los hermanos de Judá, que estaba asociada a los comienzos de la historia de Israel como pueblo y a la promesa de la supremacía de Judá. El reinado de Jeconías y los de sus «hermanos» marcan, por el contrario, el fin de esta dominación. La mención de los hermanos, que coincide con el fin de la segunda serie de catorce generaciones, tiene por tanto, como función principal la de subrayar que con Jeconías una parte de la histo-

45. Brown, *The Birth of the Messiah*, 61 subraya que Mateo eligió aquí el nombre recibido por el rey en su nacimiento y no su nombre de reinado (Joaquín), contrariamente a lo que hizo en el caso de Ozías en el v. 8. Esta nota apunta a una voluntad por parte del evangelista de evocar la profecía de Jeremías. Sin embargo, es preciso subrayar que Mateo habría podido preferir igualmente el nombre de Jeconías así como el de Joaquín para evitar una confusión con su padre.

ria llega a su término. Esta conclusión es reforzada por el hecho de que con Judá y David, la alusión a la promesa precedía al recuerdo del pecado. Con «Jeconías y su hermanos» es el recuerdo del pecado y de la maldición el que ocupa el primer lugar. La segunda serie se termina de este modo por una dura constatación de fracaso.

Sin embargo, la precisión cronológica que constituye la segunda parte del bloque IV aporta una nota de esperanza: «*después de la deportación de Babilonia*» manifiesta que la deportación no marca el fin de la historia de Israel. Esta precisión acompaña al nacimiento de un hijo a Jeconías: la realeza llegó a su fin, pero la línea davídica, aunque caída, continúa. Este toque de esperanza será acentuado en la generación siguiente por la mención de Zorobabel, que es igualmente destinatario de las promesas divinas (*Hag* 2, 20-23; *Zac* 4, 6-10). Sin embargo, aunque se pueda suponer que la sola mención del nombre de Zorobabel baste para evocarlas, nada en el texto atrae la atención sobre él. De hecho, después de Sealtiel y Zorobabel, la tercera serie sólo incluye a desconocidos, a personajes sin historia en el sentido más propio de la expresión: la línea se sumerge en la oscuridad para resurgir con José, María y Jesús.

### 3.5. Balance de los bloques I a IV: promesas y maldiciones

Sacar a la luz los cinco bloques de añadidos dentro de la genealogía revela una estructura secundaria que se apoya sobre la estructura de tres series y que permite al evangelista transmitir un mensaje más complejo de lo que parece a primera vista. Antes de abordar el bloque V que, situado al término de la genealogía y centrado sobre José, María y Jesús, tiene evidentemente un estatuto particular y puede ser analizado aparte, me propongo hacer el balance de los cuatro primeros bloques.

Su análisis confirma no sólo que ciertas filiaciones son particulares o incluso problemáticas, sino que además las adiciones que Mateo hace al esquema de base de la genealogía pretenden llamar la atención sobre dichos casos. Visiblemente, el evangelista no vacila ante los problemas<sup>46</sup>.

Estas agrupaciones de dos (o tres) añadidos dispuestos de manera binaria permiten a Mateo desarrollar varias líneas de lectura. La principal es sin duda aquella que asocia el tema de la realeza al de la bendición o de la maldición divina, de Judá a Jeconías, pasando por David. La primera promesa (bloque I) se cumple en la realeza davídica y la promesa

46. Según Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», 531, «la généalogie mathéenne fait ressortir des figures de justes, préparant ainsi l'application de Joseph, "qui était un homme juste"». Este estudioso piensa que las figuras femeninas jugarían «un rôle positif, largement édifiant» y que por el contrario, «les noms évincés de la succession davidique correspondent aux rois qui commettent l'iniquité, d'après 1-2 R et 1-2 Ch» (*ibid.*, n. 5). El primer punto necesitaría ser demostrado, en particular en el caso de «la mujer de Urías», y el segundo no resiste al análisis, puesto que la genealogía contiene varios reyes juzgados negativamente por los libros de Reyes y de Crónicas.

dinástica (bloque III). La importancia de David es confirmada por el hecho de que es asociado al tercero de los cinco bloques, lo cual lo sitúa en el centro. Sin embargo, el recuerdo del pecado de David provoca que se cierna sobre sus sucesores la sombra de la maldición; de hecho, la lista de los sucesores de David conduce a una catástrofe nacional y a la postre, a una caída de la realeza —aparentemente definitiva— con Jeconías (bloque IV).

En paralelo al hilo davídico, también se puede seguir un hilo abrahámico, más discreto, pero, no obstante, rastreable. Abraham por sí mismo es extraño a la estructura de los bloques, pero su posición en la genealogía y la importancia que le confiere la fórmula «hijo de Abraham» en el v. 1 incitan al lector a leer la genealogía teniendo en mente no solamente la figura de David, sino también la de Abraham. Como he destacado, Rahab (bloque II) corresponde a la generación de la conquista de Canaán, es decir, a la toma de posesión por Israel del país prometido a Abraham (*Gen* 15,7). Por otra parte, agregar dos extranjeras al pueblo de Israel manifiesta ya la dimensión de bendición para las naciones de *Gen* 12,3. No obstante, la continuación del hilo abrahámico conduce igualmente a una constatación de fracaso en el bloque IV: como los israelitas lo han sido antes que ellos, los judíos son deportados lejos de su tierra. Hay que subrayar aquí que si Mateo evoca el «después» («después de la deportación a Babilonia», v. 12), no menciona explícitamente el retorno del exilio.

Por tanto, el bloque IV es, en apariencia, el punto de llegada tanto del hilo davídico como del hilo abrahámico. Las promesas divinas hechas a Judá, a David y a Abraham se encuentran puestas en cuestión, incluso aparentemente revocadas. Así, a toda vista, el bloque IV constituye con Jeconías un *clímax* negativo. El lugar particular que le da la convergencia de los hilos abrahámico y davídico es confirmada por los vínculos literarios que mantiene con los precedentes —salvo con el bloque II, que junto al V es el único que carece de toda connotación negativa.

Por una parte, la mención de los hermanos de Jeconías nos remite al bloque I; la línea, por tanto, creada entre los bloques I y IV es reforzada por el hecho de que el segundo miembro del bloque I y el primero del bloque IV son los únicos en incluir un *doble añadido* al esquema de base. Por otra, el bloque IV mantiene un vínculo evidente con el bloque III, ya que ocupa entre la segunda y tercera series de catorce nombres la misma posición que el bloque III entre la primera y la segunda. Los vínculos así hilvanados entre los bloques I y IV y los bloques III y IV confieren al IV una posición estratégica.

Por otro lado, el bloque IV no es el último: la genealogía continúa y llega a un término que es marcado por el bloque V. Sólo este hecho muestra suficientemente que por muy negativo que pueda ser el bloque IV, éste no es el punto final: a pesar del fracaso y la maldición, las promesas divinas encuentran su cumplimiento supremo en Jesús, el Cristo. El lector es, no obstante, empujado a preguntarse cómo la maldición de Je-

conías puede ser superada y cómo el Mesías puede surgir de su línea, en contradicción aparente con la condena definitiva pronunciada en *Ier* 22. Por eso, habrá que retomar esta cuestión después de haber examinado la extraña filiación que concluye la genealogía.

### 3.6. Un afiliación muy particular en la última serie: el bloque V

El bloque V está igualmente compuesto de dos elementos extraños al esquema de base:

- Calificación de José como «esposo de María».
- Jesús recibe el título «Cristo»<sup>47</sup>.

Una primera constatación que sugiere el bloque V es que remite al lector al bloque I. Dado que el padre de José, como el de Judá, se llama Jacob, el bloque V comienza como el bloque I:

I: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ...  
 V: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας

El bloque V nos remite de este modo no sólo al comienzo de la genealogía (Abraham) en la medida en que constituye el final, sino también a Judá y a los Patriarcas (bloque I). El evangelista sugiere así un nuevo comienzo.

Existe otro vínculo del bloque V con el I, menos evidente, pero tal vez no extraño a la intención del evangelista: José lleva el nombre de uno de los hijos de Jacob, luego de uno de los «hermanos» de Judá evocados en el v. 2. Me parece que aún se puede ir más lejos. En efecto, el hecho de que José remita con su nombre a un *hermano* de Judá sugiere una ruptura genealógica: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ remite al lector a la generación de Judá, pero sustituyéndolo por «José», ancestro de otro linaje. Suponer que el nombre de José, el esposo de la Virgen, pueda evocar aquí al Patriarca homónimo no tiene nada de arbitrario, puesto que en el relato de la huida a Egipto le atribuirá precisamente el mismo papel, el de hacer bajar a Jesús/Israel a Egipto (2,13s.).

47. La fórmula Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός puede sorprender por su neutralidad. Se trata, sin duda, de subrayar por parte del evangelista la dimensión de título que adopta aquí «Cristo» (cf. Davies, Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, 185), mientras que un simple «Jesucristo» no habría representado un añadido real al esquema de base. Por otra parte, bajo la pluma de Mateo una fórmula tal no implica necesariamente un distanciamiento (como parece ser el caso en los dos ejemplos de *Mt* 27 citados a continuación), sino que sirve a menudo para indicar el uso habitual o normal de un nombre (véase por ejemplo *Mt* 4,18 o *Mt* 9,9). No es menos cierto que Mateo hubiera podido obtener el mismo resultado empleando una fórmula más afirmativa. Su elección se explica tal vez por la voluntad de crear una inclusión con el relato de la condena de Jesús, que es el único pasaje donde la fórmula ὁ λεγόμενος χριστός vuelve a aparecer, puesta dos veces en labios de Pilato en las preguntas dirigidas a la muchedumbre (*Mt* 27,17.22). Esta relación literaria sugiere que la genealogía, tras haber releído la historia de Israel, interroga al lector —y más particularmente al lector judío, al menos a la comunidad de Israel— acerca de su propia posición de cara a «Jesús, el llamado Cristo».

Pero el bloque V se distingue de los bloques precedentes precisamente en el hecho de que la ruptura con el esquema de base no acaba con los dos añadidos habituales, sino que llama la atención porque afecta a lo que era hasta ahora invariable:

<sup>16a</sup> Jacob engendró (ἐγέννησεν) a José, el esposo de María,  
<sup>16b</sup> de la cual fue engendrado (ἐξ ἧς ἐγεννήθη) Jesús, que es llamado Cristo<sup>48</sup>.

Una primera anomalía es la especificación «el esposo de María». Mientras que es relativamente corriente en la Biblia que una mujer sea designada en relación a su marido (como muestra el ejemplo de la «mujer de Urías»), lo contrario es rarísimo<sup>49</sup>. Esta formulación desplaza el interés del esposo hacia la esposa, pero su primera función es sin duda práctica: al mencionar a María en relación con José, el evangelista se propone desplazar al hombre en beneficio de la madre en el v. 16. En efecto, María ocupa en él el lugar del padre en las otras filiaciones. Pero ésta no ocupa por ello la *función* del padre: la fórmula ἐξ ἧς es similar a ἐκ τῆς... empleada para introducir a las otras mujeres. Cuando la madre es mencionada por Mateo, esta fórmula hace de ella una especie de instrumento para una generación que tiene al padre como sujeto. Lo mismo sucede con María, con la diferencia de que el sujeto del acto de engendrar permanece en la sombra, porque el verbo está en pasiva (ἐγεννήθη).

Numerosos exegetas sugieren que ἐγεννήθη es un pasivo divino<sup>50</sup>, pero, paradójicamente, los traductores se muestran unánimes al traducir este verbo por «nació» más que por «fue engendrado»<sup>51</sup>. Ambos sentidos son *a priori* posibles. Fuera de contexto, el de «nació» se impondría incluso como el más corriente. Tal es, de hecho, el sentido que tiene el pasivo de γεννάω en Mt 2,1 y 4<sup>52</sup>. Además, 1 Par 2,3 presenta un ejemplo de este pasivo que difícilmente podría ser interpretado como un pasivo divino: ἐγεννήθησαν αὐτῷ (scil. Iudae) ἐκ τῆς θυγατρὸς Σαυας τῆς Χαναανίτιδος<sup>53</sup>. No obstante, dos consideraciones me parecen decisivas en favor del sentido de «ser engendrado» y de su comprensión como un pasivo divino:

1. Después de que ἐγέννησεν haya aparecido 39 veces en los vv. 2-16, el paso súbito a ἐγεννήθη induce al lector a apreciar la cercanía entre las formas y, por tanto, a comprender ἐγεννήθη como el pasivo de ἐγέννησεν.

48. N. del T.: El autor evita aquí la traducción de la Biblia de Jerusalén y ofrece en su lugar una propia, la cual ha sido traducida por nosotros al castellano.

49. Además de en nuestro versículo, encontramos un caso similar sólo en Ruth 1, 3, mientras que contamos una veintena de mujeres designadas una o varias veces como «mujer de...».

50. Véase por ejemplo Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», 531.

51. Ciertamente hay excepciones, pero la consulta de unas sesenta versiones (gracias al programa Bible Works) en varias lenguas no me ha permitido encontrarlas.

52. Véase Légasse, «Les généalogies de Jésus», 450 n. 30, que además añade: «En 1,20 l'indication que "ce qui est conçu" (to ... gennèthen) en Marie est l'œuvre de l'Esprit Saint ne permet pas d'attribuer au passif en tant que tel une référence divine implicite».

53. Compárese con la fórmula activa empleada en el v. 4: καὶ Θωμαρ ἡ νύμφη αὐτοῦ ἔτεκεν αὐτῷ τὸν Φαρες καὶ τὸν Ζαρα.

2. Una fórmula tal como la del v. 16 deja vacío el lugar del padre, tan claramente indicado 39 veces seguidas. El vacío así creado sólo podría ser colmado por una acción divina.

Sin embargo, lo propio del pasivo divino es justamente ser potencialmente ambiguo y dejar a Dios en cierto modo de incógnito. Por tanto, la fórmula ἐγεννήθη permite a Mateo sugerir claramente una acción divina sin desvelarla tan nítidamente como lo hará en el v. 20, dando a entender el misterio de la concepción de Jesús<sup>54</sup> sin rebajar a Dios al nivel de un progenitor humano. Aunque Mateo dispusiera de una fuente que le surtiera de los nombres, no me sorprendería que, de las diversas formulaciones posibles, él hubiera elegido precisamente ἐγέννησεν, la fórmula que más insiste sobre el papel del padre en la generación, para mejor oponerlo al ἐγεννήθη, sin agente explícito, de la última generación.

El caso del v. 16 es de los más interesantes desde el punto de vista de la filiación, porque es muy ambiguo. Por un lado, la relación entre José y Jesús es una no-filiación. El hilo de la genealogía se interrumpe. Entre José y Jesús existe una separación clara y radical. Por otro lado, se establece un vínculo por la mediación de María: esposa de José y madre de Jesús, ella los une como «padre» e «hijo». Este vínculo fundamental será completado en el relato que sigue por la elección de José de tomar a María como mujer, es decir, de reconocer al niño que ella lleva en su seno como si fuera suyo y de dar a Jesús un nombre (v. 21.25), lo que significa inscribirlo en su genealogía. Es así como Jesús puede legítimamente entrar en la genealogía de José.

Desde mi punto de vista, esta dialéctica compleja entre ruptura radical y vinculación por vía materna es la que explica que Mateo haga pasar su genealogía por Jeconías. En efecto, el linaje decaído conduce a José y no a Jesús, aunque Jesús se vincula a pesar de todo a dicho linaje por medio de María y por la paternidad deliberadamente asumida por José. No es imposible que Mateo interprete la fórmula ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ (TM: מִזֵּרְעוֹ) empleada en el oráculo de Jeremías (22,30) como no concerniente a Jesús, ya que implicaría una filiación carnal<sup>55</sup>. Sea como fuere, evidentemente es la ausencia de paternidad natural por parte de José lo que permite al evangelista vincular a Jesús al linaje de Jeconías: si se

54. Nolland, «The Four (Five) Women», 538 señala: «... the breaking of the pattern is striking and produces a puzzle for the reader until it is resolved in the narrative of vv. 18-25. Joseph seems to be being denied (the mention of) the normal male role in procreation, but without explanation». El reconocimiento del pasivo divino conduce a matizar ligeramente esta constatación, puesto que deja entender que esta anomalía está vinculada a una intervención divina.

55. La fórmula ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα que utiliza Pablo (Rom 1, 3) tal vez atestigüe un uso más laxo de σπέρμα, pero, en mi opinión, nada permite excluir que Pablo atestigüe ya la tradición que relaciona a Jesús con la familia de David igualmente por María, considerada como si fuera ella también de ascendencia davídica. Esta tradición encuentra su más antiguo testimonio en la *Ascensión de Isaías* (11,2), sin duda de finales del siglo I; ésta es conocida por varios autores del siglo II, comenzando por Ignacio de Antioquía (referencias de E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, Turnhout 1995, 539).

puede decir así, Jeconías es ancestro de Jesús, pero Jesús no es su descendiente. Por tanto, no es afectado por la maldición que pesa sobre el linaje decaído y no es anulado como rey. Por tanto, podrá ser legítimamente aclamado como rey en Jerusalén (21,5) y más precisamente como «hijo de David» (21,9) en el sentido pleno del término. Y cuando Pilato le pregunte si él es el «Rey de los judíos» —Ἰουδαῖοι, un nombre cuya relación con Judá (cf. *Ier* 22,30) es perceptible en griego—, él no lo negará (27,11).

#### 4. *Conclusión*

La genealogía mateana está eminentemente cargada de historia, más exactamente, cargada de una historia concreta: la historia compleja de Dios con su pueblo, historia hecha de fidelidad y de infidelidad, de promesas y de maldiciones, que lejos de detenerse con la doble catástrofe que constituyen la deportación y el fin de la dinastía davídica en Judá, continúa sin embargo hasta el Mesías, Jesús, y hasta la realización de las promesas.

La filiación juega un papel central en esta historia, como el uso repetido de la fórmula «engendró» basta para demostrarlo. En efecto, es la sucesión, a veces gloriosa, a veces ignominiosa, a veces simplemente oscura de las generaciones la que permite avanzar a la historia de Israel y tender hacia su meta. Sin embargo, también hace falta remarcar que esta filiación, por sí misma, no basta para alcanzar dicho fin: la inaudita intervención de Dios, que sacude este orden aparentemente inmutable de la sucesión natural de los hijos de los padres, es necesaria<sup>56</sup>. Sin esta intervención, la línea que conduce a José sólo sería la continuación insignificante de la línea decaída precedente de Jeconías. Es preciso un nuevo comienzo. La genealogía de Mateo tiene un punto paradójico: que pasa revista pacientemente a los ancestros de José para mostrar al final que dicha sucesión no participa físicamente en la generación del Mesías. A mi juicio, esto es lo que permite a Mateo trazar sin complacencia alguna el linaje de José, señalando tanto la fe y las promesas divinas como el pecado y la maldición. Sin embargo, reconocer el poder de la «desvinculación» que se opera entre José y Jesús no debe conducir a desvincular a Jesús de los ancestros que le son dados. A pesar de la ausencia de filiación carnal entre José y Jesús, este último se encuentra incluido en la genealogía del primero y se sitúa por lo tanto en su linaje como si fuera un hijo biológico, puesto que el vínculo entre José y Jesús está a pesar de todo asegurado por María. Es por esto que, aun siendo desde un punto de vista car-

56. Brown, *The Birth of the Messiah*, 68 n. 12, matiza igualmente la importancia del papel de la generación masculina por el hecho de que algunos nacimientos, tales como el de Isaac, el cual tiene lugar a pesar de la esterilidad de su madre (y se podría también mencionar su avanzada edad), sólo han sido posibles con la ayuda de Dios.

nal la de José y no la de Jesús, la genealogía puede ser introducida como «Libro de su génesis» y Jesús por sí mismo puede ser presentado como si fuera auténticamente hijo de David y de Abraham (v. 1). Ésta es sin duda una función demasiado poco reconocida del v. 1. Igualmente, el relato de los vv. 18-25 responde a la necesidad de definir mejor la relación entre José y Jesús, que sigue siendo difícil de comprender en la genealogía misma: María concibe un hijo, que José reconoce dándole un nombre (v. 21.25)<sup>57</sup>. Como bien lo expresa el título dado a esta perícopa en la Biblia de Jerusalén, «José asume la paternidad legal de Jesús».

Sin duda, la filiación en la genealogía de Mateo es claramente patri-lineal. Es verdad que, al contrario que la mayoría de las genealogías bíblicas, la del primer evangelio reconoce el papel de las madres nombrando a algunas de ellas. *Mt* se sirve de ello en particular para subrayar a los miembros no israelitas. En cualquier caso, como he mostrado, hay una disimetría clara entre el papel del padre, sujeto de la generación (ἐγέννησεν), y el de la madre (ἐκ τῆς...). La razón de esta diferencia no se ha de buscar en una desvalorización del papel de la mujer, sino más bien en la concepción bíblica de una filiación que pasa por el padre: en términos de filiación, uno sólo es verdaderamente hijo de su padre. La insistencia sobre el papel del padre ha de leerse igualmente a la luz de la voluntad de unir en la medida de lo posible a Jesús con José, aunque fuera de cualquier vínculo carnal, pues sólo José le puede aportar una filiación. El caso de Jesús tiene, no obstante, el interés de sacar a la luz un papel esencial de la madre que no aparecía, pues la fórmula ἐγέννησεν garantizaba las relaciones entre los padres y los hijos: el hijo se vincula al padre por medio de la madre.

## II. LA FILIACIÓN EN LA GENEALOGÍA DE *LC* 3,23-38

En los Hechos de los Apóstoles, la ascendencia davídica de Jesús es fuertemente afirmada en los primeros discursos de Pedro en Pentecostés (2,30), luego por Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (13,23). Estas afirmaciones encuentran su fundamento en la genealogía que Lucas tiene incluida en su «primer libro». No obstante, a diferencia de Mateo, Lucas no comienza su evangelio por la genealogía. Del mismo modo que en el relato de la Anunciación la mención del «trono de David, su padre» (1,32b) viene después del título de «Hijo del Altísimo» dado a Jesús (v. 32a), la genealogía que vincula a Jesús con la familia de David (3,23-38) sigue al relato del bautismo y a la afirmación de la voz celeste: «Tú eres mi hijo» (*Ps* 2,7). Otra diferencia con el relato de Mateo es que la genealogía lucana pasa no por Salomón, sino por su hermano Natán, evitando así la línea de los reyes de Judá.

57. Cf. Grenet, «La filiation selon Matthieu 1-2», 534.

1. *De Jesús a José*

En Lucas, como en Mateo, Jesús está vinculado a José (*Lc* 3,23). Y como en Mateo, este vínculo no se hace sin reservas, aunque la fórmula utilizada por Lucas, «(hijo) de» (τοῦ), que es más vaga que el ἐγέννησεν mateano y aún tiene menos connotaciones biológicas, habría sin duda podido valer para expresar la paternidad particular de José en relación a Jesús. Y esto tanto más cuanto en Lucas el relato del nacimiento de Jesús, el cual expresa las condiciones del mismo, viene antes de la genealogía, de modo que, cuando el lector de *Lc* llega a la misma, tiene claro que José no es el padre de Jesús en el sentido común del término, sino que la paternidad que él asume garantiza la inclusión de Jesús en la casa de David (1,26; 2,1) y le permite heredar su trono (1,32).

No obstante, nos podemos preguntar si el ὡς ἐνομιζέτο (*Lc* 3,23) situado de algún modo entre Jesús y José está destinado a subrayar el carácter no natural de esta filiación o, al contrario, a subrayar la legitimidad legal. François Bovon consideraba que «on peut comprendre ὡς ἐνομιζέτο de deux manières : 1.º “on le tenait pour”, “on le croyait” fils de Joseph (mais moi, Luc, je sais bien qu’il en allait autrement) ou 2.º “il était considéré de droit comme”, “il était reconnu comme” le fils de Joseph (et moi, Luc, je partage cet avis)». El exegeta ginebrino prefería esta última traducción, considerando que la primera quitaba importancia a la genealogía<sup>58</sup>. El comentario es exacto y contribuye a subrayar el atractivo de la segunda traducción. Sin embargo, ¿una comprensión tal es verdaderamente posible? Basta leer la entrada de νομίζω del Bailly para constatar que el vínculo etimológico que une a este verbo con νόμος concierne de manera claramente preponderante el sentido de «costumbre» y no el de «ley». El empleo de ὡς ἐνομιζέτο en el sentido de «comme c’est l’usage»<sup>59</sup> está, de hecho, bien atestado. Por tanto, si Lucas jugara con la relación entre νομίζω y νόμος, ὡς ἐνομιζέτο significaría más bien «como era costumbre» —lo cual no tendría sentido— en vez de «como estaba considerado legalmente». Ninguno de los significados que indican, por ejemplo, los diccionarios de Bailly o de Liddle-Scott sugieren que el sentido de «considerar (como)» se pueda enriquecer con un matiz jurídico.

Por tanto, hay que volverse hacia el sentido de «tener por, creer, juzgar», como lo hacen muchos comentaristas. Según Green, la fórmula de Lucas señalaría una opinión errónea:

Other appearances of the verb «to think» or «to assume» in Luke-Acts show that Luke has in mind an assumption, wrongly made, that leads to

58. F. Bovon, *L’Évangile selon saint Luc* 1,1 - 9,50, Genève 1991, 185.

59. Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris 261963, s.v. νομίζω, I,3; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, with a revised supplement, Oxford 1996, s.v. νομίζω, I, 1: «as is the custom».

persons acting as if it were true. This suggests that, while characters within the story will view Jesus as an ordinary human, the son of Joseph, Luke's auditors should share with the narrator a different (and correct) view. Jesus is only the apparent son of Joseph; in fact, his identity as Son of God need not be traced back through Joseph to Adam at all, but rests on his miraculous conception. Thus, the genealogy provides Jesus with the legitimation needed in the world in which he will carry out his mission<sup>60</sup>.

Por su parte, Wolter subraya que la misma fórmula es a veces empleada para señalar una paternidad incierta o falsa. Sin embargo, José, como «padre social» de Jesús, transmitiría a Jesús su identidad genealógica<sup>61</sup>. En este tipo de interpretación, hay un vínculo más cercano entre ὡς ἐνομιζέτο y el nacimiento virginal. Lucas destacaría así el error de las multitudes, que, al contrario que el lector del evangelio, ignoran las circunstancias de la concepción de Jesús. Una lectura tal implica no sólo disminuir la importancia de la genealogía, como lo ponía de relieve muy justamente Bovon, sino también conferirle un carácter artificial, puesto que ésta se encuentra reducida a una lista de ancestros putativos. En esta perspectiva, la genealogía sólo puede tener una importancia social. Green explota esta línea interpretativa hasta el absurdo subrayando la inutilidad de remontar hasta Adán a través de José —en este caso, ¿por qué Lucas inflige la genealogía a sus lectores?—, pero su lectura muestra claramente que la función de la genealogía es difícil de comprender si se lee ὡς ἐνομιζέτο como una manera de insistir sobre una concepción errónea de la relación entre José y Jesús.

Por mi parte, dudo de que la intención del evangelista fuera esa. Por ello, creo que es necesario buscar una *via media* entre la comprensión adoptada por Bovon y la que ilustran Green o Wolter. La misma posición de ὡς ἐνομιζέτο entre υἱός y Ἰωσήφ sugiere que el vínculo de filiación depende no de una generación, sino de un reconocimiento humano. El empleo de νομίζω nos remite a un reconocimiento que pertenece al orden de la opinión. Ahora bien, ¿es correcto concluir de ello que Lucas carecería esta opinión de errónea? Νομίζω no implica necesariamente que la opinión en cuestión sea falsa, como lo demuestra, bajo la pluma de Lucas, el ejemplo de *Act* 16, 13. Desde mi punto de vista, los comentaristas asocian demasiado rápido el sentido de «tener por» con la idea de una opinión errónea, lo cual Bovon expresa al comentar: «mais moi, Luc, je sais bien qu'il en allait autrement». Me parece, por el contrario, que dos elementos exigen leer ὡς ἐνομιζέτο haciendo referencia a la concepción virginal sin poner en cuestión lo bien fundado de la paternidad de José.

1. Al comprender ὡς ἐνομιζέτο como si indicara un error, sólo se acoge la mitad del mensaje de Lucas en los capítulos precedentes: cier-

60. J. B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1997, 189.

61. M. Wolter, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, 172.

tamente, el evangelista ha mostrado que José no es el padre de Jesús, de modo que sería erróneo creerlo como tal, pero ha insistido también en el hecho de que, a pesar de esta ausencia de vínculos carnales, Jesús se inscribe gracias a José en la línea davídica. Ahora bien, es claro que la genealogía hace referencia a este segundo punto. Al insistir en la idea del error en Lc 3,23, se sacrifica la segunda parte del mensaje en favor de la primera, cuando la genealogía ilustra precisamente la segunda parte del mensaje.

2. En la discusión sobre ὡς ἐνομιζέτο, los exegetas pierden a menudo de vista el ὄν: incluso si la precisión ὡς ἐνομιζέτο recuerda que ὄν υἱός... Ἰωσήφ no puede ser comprendida en sentido carnal, aquélla no vacía por eso a esta expresión de su sentido. A mi juicio, Lucas no pretende cuestionar el hecho de que Jesús sea el hijo de José y por él, de David —al contrario, es eso lo que se esfuerza en mostrar en los capítulos precedentes—, sino recordar que esta filiación procede no de la naturaleza, sino de un reconocimiento ampliamente compartido. Por tanto, no hay que traducir ὡς ἐνομιζέτο por «como se creía», según lo hacen muchas versiones, sino por «según se consideraba». La opinión que el evangelista recuerda es fundada, la cual corresponde al mensaje que quiere transmitir, pero el recuerdo mismo de que se trata de una opinión, aun legítima, remite a lo que esta filiación tiene de particular.

Concluyo que Lucas no quiere relativizar de ningún modo la paternidad de José. Al igual de lo que sucede cuando vincula a José y a Jesús con David en el capítulo 1 y cuando presenta a María y a José como sus «padres» (2,27.41), el evangelista subraya en Lc 3,23 que, a pesar del carácter no carnal de esta paternidad, Jesús se vincula con los ancestros de José y se remonta de este modo *mediante su padre* al linaje de Natán, hijo de David, y a los patriarcas, hasta los orígenes mismos de la humanidad.

## 2. De José a Adán

Una vez pasado el escollo de ὡς ἐνομιζέτο, la genealogía lucana remonta tranquila y lentamente su curso hasta Zorobabel, Natán, David, Abraham, Judá y Adán. En parte, los personajes citados son desconocidos: excepto Zorobabel y su padre Sealtiel (v. 27), los nombres que preceden a los de Natán y David no evocan ninguna página de la historia bíblica. Ya sean conocidos o desconocidos, los nombres se encadenan con una regularidad especialmente aburrida porque nada la interrumpe. Ninguna de las pequeñas anomalías que enriquecen la genealogía mateana (hermanos, mujeres, etc.) viene a despertar la atención del lector. Ciertamente, un análisis atento muestra que los lugares que son múltiplos de siete suelen estar ocupados por personajes o, en todo caso, por nombres importantes: Henoc (7), Abraham (21), David (35), un José (42), un Jesús (49 = 7 × 7), Salatiel (56), otro José (70 = 7 × 10) y finalmente Jesús (77). Hay en ello una sabia ordenación, que remonta sin duda a la fuente

de Lucas<sup>62</sup>, pero que nada indica en el texto del evangelio. Dicha ordenación es por otro lado tanto menos perceptible cuanto sólo tiene verdaderamente sentido si se considera la genealogía en orden descendente (que era sin duda el de la fuente). Además, el evangelista no ha indicado el número total, a pesar del valor altamente simbólico de la cifra 77; incluso lo complica al haber añadido un septuagésimo octavo nombre, el de Dios. Así pues, manifiestamente no estaba interesado en estas características, de las que no se sirve para nada. Conformándose con una enumeración regular y deliberadamente monótona<sup>63</sup>, persigue otro objetivo: recorrer hacia atrás el curso de las generaciones humanas para remontarse a los orígenes. Como lo apunta Marshall, remontarse hasta Adán subraya la importancia de Jesús para la especie humana en su conjunto<sup>64</sup>.

Por tanto, tras la filiación particular entre José y Jesús, el modelo de filiación que prevalece en esta parte es simple, liso, sin sorpresa. El efecto que produce el último nombre es mucho más impactante. En efecto, la sucesión regular de padre a hijo se interrumpe de repente con «Adán, hijo de Dios» (v. 38). Esta sorpresa final quizá sea precisamente el objetivo de la genealogía<sup>65</sup>.

### 3. De Adán a Dios

Al igual que la primera, esta última filiación de la genealogía es de un género particular. La idea de que Dios es el padre de Adán no tiene precedentes. Se encuentra en Filón, que subrayando la importancia del «primer hombre procedente de la tierra», escribe: «La gloria de los demás hombres viene de la buena fortuna de sus ancestros (...). Él (=Adán) no ha tenido por padre a mortal alguno, sino al Dios eterno (...)»<sup>66</sup>. Por otra parte, se puede pensar, dentro de la obra misma de Lucas, en el verso de Arato citado por Pablo en Atenas en *Act* 17, 28: «Pues también somos descendencia suya<sup>67</sup>». No obstante, de ahí a incluir a Dios en una genealogía, como lo hace Lucas, hay una diferencia no despreciable. Ajeno al esquema de 77 nombres de la fuente de la genealogía, el nombre de Dios es ciertamente un añadido deliberado por parte del evangelista. No por eso es menos difícil determinar cuál es la motivación de Lucas.

62. Sobre la estructura de la genealogía, véase Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, 315-326.

63. Me parece cuestionable hablar, como lo hace Green, *The Gospel of Luke*, 189 de «a kind of *crescendo* culminating in the acknowledgment of God as the originator of Jesus' ancestral race»: el paso de Adán a Dios es más bien una sorpresa que el final de un *crescendo*.

64. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978, 161.

65. Debo este comentario al profesor Pino Di Luccio.

66. *Virt.* 204. *N. del T.*: el autor cita la traducción de M. R. Servel en R. Arnaldez, P. Delobre, M.-R. Servel, A.-M. Verilhac, *De Virtutibus. Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* 26, Paris 1962, 147: «La gloire des autres hommes vient de la bonne fortune de leurs ancêtres (...). Il n'a eu, lui, pour père, aucun mortel, mais le Dieu éternel (...)».

67. *N. del T.*: el autor cita la traducción francesa de J. Martin, *Aratos. Phénomènes*, Paris 1998, 1.

No obstante, una constatación evidente se impone: la genealogía que parte de una filiación humana de Jesús a través de José y se remonta a Adán y a Dios, sigue inmediatamente al relato del bautismo, el cual termina con la proclamación divina: «Tú eres mi Hijo amado, tú tienes todo mi favor» (3,22)<sup>68</sup>. Por tanto, la filiación es un tema de las dos perícopas. Ambas sitúan a Jesús en una relación filial con Dios, aunque de manera muy diferente. Para Bovon, se trata de «autre forme de filiation divine»<sup>69</sup>. Esta línea de interpretación me parece claramente preferible a aquella de la que se hace eco Johnson al sugerir que Lucas vería en la genealogía una manera de comprender la atribución a Jesús del título de Hijo de Dios excluyendo una idea de preexistencia, explicitando así el sentido de la voz divina que interviene durante el bautismo<sup>70</sup>. Pero contra este tipo de lectura hay una objeción principal<sup>71</sup>: la «filiación divina» que supone la genealogía sólo es indirecta. Pasa, en efecto, por Adán, a quien el texto, *stricto sensu*, le aplica la expresión «hijo de Dios». Por tanto, Jesús no es de esta manera más hijo de Dios que Adán y sus demás ancestros<sup>72</sup>. En lugar de imaginar que la «filiación divina» de la genealogía aclara la del bautismo, se hace necesario respetar su complementariedad. En este sentido, Marshall piensa que la genealogía apunta, más bien, a demostrar que Jesús tiene su lugar en la humanidad creada por Dios<sup>73</sup>. Légasse se inserta en la misma línea, pero va más lejos: «Il s'agit [pour Luc] d'expliquer et de justifier la vérité chrétienne qui veut que Jésus, véritablement homme, est Fils de Dieu. La possibilité de cette double origine est acquise du moment que Jésus descend du premier homme, lequel a eu Dieu pour père»<sup>74</sup>. Mencionaré por fin la interesante propuesta de R. Bauckham, que subraya el vínculo entre los dos añadidos que Lucas ha hecho verosímilmente a su fuente, a saber, ὡς ἐβομύζητο y la mención final de Dios:

[Jesus'] humanity results from a direct creative act of God (1:35). In this sense, Jesus' origin is unparalleled in previous human history since Adam and Eve. (...) Thus the Lukan additions at the beginning and end of the genealogy mark a parallel between Jesus and Adam. Jesus is not, like all other generations since Adam, a product of human generation, but a generation that comes directly from God as the very first did<sup>75</sup>.

68. Traducción (en nota) de *La Bible de Jérusalem*, Paris 1978: «Tu es mon Fils bien-aimé, tu as toute ma faveur». La variante adoptada en el texto por *La Bible de Jérusalem* es «Tu es mon fils; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré».

69. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc*, 182.

70. M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, Cambridge 1988, 237s.

71. Las objeciones presentadas por Marshall, *The Gospel of Luke*, 161 son también válidas: Lucas no entendía de ningún modo la filiación divina de esta manera; y considerar que esta filiación pasa por la mediación de los ancestros de Jesús estaría en contradicción con el relato de la Natividad.

72. Estoy de acuerdo aquí con Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, 369.

73. Marshall, *The Gospel of Luke*, 161.

74. Légasse, «Les généalogies de Jésus», 451.

75. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, 370.

Por mi parte, quizá demasiado influenciado por Ireneo (*Adversus haereses* III,22,3), me inclino en favor de la comprensión siguiente: al elegir una genealogía ascendente, Lucas no sólo vincula a Jesús con el conjunto de la historia de Israel y de la humanidad: remontándola hasta David, lo hace aparecer como el Mesías de la casa de David; remontándola a Abraham, subraya su papel para todo Israel; remontándola hasta Noé y Adán, extiende el alcance de su ministerio al conjunto de la humanidad; remontándola incluso hasta Dios y haciéndolo hijo de Adán, muestra que en Jesucristo la unión entre la humanidad y Dios es restablecida. Lucas, escribe Ireneo, «une de este modo el fin con el comienzo y da a entender que el Señor es el que ha recapitulado en sí mismo a todas las naciones dispersas a partir de Adán, todas las lenguas y todas las generaciones de los hombres, incluido el mismo Adán»<sup>76</sup>.

#### 4. Conclusión

Salvo en estos dos extremos, la genealogía lucana transcurre sin asperezas. En conjunto, el concepto de filiación que ésta supone se revela, por lo tanto, muy plano. Sin embargo, este concepto aparece también más maleable —más elástico, si se puede decir— que el de Mateo. El tipo de formulación utilizada permite vincular más fácilmente a Jesús con José y a su genealogía. En el otro extremo, su concepto de filiación puede hacerse metafórico y aplicarse a la creación de Adán por parte de Dios.

### III. CONCLUSIÓN GENERAL: LA FILIACIÓN EN LAS GENEALOGÍAS DE MATEO Y LUCAS

Presentamos ahora algunas conclusiones que se derivan de esta rápida investigación sobre la concepción de la filiación en las genealogías de Mateo y de Lucas.

En primer lugar, los evangelistas tienen en común una misma concepción, muy judía, de la filiación:

1. La filiación es estrictamente patrilineal. Desde este punto de vista, el hecho de que Mateo introduzca a las mujeres y que Lucas no lo haga no constituye una diferencia mayor. En efecto, las mujeres no tienen el mismo estatuto que los hombres en la genealogía. El hecho mismo de que

76. N. del T.: el autor citó la traducción de A. Rousseau, *Irénee de Lyon, Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris 2007, 385, modificándola en parte para hacerla coincidir con la lectura de los manuscritos (*et generationem hominum*). Para conocer más en profundidad este problema textual, el mismo autor nos remite a Ch. Guignard, «Julius Africanus et le texte de la généalogie lucanienne de Jésus », en M. Vinzent (ed.), *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*, vol. 11: *Biblica. Philosophica, Theologica, Ethica (Studia patristica 63)*, Leuven 2013, 222 n. 5.

Mateo sólo mencione cinco muestra que su mención es facultativa —sólo la de María no lo es, por la formulación elegida por el evangelista.

2. La distancia entre un hombre y sus ancestros no afecta al vínculo de filiación. Las generaciones están relacionadas entre ellas solidariamente. Jesús puede ser llamado «hijo de David» o «hijo de Abraham» (Mateo) o ser implícitamente presentado como «hijo de Adán» (Lucas).

3. En lo que concierne a Jesús, los dos evangelistas consideran el vínculo de filiación con José como real (también no carnal), lo que les permite insertar a Jesús en la genealogía de José.

Mateo y Lucas tienen, sin embargo, una aproximación diferente sobre estos dos puntos:

1. En Mateo, José se encuentra cargado de una filiación compleja y ambivalente, que asocia promesas y fracasos, bendición y maldición, legitimidad e ilegitimidad. El evangelista no duda en evocar el pecado de ancestros eminentes (Judá, David) y la figura paradójica de Jeconías, ancestro de un linaje descalificado, pero que finaliza igualmente en el Mesías. La promesa triunfa de este modo sobre la maldición, pero, según la lectura que propongo, su realización se vuelve posible por la desvinculación que se produce entre José y Jesús: la ausencia de filiación carnal permite a Jesús insertarse en la de su padre jurídico como «hijo de David, hijo de Abraham» (v. 1), es decir, heredar las promesas, sin ser de todos modos «de [la] descendencia» de Jeconías (ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, *Ier* 22,30). Así, gracias a la intervención divina, la dinastía davídica sale del *impasse* en el que la habían encerrado sus infidelidades para encontrar en Jesús la prolongación y el cumplimiento. Desde este punto de vista, la genealogía de Lucas es claramente más llana. Evita no solamente la línea de Jeconías, sino también la de los reyes, buenos o malos, con la única excepción de David, rey modelo. Lucas y, antes que él, su fuente vinculan así a Jesús con un linaje de justos.

2. Para Mateo, la filiación de Jesús es fundamentalmente abrahámica e israelita. Jesús se inscribe así en el linaje de la Alianza. Remontándose a Adán, Lucas subraya, por el contrario, el vínculo entre Jesús y la humanidad entera.



FILIACIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS:  
*Ps 2,7 EN LOS HECHOS DE LOS APOÓSTOLES*

Andrés Sáez Gutiérrez

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

1. *Introducción*

Nos ocupamos en esta contribución de un tema con solera. Como es sabido, el Salmo 2 y en concreto *Ps 2,7* forman parte de los pasajes escriturísticos más atestiguados en los textos cristianos primitivos. En un principio, pensábamos estudiar la recepción de nuestro versículo también en otras obras, en *Hebreos*, en el evangelio de Lucas<sup>1</sup>, incluso en Justino mártir. La abundancia de la bibliografía secundaria nos lo ha desaconsejado. Nos hemos centrado, pues, en la recepción de *Ps 2,7* en el libro de los *Hechos de los apóstoles*<sup>2</sup>.

1. *Ps 2,7* (υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) está atestiguado en *Lc 3,22* en el Codex Bezae (D), en muchas de las llamadas *Veteres latinae* (it), en Justino, Clemente, Metodio, Hilario y Agustín según *Novum Testamentum Graece*, ed. K. y B. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini y B. M. Metzger, Stuttgart <sup>28</sup>2012, 190. Por su parte, *New Testament Manuscripts. Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. Luke*, Sheffield-Pasadena, CA 1995, p. 54, remite sólo a D y a Clemente. En este último caso, la cita de *Ps 2,7* incluye un elemento (ἀγαπητός) del texto de *Lc 3,22* mayoritariamente atestiguado (σύ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα). Cf. *paed.* I,25,2 (υἱός μου εἶ σύ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε).

2. En relación con este tema se puede ver: J. Pilcher, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien*, Innsbruck-Inn 1997; M. F.-J. Buss, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im Pisidischen Antiochien. Analyse von Apg 13,16-41 im Hinblick auf die literarische und thematische Einheit der Paulusrede*, Stuttgart 1980; M. Dumais, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13,16-41)*, Tournai-Montréal 1976; E. Lövestam, *Son and Saviour. A Study of Acts 13,32-37*, Lund 1961; J. Schmitt, «Kerygma pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioche (Act. 13,23-37)», en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, Leuven 1979, 155-167; R. F. O'Toole, «Christ's Resurrection in Acts 13,13-52», *Bibl* 60 (1979) 361-372. Desde una perspectiva más amplia se acercan también a nuestro tema: U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen <sup>3</sup>1974; F. Lentzen-Deis, «Ps 2,7, ein Motiv früher "hellenistischer" Christologie?», *ThPh* 44 (1969) 342-362; A. Descamps, «Le Messianisme royal dans le Nouveau

Mucho se ha discutido acerca de la posibilidad de conocer la cristología de Lucas-Hechos en una obra que pretende narrar la historia de Jesús y de los primeros cristianos; acerca de la diferencia entre la teología del autor real y la de la obra que compuso, de si hay una o varias o muchas cristologías en su díptico, de hasta qué punto el autor del mismo se identifica con la enseñanza de su escrito. Nuestra tarea no es entrar en todas estas discusiones metodológicas, las cuales se reflejan en algunas contribuciones recientes<sup>3</sup>. En todo caso, algunas observaciones introductorias se imponen.

En primer lugar, es evidente que la obra lucana no es una obra de teología sistemática. Ahora bien, esto no quiere decir que no se pueda hablar de concepción teológica ya explicitada ya subyacente en *Lc-Act* ni que historia y mensaje religioso o teológico sean excluyentes o se opongan el uno al otro. Al contrario, como ha afirmado D. Marguerat, los *Hechos de los apóstoles* narran una historia (alcance historiográfico) para presentar el movimiento cristiano (alcance teológico)<sup>4</sup>.

En segundo lugar, pensamos que para narrar por escrito a sus contemporáneos la historia de Jesús y de los primeros cristianos, el autor se ha servido de diversas fuentes, las cuales no presentaban probablemente a Jesús del mismo modo, en la misma perspectiva, con el mismo alcance. Asimismo en cuanto fuentes limitadas, no sólo no agotan el misterio de la persona de Jesús, sino tampoco el pensamiento del autor sobre la misma. Ahora bien, Lucas, en cualquier caso, ha debido de considerar que dichas fuentes presentaban al mismo Jesús y en este sentido que eran compatibles entre sí.

Por ello, pensamos que a la hora de seleccionar y emplear fuentes más antiguas para componer su obra, el autor de Lucas-Hechos ha realizado un trabajo unitario tanto literariamente, según lo demuestra el fracaso de todas las teorías documentarias desarrolladas en los siglos XIX-XX<sup>5</sup>, como

Testament», en *L'Attente du Messie*, Brügge 1954, 57-84; L. Cerfaux, «Citations scripturaires et tradition textuelle dans le livre des Actes», en *Aux sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel 1950, 43-51. Mención particular merecen a mi juicio los trabajos del benedictino belga Jacques Dupont: «L'interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres», en Id., *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 282-307; «ΤΑ ὍΣΙΑ ΔΑΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ (Actes 13,34 = Isaïe 55,3)», en *Études*, 337-359; «L'utilisation apologétique de l'Ancient Testament dans les discours des Actes», en *Études*, 245-282; «Filius meus es tu». L'interprétation des Ps II,7 dans le Nouveau Testament», *RSR* 35 (1948) 522-543. Además, hemos consultado algunos de los numerosos comentarios al libro de los *Hechos de los apóstoles*: D. Marguerat, *Les Actes des apôtres (1-12)*, Genève 2007; J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, New Haven-London 1998; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1986.

3. Cf. al respecto C. M. Tuckett, «The Christology of Luke-Acts», en J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven 1999, 133-164.

4. Cf. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 24.

5. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 23. Cf. J. Dupont, *Les sources du livre des Actes. Etat de la question*, Bruges 1960. Lucas ha recurrido a fuentes, pero se ha propuesto eliminar las costuras redaccionales y lo ha conseguido. El fracaso de las teorías documentarias, es decir, de las teorías que pretendían adscribir con garantías los diversos pasajes de *Hechos* a fuentes diversas (antioquena, paulina, jerosolimitana) indica *a contrario* la excelencia del trabajo literario de Lucas.

desde el punto de vista de su concepción religiosa, a partir de una estrategia teológica bien precisa, completando creativamente lo que sus fuentes no le proporcionaban<sup>6</sup>.

## 2. El pasaje en cuestión (Act 13,26-37) y su contexto

Ps 2,7 aparece atestiguado dentro del primer discurso de Pablo en *Hechos*, pronunciado en la sinagoga de Antioquía de Pisidia<sup>7</sup>. Reproduciremos Act 13,26-37, versículos que suelen ser considerados la parte central del mismo<sup>8</sup>:

Ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραάμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν, ἡμῖν ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη. οἱ γὰρ κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν τοῦτον ἀγνοήσαντες καὶ τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένας κρίναντες ἐπλήρωσαν, καὶ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὐρόντες ἠτήσαντο Πιλάτον ἀναιρεθῆναι αὐτόν ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου ἔθηκαν εἰς μνημεῖον. ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ὡς ὡφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλὴμ, οἵτινες [νῦν] εἰσιν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν. καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν, ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ, «αἰὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε» (Ps 2,7). ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἶρηκεν ὅτι «δῶσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά» (Is 55,3). διότι καὶ ἐν ἐτέρῳ λέγει, «οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν» (Ps 15,10 LXX). Δαυὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπερητήσας τῆ τοῦ θεοῦ βουλῆ ἐκοιμήθη καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ εἶδεν διαφθοράν, ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν, οὐκ εἶδεν διαφθοράν<sup>9</sup>.

6. Los procedimientos narrativos ponen también de manifiesto la unidad literaria de *Hechos*, la cual, además, está vinculada a la estrategia teológica, ella misma de una continuidad fundante. A su cristiandad esencialmente paganocristiana y separada de la sinagoga Lucas quiere transmitir por un lado que pertenece al pueblo de Dios y que hereda las promesas de la salvación, por otro que la separación de los judíos es para los cristianos una ruptura no deseada. Por ello, entre Israel y la misión cristiana, el autor construye una continuidad teológica sin fisuras. Cf. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 25-30.

7. Contenido en Act 13,16-41. Anteriormente se encuentran en *Hechos* discursos en boca de Pedro (c. 2, 3 y 4, a los judíos) y en boca de Esteban (c. 7).

8. Cf. M. L. Soards, *The Speeches in Acts*, Louisville, Kentucky 1994, 79.

9. «Varones hermanos, hijos del linaje de Abraham y cuantos entre vosotros temen a Dios: a nosotros ha sido enviada la palabra de esta salvación. Pues los habitantes de Jerusalén y sus jefes, no reconociendo a éste (= Jesús, cf. v. 23) ni las palabras de los profetas que se leen cada sábado, las cumplieron al condenarlo; y aunque no encontraron causa alguna de muerte, pidieron a Pilato que fuera condenado a muerte. Y cuando cumplieron todo lo que estaba escrito de él, lo pusieron, tras bajarlo del madero, en un sepulcro. Pero Dios lo resucitó de entre los muertos, el cual se apareció durante muchos días a quienes habían subido con él de Galilea a Jerusalén, los cuales son [ahora] sus testigos ante el pueblo. También nosotros os anunciamos que la promesa hecha a los padres, Dios nos la ha cumplido a nosotros, [sus] hijos, resucitando a Jesús, como también está escrito en el salmo segundo: “Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy” (Ps 2,7). Y que lo resucitó de entre los muertos para no retornar jamás a la corrupción, así está declarado: “Os daré las cosas santas de David, las verdaderas” (Is 55,3). Por eso dice también en otro lugar: “No darás

El pasaje se sitúa en una franja de *Hechos* en la que, en su propósito de narrar cómo la salvación alcanza desde Jerusalén la capital del Imperio y los confines de la tierra, la trama se concentra cada vez más en la misión paulina. El contexto que precede al discurso es el siguiente. Bernabé y Pablo son enviados por la comunidad de Antioquía de Siria a anunciar la salvación, lo que les conduce a Chipre y después, pasando por Perge, a Antioquía de Pisidia, en la provincia romana de Galacia. Entran en la sinagoga el sábado y se sientan. Tras la lectura de la ley y de los profetas, los jefes de la sinagoga les invitan a dirigir la palabra a la asamblea, en concreto un discurso o palabra de exhortación (*λόγος παρακλήσεως*), lo que da lugar al primer y más largo discurso puesto en *Hechos* en boca de Pablo.

Como es sabido, los discursos, que ocupan más de un tercio de la extensión de *Hechos*, son relevantes dentro una obra historiográfica para estudiar el pensamiento del autor. En ellos, el autor de Lucas-*Hechos* ha adoptado sustancialmente el uso de los historiadores grecorromanos, según el cual el discurso debía expresar lo que los oradores habrían podido decir en una determinada situación<sup>10</sup>. Así, ha empleado para cada uno de sus oradores el lenguaje que le convenía y ha sido un maestro en el arte de la *imitatio* estilística valorada entre los autores griegos<sup>11</sup>. Por otro lado, el lenguaje y los temas de los discursos siguen obviamente más de cerca las narraciones históricas de LXX<sup>12</sup>. Además, algunos estudiosos

a tu santo conocer la corrupción” (Ps 15,10 LXX). De hecho, mientras que David murió, después de haber servido en sus días al designio de Dios, se reunió con sus padres y conoció la corrupción, aquel a quien Dios resucitó, no conoció la corrupción». Si no decimos lo contrario, citamos los pasajes neotestamentarios según la edición de *Novum Testamentum Graece* citada en la n. 1.

10. Formulado por TUCÍDIDES, *Guerra del Peloponeso* 1,22,1: «En cuanto a los discursos que pronunciaron los de cada bando, bien cuando iban a entrar en guerra bien cuando ya estaban en ella, era difícil recordar la literalidad misma de las palabras pronunciadas, tanto para mí mismo en los casos en los que los había escuchado como para mis comunicantes a partir de otras fuentes. Tal como me parecía que cada orador habría hablado, con las palabras más adecuadas a las circunstancias de cada momento, ciñéndome lo más posible a la idea global de las palabras verdaderamente pronunciadas, en este sentido están redactados los discursos de mi obra». Traducción tomada de TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*, tr. J. J. Torres Esbarranch, Madrid 1990, 162-163.

11. Cf. Soards, *The Speeches in Acts*, 143. En la forma y en el estilo los discursos de *Hechos* están relacionados con los de la historiografía helenística, aunque no se puede hablar de una exacta correspondencia. En cuanto al contenido la diferencia es clara, principalmente en las partes del discurso que se apartan de las circunstancias concretas. Por ejemplo, la repetición de la información no situacional en *Hechos* se aleja del uso de la historiografía griega. Al respecto se puede ver también un interesante artículo de W. C. van Unnik, «Luke’s Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography», en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, Leuven 1979, 37-60.

12. Cf. Soards, *The Speeches in Acts*, 156-157. El uso declarado de LXX en los discursos de *Hechos* indica una relación entre ambos. Además, los discursos de *Hechos* funcionan por medio de la figura de la «repetición» como factor unificador del relato, de modo análogo a lo que sucede con los grandes discursos de la historia deuteronomista. Soards piensa también que la recapitulación de la historia de 2 *Esdras* 19 muestra suficientes paralelos en forma, estilo y contenido como para sugerir que esta podría haber inspirado elementos en ciertos discursos de *Hechos* (especialmente en *Act* 7, pero también en *Act* 4 y 13). Finalmente 1 *Mac* ilustra el empleo del género histo-

han llamado la atención sobre la cercanía de Lucas con la literatura judía helenista a la hora de elaborar una obra historiográfica con el fin de transmitir convicciones religiosas, lo que en el caso de Lucas incluiría los discursos<sup>13</sup>. Por último, se ha hecho notar como característica relevante de los discursos de *Hechos* el empleo de la figura retórica de la repetición con el propósito de otorgar unidad al relato<sup>14</sup>. Así, Marion L. Soards, en su estudio monográfico *The Speeches in Acts* afirma: «One can say that the most distinctive feature of the speeches is repetition —of forms and of content... At the most basic level the regularly repeated act of speaking unifies the narrative through the phenomenon of repetition»<sup>15</sup>. Este recurso de la repetición no estaría reñido con el contraste o la diferencia entre los discursos que hacen progresar una narración y los acontecimientos que en ella se contienen, o con la *imitatio* a la que antes nos referíamos, pues «repetition is two-sided in its function. It simultaneously unifies and creates difference in literature»<sup>16</sup>, de modo que en teoría lingüística se suele hablar también para referirse a este fenómeno no tanto de «repetition», sino de «near-repetition»<sup>17</sup>.

Por lo que respecta al discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, aun con diversos acentos y divisiones, la estructura del mismo no ha sido causa de importantes divergencias entre los estudiosos, los cuales suelen decantarse por un esquema tripartito<sup>18</sup>. Pablo se dirige a los israelitas, llamados también hijos de la estirpe de Abraham (v. 26) y hermanos (v. 38); y a los que temen a Dios (v. 16.26). En una primera parte, el apóstol presenta un breve compendio de la historia de la salvación a partir de la elección de los padres, en referencia probablemente a los patriarcas y en particular a Abraham; y de la liberación poderosa del pueblo de Egipto (v. 17). Dios guió maternalmente al pueblo durante cuarenta años por el desierto (v. 18), después de lo cual les dio en heren-

riográfico para la presentación de la comprensión teológica de los acontecimientos. No obstante, es clara la evolución temática en los discursos de *Hechos* en relación con LXX. Asimismo hay que notar el tono apologético de los discursos en la obra de Lucas, lo que no aparece en los discursos de LXX a los que hemos aludido.

13. Cf. Soards, *The Speeches in Acts*, 160. Aunque este estudioso no ve puntos específicos de comparación con los discursos de la literatura del judaísmo helenista, advierte de que no hay que perder de vista un punto de contacto más genérico entre *Hechos* y en particular sus discursos y la literatura judía helenista: tienen en común el empleo de la historiografía para la presentación, defensa y aprobación de asuntos religiosos, cuando había también otros modos para hacerlo (literatura sapiencial, escritos abiertamente apologéticos, etc.).

14. La figura ya aparece en los discursos de la historia deuteronomista (LXX). En *Hechos* resulta ciertamente llamativa.

15. Cf. Soards, *The Speeches in Acts*, 161.182-183.

16. Cf. T. B. Dozeman, *God on the Mountain: A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24*, Atlanta 1989, 148, cita tomada de Soards, *The Speeches in Acts*, 183 n. 4.

17. Es decir, el contraste o la evolución en la historia está incluido o pertenece al *tropos* de la «repetición». Por ello, el nombre de «near-repetition».

18. Cf. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, II, 30; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 507. Hay otros autores que dividen el discurso en cuatro partes, subdividiendo la segunda en dos, lo que no resulta significativo para el análisis de su contenido.

cia, también de modo portentoso, la tierra de Canaán, exterminando las siete naciones que la habitaban (v. 19). Aun en continuidad con la anterior, una etapa relativamente nueva se abre cuando Dios les otorga jueces hasta Samuel (v. 20b). Entonces los israelitas piden un rey a Dios, el cual les dio a Saúl por cuarenta años (v. 21). Cuando lo depuso, suscitó como rey a David, el cual, como veremos, constituye el culmen de esta fase del discurso (vv. 22-23). El eslabón previo a la entrada en escena del Salvador lo constituye Juan Bautista, a quien están dedicados los vv. 24-25, los cuales trataremos también en detalle más adelante.

La segunda parte del discurso, reproducida anteriormente, se puede considerar la sección cristológica del mismo (vv. 26-37). Pablo presenta en un primer momento los acontecimientos en torno a la muerte de Jesús. Los habitantes y los jefes de Jerusalén, a pesar de ser los destinatarios de la salvación, condenaron a Jesús cumpliendo las Escrituras. Aunque no encontraron en Él culpa alguna, pidieron a Pilato que lo hiciera matar. Bajándolo del madero, lo pusieron en un sepulcro. A continuación, el apóstol anuncia los acontecimientos relativos a la resurrección en varios pasos y ofrece varios testimonios de la Escritura al respecto.

Por último, la tercera parte (vv. 38-41<sup>19</sup>) del discurso contiene una llamada a la conversión con el fin de alcanzar el perdón de los pecados y la justificación. Además, resulta significativo que, tras una respuesta positiva por parte de su auditorio (vv. 42-44), una semana después, en el mismo escenario, «los judíos» se rebelan contra Pablo y Bernabé, lo que provoca que estos se vuelvan hacia los gentiles (vv. 45-52).

Tanto el contexto del discurso como su contenido han contribuido a que los estudiosos lo consideren el discurso programático de Pablo dentro de la segunda parte de la obra lucana<sup>20</sup>.

### 3. La promesa y su dinamismo en Lc-Act

Los estudiosos del discurso han hecho notar la importancia que en el mismo ocupa el tema de la promesa<sup>21</sup>. En los vv. 32-33a Pablo afirma: *καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην ὅτι αὐτὴν ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν*. La estructura de la frase, construida con el verbo *εὐαγγελιζόμεθα* con doble acusativo, se

19. «γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοί, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται. [καὶ] ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιοθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. βλέπετε οὖν μὴ ἐπέλθῃ τὸ εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις, ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ θαυμάσατε καὶ ἀφανίσθητε, ὅτι ἔργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδοιγῆται ὑμῖν» (*Hab 1,5*). «Tened, pues, entendido, hermanos, que por medio de este os es anunciado el perdón de los pecados; [y] de todo lo que no pudisteis ser justificados en la ley de Moisés, en este todo el que cree es justificado. Cuidad, pues, de que no sobrevenga lo dicho en los profetas: “Mirad, los que despreciáis, asombraos y desapareced, porque en vuestros días yo voy a realizar una obra, que no creeréis aunque os la cuenten” (*Hab 1,5*)».

20. Cf. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 24.

21. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 26-31.

caracteriza por la prolepsis o anticipación del término *ἐπαγγελία*, figura que sirve para subrayar el concepto y crear expectativa<sup>22</sup>. Por otra parte, es evidente el efecto que supone en una sinagoga, en un discurso de exhortación, hacer del objeto del verbo *εὐαγγελιζόμεθα* no ya la promesa, sino su cumplimiento (*ἐκπεπλήρωκεν*)<sup>23</sup>, el cual en este caso se identifica con la resurrección de Jesús (*ἀναστήσας Ἰησοῦν*), culmen en general de la predicación de *Hechos* y en particular del discurso paulino de *Act* 13. A la hora de profundizar en su sentido, no ha pasado inadvertido que el término *ἐπαγγελία* aparece otra vez en el discurso. Leamos los vv. 22-23:

καὶ μεταστήσας αὐτὸν ἤγειρεν τὸν Δαβὶδ αὐτοῖς εἰς βασιλεία ἧ καὶ εἶπεν μαρτυρήσας, εὗρον Δαβὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, ὃς ποιήσῃ πάντα τὰ θελήματά μου. τούτου ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος κατ' ἐπαγγελίαν ἤγαγεν τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν<sup>24</sup>.

De la descendencia de David, Dios, según o de acuerdo a la promesa (*κατ' ἐπαγγελίαν*), suscitó para Israel a Jesús como Salvador. En comparación con los vv. 32-33, donde se explicita que la promesa fue dirigida a los padres (*πρὸς τοὺς πατέρας*)<sup>25</sup>, no encontramos aquí ninguna precisión al respecto, aunque no pienso que esto introduzca diferencias entre una promesa y otra<sup>26</sup>. Por otro lado, tampoco aparece en este pasaje una alusión explícita al vocabulario del cumplimiento. En este caso, la realización de la promesa aparece ligada de un modo más genérico a la venida y presencia de Jesús como Salvador (*ἤγαγεν*<sup>27</sup> τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν), seguramente entendida en su conjunto.

22. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 86.

23. «Nicht ein neuer Inhalt unterscheidet nach Lukas... die christliche Lehre von der jüdischen Heilserwartung, sondern nur das Eine, dass Gott diese Erwartung in Jesus erfüllt hat und ihr damit den Inhalt gegeben hat, auf den sie hinzielt»: G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Brügge 1965, 145. Cita tomada de Buss, *Die Missionspredigt*, 85.

24. «Y habiéndolo depuesto, les suscitó por rey a David, a favor del cual dio también testimonio diciendo: “Hallé a David, el hijo de Jesé, varón según mi corazón, que cumplirá todas mis voluntades”. De la descendencia de éste, Dios, según la promesa, envió a Israel como Salvador a Jesús».

25. Los padres pueden ser en general los antepasados de los judíos, aunque tal vez pueda existir aquí una referencia particular a los patriarcas: cf. dentro del discurso *Act* 13,17; y *Act* 13,36 donde se habla de los padres de David, sus antepasados. Cf. *Lc* 1,55 para una expresión parecida en boca de Zacarías. En *Act* 3,25, Pedro se refiere a la alianza que Dios hizo con los padres de los judíos diciendo a Abraham: «En tu posteridad serán bendecidas todas las familias de la tierra». En *Act* 7,12, los padres son en boca de Esteban aquellos a quienes Jacob mandó a Egipto por primera vez. Cf. también *Act* 7,19. En *Act* 26,6 también se habla de la promesa realizada a nuestros padres, padres que han dado lugar al pueblo de las doce tribus. Sin embargo, en *Act* 28,25 los padres son los antepasados de los judíos, duros de oído y corazón.

26. Probablemente la promesa tiene un sentido inclusivo, es decir, abarca todas las promesas veterotestamentarias. Así como la categoría «padres» abarca a los antepasados de los judíos, concentrándose tal vez en los patriarcas o partiendo de ellos, la promesa comienza con Abraham, pero se transmite y renueva de generación en generación a lo largo de toda la historia de Israel. Pueden cambiar sus formulaciones, pero la promesa permanece en sustancia la misma.

27. Matthäus F.-J. Buss, *Die Missionspredigt*, 46-47 afirma estar de acuerdo con J. Dupont, «L'utilisation», en *Études*, 254 n. 13 acerca de la originalidad de la variante textual *ἤγειρεν* en

En este sentido, se podría hablar dentro del mismo discurso y sin que la promesa deje de ser la misma, de un cierto desplazamiento en su objeto, lo que no extraña si analizamos el empleo que hace Lucas del término *ἐπαγγελία* en el conjunto de su obra. Por un lado, en *Lc 24,49* y en *Act 1,4*, es decir, en pasajes que sirven de gozne entre la primera y la segunda parte de su díptico, Jesús habla de «la promesa de mi Padre» (*τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου*) y de «la promesa del Padre» (*τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς*) que va a enviar sobre sus discípulos y que estos tienen que aguardar, en referencia al don del Espíritu Santo en el que van a ser bautizados (cf. *Act 1,5*). Todavía en un contexto similar, en *Act 2,33*, dentro del discurso de Pedro a los judíos en Pentecostés, el apóstol afirma que Jesús, elevado por la diestra de Dios y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo (*τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς*), lo ha derramado sobre el grupo de los creyentes<sup>28</sup>, donde el genitivo *τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* se considera explicativo, de modo que la promesa se identificaría sin más con el Espíritu Santo<sup>29</sup>. Por otro lado, en *Act 26,6-8*, también dentro de un discurso, Pablo habla de la promesa hecha por Dios, la cual el pueblo de las doce tribus espera alcanzar, lo que se cumple para el apóstol en la resurrección de entre los muertos. En este caso, la *ἐπαγγελία* adquiere un colorido primero antropológico-escatológico, aunque el paralelismo implícito con la promesa que Dios ha cumplido en la resurrección de Jesús, tal como aparece formulado en *Act 13,33*, resulta plausible.

Así pues, la promesa y su cumplimiento aparecen en Lucas vinculados por un lado más genéricamente a la vida y misión de Jesús como Salvador en *Lc 13,23*. Más en detalle, el discurso parece fijarse en el período del ministerio público de Jesús, puesto que la afirmación «Dios... envió a Israel como Salvador a Jesús» es seguida inmediatamente (vv. 24-25) por una referencia a la predicación de Juan Bautista (*προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ*). Por otro lado, dicho cumplimiento parece concentrarse con frecuencia en los acontecimientos pascuales: resurrección de Jesús, exaltación de Jesús, momento —nótese— en el que es Él quien recibe la promesa, y efusión por su parte del Espíritu.

Volviendo a nuestro discurso, se podría pensar que este carácter analógico y dinámico de la promesa se plasma cuando el autor afirma que Dios suscitó a Jesús como Salvador con un genérico *κατ' ἐπαγγελίαν*, mientras que subraya su cumplimiento en la resurrección por medio del verbo *ἐκπεπλήρωκεν*. Además, este dinamismo habría de ser entendido tal vez en un horizonte más amplio, principalmente por la relación del con-

cuanto *lectio difficilior*, la cual tendría la capacidad de mantener el mismo sentido básico de *ἤγαγεν* y de abrirse a la vez al cumplimiento de la promesa en la resurrección, lo que se afirmará después en el discurso. Según Dupont, *ἤγαγεν* sería una corrección de proveniencia alejandrina.

28. En *Act 2,39* añade que la promesa es «para vosotros, para vuestros hijos y para todos los que están lejos».

29. Cf. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 93 n. 43.

cepto *επαγγελία* en *Lc-Act* con la exaltación de Jesús y con el envío del Espíritu por su parte.

#### 4. *Jesús, descendiente de David*

La promesa cuyo contenido según los vv. 22-23 consiste en suscitar como Salvador a Jesús presenta a este como descendiente de David (τούτου... ἀπὸ τοῦ σπέρματος), expresión en la que se puede advertir el lugar anómalo y enfático del demostrativo, poniendo de relieve la figura del rey<sup>30</sup>. El empleo del término σπέρμα en *Lc-Act* invitaría a entender la relación como una continuidad de estirpe<sup>31</sup>, aunque ciertamente el dato no sea decisivo y en cualquier caso dicha continuidad no se reduzca a este aspecto. En nuestro discurso, Pablo recurre al testimonio divino a favor de David, hijo de Jesé (εἶρον Δαυιδ [cf. *Ps* 88,21] τὸν τοῦ Ἰεσσαί), el cual es descrito como un hombre según el corazón de Dios (ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου: cf. *1 Sam* 13,14), el cual cumplirá todo su querer (ὅς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου: cf. *Is* 44,28), lo que es repetido hacia el final del discurso en términos parecidos (*Act* 13,36: ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ). Dicho testimonio se refiere sin duda a la vocación y misión que David recibió como rey, lo que es también *a contrario* subrayado por el hecho de que Pablo, aun nombrando previamente a Saúl, no llama a este βασιλεύς<sup>32</sup>.

Esta relación entre David y Jesús se refleja también en otros lugares de la obra de Lucas. Así, se puede advertir la continuidad entre ambos en el discernimiento de lo que Dios quiere en *Lc* 6,3ss: lo que hacen Jesús y los discípulos, arrancar espigas en sábado y comerlas, es situado en la senda de lo que hizo David cuando tuvo hambre y entró en la casa de Dios y tomó los panes de la proposición. Asimismo es reseñable que Zacarías señale en *Lc* 1,69 que Dios ha suscitado una fuerza de salvación en la casa de David, su siervo (ἤγειρεν κέρασ σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυιδ παιδοῦς αὐτοῦ); y que sea llamado hijo de David por el ciego de Jericó (*Lc* 18,38.39). Pero sobre todo es relevante para valorar la importancia de la relación entre David y Jesús *Lc* 1,32-33. En estos conocidísimos versículos dice el ángel a María:

οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυιδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος<sup>33</sup>.

30. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 45.

31. Cf. *Lc* 1,55; 20,28. En los dos casos el término σπέρμα se refiere a descendencia física. También en *Act* 3,25 (cf. *Gen* 22,18); y *Act* 7,5.6 (cf. *Gen* 12,7; 15,13).

32. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 44.

33. «Este será grande y será llamado hijo del Altísimo y le dará el Señor Dios el trono de David su padre y reinará sobre la casa de Jacob para siempre y su reinado no tendrá fin».

María pondrá al hijo que nacerá de su seno el nombre de Jesús (cf. *Lc* 1,31). Por su parte, Dios lo llamará —según el empleo del pasivo divino— hijo del Altísimo<sup>34</sup>, lo que se pone en paralelo con el hecho de otorgarle el trono de David, el cual es llamado inversamente «su padre»; y con el hecho de reinar sobre la casa de Jacob para siempre, sin fin. Nótese que en este caso el paralelismo entre David y Jesús contiene un elemento de discontinuidad. El reinado del primero duró un tiempo, mientras que según el autor de *Lc-Act*, el reinado de Jesús no tendrá fin, llevando a cumplimiento en este sentido, como heredero suyo, la condición real del primero.

En el segundo acto del díptico, la relación entre David y Jesús es profetizada por el primero, aportando nuevos elementos al cuadro de conjunto<sup>35</sup>. Así, según *Act* 4,25-26, Dios habló por medio del Espíritu Santo y por boca de David su siervo (παιδός σου) profetizando en *Ps* 2,1-2 (ἵνα τί ἐρρούαξαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά; παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ) la rebelión contra el Señor y su Mesías que se ha cumplido en la pasión de Jesús, curiosamente llamado también en la explicación subsiguiente παῖς, en concreto, ἅγιος παῖς (cf. *Act* 4,27). Es decir, David y Jesús son también puestos en paralelo por lo que respecta a los sufrimientos que padecen por llevar a término el querer de Dios.

En la misma línea y en el discurso de Pedro el día de Pentecostés, su primer discurso misionero y en ese sentido de carácter igualmente programático que el de Pablo en Antioquía de Pisidia, el apóstol señala que David (cf. *Act* 2,25-31), en cuanto profeta, sabiendo que Dios le había jurado solemnemente que asentaría sobre su trono a uno de sus descendientes (εἰδὼς ὅτι ὄρκω ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσει ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ: *Act* 2,30<sup>36</sup>), anunció la resurrección del Mesías sin corrupción (cf. *Ps* 15, texto que también es citado en *Act* 13,34ss dentro de nuestro discurso), pues el patriarca David murió y fue sepultado, mientras que Jesús no experimentó la corrupción. Así pues, se pone aquí de manifiesto que la resurrección de entre los muertos es el momento en el que Jesús hereda definitivamente el trono de David. Por último y al final del mismo discurso, Pedro declara que David anunció también

34. Cf. I. Howard Marshall, *Commentary on Luke*, 1978, 67: «the passive form (κληθήσεται) indicates, as often, divine action». Cf. J. Jeremias, *New Testament Theology*, I, London 1971, 9-14. Otros comentarios no se hacen ecos de este rasgo. A mi juicio, es muy posible que adquiera este sentido. A ello apunta el hecho de que a continuación, en paralelo, se diga que el Señor Dios le dará el trono de David, su padre.

35. Además de los pasajes a los que nos referimos a continuación, cf. *Act* 1,16, donde en el discurso de Pedro para la elección de Matías, el apóstol señala que el Espíritu Santo anunció de antemano por boca de David acerca de Judas... Cf. también para la relación entre David y Jesús *Amos* 9,11s en *Act* 15,16.

36. El versículo retoma la profecía de Natán en 2 *Sam* 7,5-16, pasaje que ha jugado un papel fundamental en el origen de la esperanza mesiánica. Cf. también *Ps* 88,4-5 y *Ps* 131,11, el cual es citado aquí. Cf. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 92.

la ascensión de Jesús en el Salmo 109,1 (εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑπο πόδιον τῶν ποδῶν σου: Act 2,34-35).

Pienso que a la luz de estos datos se entiende mejor la relación entre David y Jesús tal como aparece en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia. La continuidad entre David y Jesús en cuanto reyes es discontinua. Ambos padecen como consecuencia de su fidelidad en el ejercicio de su realeza al querer de Dios. Ahora bien, mientras para uno dicho ejercicio acabó en muerte y corrupción, para el otro acabó en muerte y resurrección, lo que ha supuesto, según lo anuncia el ángel en la Anunciación, acceder a un trono real para siempre; y en ascensión a la diestra del Padre.

Además, considero que puede ser útil realizar la siguiente observación. Esta continuidad discontinua entre David y Jesús se aplica —como por otra parte resulta lógico— a la realidad humana de Jesús. Descendiente según la estirpe, hijo de David y heredero de su trono por sus padecimientos, resurrección y ascensión, tienen sentido si se aplican a Jesús en cuanto hombre, lo cual tampoco ha sido subrayado por Lucas, seguramente porque lo ha dado por supuesto. Con ello —y subrayo esta aclaración— no se prejuzga ni se agota la identidad personal de Jesús según la concepción lucana.

##### 5. *Juan Bautista, precursor de Jesús*

La mención de David ha traído consigo un adelanto en el discurso del apóstol por lo que a las etapas de la historia de la salvación se refiere, introduciendo ya una primera mención del Salvador. Sin embargo, antes de anunciar el kerigma propiamente dicho, Pablo se detiene todavía en una etapa intermedia en los vv. 24-25, dedicados a Juan Bautista:

προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ βάπτισμα μετανοίας παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ. ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον, ἔλεγεν, τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι; οὐκ εἰμὶ ἐγώ· ἀλλ' ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμὲ οὐ οὐκ εἰμὶ ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι<sup>37</sup>.

El pasaje se puede describir como una pequeña biografía del Bautista en dos fases o vertientes principales, la de la predicación del bautismo de conversión a todo Israel y la del anuncio del Mesías, a partir de diversas informaciones ya presentes en la primera parte de la obra de Lucas. Los estudiosos de *Lc-Act* han constatado desde antiguo que entre los sinópticos el especialista para presentar la relación entre Juan y Jesús es

37. «... una vez que Juan hubo predicado antes de su advenimiento bautismo de penitencia a todo el pueblo de Israel. Y cuando cumplía Juan su carrera, decía: “Quien pensáis que soy, no soy. Pero he aquí que viene en pos de mí aquel, de quien no soy digno de desatar el calzado de los pies” (cf. *Lc* 3,16)».

Lucas<sup>38</sup>. Ahora bien, como es sabido, se ha discutido enormemente acerca del lugar que ocupa el Bautista en su concepción histórico-salvífica, a saber, si éste ha de ser encuadrado en el tiempo de Jesús o en el tiempo anterior, el de los profetas.

Esta discusión ha afectado a *Act* 13,24 y en particular al sentido del verbo προκηρύξαντος y de la frase que introduce<sup>39</sup>. Anticipando la conclusión del análisis, pienso que la relación entre Juan y Jesús, excesivamente polarizada en la discusión académica, en busca de una respuesta tajante a una pregunta que delata la rigidez de sus presupuestos, ha de ser de nuevo comprendida en términos de continuidad y discontinuidad.

En primer lugar, el participio προκηρύξαντος y la expresión πρό προσώπου, aunque puedan tener también un valor local (delante de), cobran aquí un sentido predominantemente temporal<sup>40</sup>. De hecho, el discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía marca claramente las diversas etapas de la historia de la salvación. Así pues, la misión de Jesús como Salvador, es decir, su εἰσόδος, comienza propiamente dicha a partir de o tras la predicación de Juan. Que este momento es gozne en la concepción histórico-salvífica de Lucas aparece también en otros dos pasajes de *Hechos*. En 1,22 Pedro declara en su discurso previo a la elección de Matías que aquel que se asocie a los Once como testigo de la resurrección debe haber estado con ellos a partir del bautismo de Juan hasta el día de su ascensión

38. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 50. Como este autor (cf. p. 52), pensamos que estos versículos no son simplemente una inserción parentética sin significado, sino que forman un conjunto unitario de significado con los versículos anteriores y los siguientes.

39. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 50-58 para una discusión en profundidad.

40. Al contrario de lo que piensa Buss, *Die Missionspredigt*, 52-54. La interpretación de este estudioso pretende mostrar que Juan no pertenece al tiempo del Antiguo Testamento, sino al tiempo de Jesús. En este sentido, tiende a urgir que el verbo προκηρύξαντος puede significar lo mismo que κηρύξαντος, lo cual es verdad. Sin embargo, que esto pueda ocurrir no es una prueba de que la preposición πρό no otorgue aquí a προκηρύξαντος un sentido temporal. Aduce Buss que como el participio tiene como objeto en acusativo «bautismo de conversión», es decir, algo que Juan está predicando en el presente y no algo que va a suceder en el futuro, no tiene sentido traducir el verbo como «predicar de antemano», lo que Buss entiende en el sentido de «predicar proféticamente». Ahora bien, la preposición πρό puede también modificar el sentido del verbo otorgándole simplemente un sentido de anterioridad. Además, el hecho de que Lucas emplee κηρύσσω habitualmente para referirse a la predicación de Juan y aquí emplee προκηρύσσω podría ser un indicio, como afirma Buss, de que emplea los verbos de modo equivalente; pero también de que que precisamente aquí le ha querido dar un matiz temporal, puesto que si no, podría haber empleado el habitual κηρύσσω. En cualquier caso, aunque Buss tuviera razón y προκηρύξαντος y κηρύξαντος fueran aquí sinónimos, no habría que olvidar que el genitivo absoluto del que forma parte προκηρύξαντος puede adquirir el sentido de una oración subordinada adverbial en relación en este caso con la oración que le antecede. Ahora bien, este sentido es con toda probabilidad temporal. En efecto, es capital darse cuenta de la importancia que tiene por lo general para Lucas y en concreto en el discurso de Antioquía marcar las diversas fases de la única historia de la salvación. El mismo Buss atenúa finalmente su postura, otorgando a la oración en su conjunto un sentido local-temporal. Por otro lado, el hecho de conceder un valor temporal al verbo y a la construcción subsiguiente no implica necesariamente crear una distancia enorme o un hiato entre Juan y Jesús, como hace, según señala Buss, U. Wilckens, *Missionsreden*, 101-106. A mi juicio, su confrontación con este estudioso ha podido llevar a Buss a extremar en cierto sentido su posición.

(ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν). De modo similar, en su discurso en la casa del centurión Cornelio (cf. *Act* 10,37-38), el apóstol anuncia el acontecimiento<sup>41</sup> que ha acaecido en Judea, comenzando por Galilea tras el bautismo que predicó Juan, a Jesús de Nazaret: Dios lo ungió en Espíritu Santo y poder... (ὁμοίως οἶδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας<sup>42</sup> μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει...).

Así pues, por un lado resulta difícil obviar que la predicación y el bautismo de Juan, así como el bautismo de Jesús<sup>43</sup> abren una fase singular dentro de la vida de este último<sup>44</sup>. Es cierto que Lucas llama también a Jesús Salvador desde su nacimiento, lo que invita a pensar, teniendo en cuenta la claridad de los testimonios a los que nos acabamos de referir, que el concepto «Salvador» posee en la concepción lucana un carácter dinámico no siempre explicitado o subrayado<sup>45</sup>. Jesús, el Salvador des-

41. Para este sentido de ῥῆμα, cf. *Lc* 1,65; 2,15.

42. Esta construcción, en la que el participio ἀρξάμενος carece de antecedente masculino y parece referirse en cualquier caso a ῥῆμα o a Jesús mismo, retoma tal vez *Lc* 23,5: cf. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 392 n. 124.

43. *Act* 10,37-38, pasaje al que nos acabamos de referir, declara que Dios ungió a Jesús en Espíritu Santo y poder (ὁμοίως οἶδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου...), sin explicitar cuándo tuvo lugar tal unción. En un artículo importante, I. de la Potterie, «L'onction du Christ», *Nouvelle Revue Theologique* 3 (1958) 225-252, aquí 226ss, afirma que *Act* 10,38 se refiere a la escena del bautismo de Jesús (cf. *Lc* 3,21s), al igual que *Lc* 4,18 y *Act* 4,27, pasajes que se iluminan unos a otros en este sentido. A mi juicio, la tesis del gran estudioso belga es acertada y los argumentos del artículo muy interesantes. Igualmente refiere *Act* 10,38 al bautismo D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 393. Me atrevo a sugerir a propósito de *Act* 10,38 que la expresión ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει se podría entender en sentido temporal: una vez que Dios lo ungió en Espíritu Santo y poder. Otra traducción posible sería: por cuanto Dios lo ungió en Espíritu Santo y poder. Los estudiosos suelen traducir: cómo Dios lo ungió en Espíritu Santo y poder. Cf. I. de la Potterie, «L'onction du Christ», 229; D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 360. Ahora bien, esta traducción resulta, por un lado, algo genérica; por otro, parece situar la unción en Galilea, lo que no se corresponde con el lugar en el que Jesús fue bautizado.

44. De otra manera lo apunta *Lc* 16,16: la ley y los profetas (llegan) hasta Juan; desde entonces es anunciado el evangelio del Reino de Dios.

45. Un primer análisis del vocabulario en torno a la salvación en *Lc-Act* confirma que el autor no subraya por medio de sus términos la evolución que se produce en la historia que narra, lo que evidentemente no quiere decir que esta no exista y que esta tenga también una vertiente cristológica, la cual se deja sentir en sus efectos soteriológicos. Estos son los datos. Salvador (σωτήρ) se aplica a Dios en *Lc* 1,47 en el cántico de María. Por su parte, Zacarías se refiere a la fuerza de salvación (σωτηρία) que Dios ha suscitado en la casa de David, a la salvación que libra de los enemigos y al conocimiento de la salvación (*Lc* 1,69.71.77). En *Lc* 2,11 el ángel anuncia a los pastores que les ha nacido un Salvador, el cual es Mesías Señor (σωτήρ ὃς ἔστιν χριστὸς κύριος). El niño es llamado τὸ σωτήριόν σου por Simeón en *Lc* 2,30. En *Lc* 3,6, citando *Is* 40,3ss, se afirma que toda carne verá τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. La σωτηρία entra en la casa de Zaqueo en *Lc* 19,9. En *Act* 4,12, Pedro ante el sanedrín afirma que sólo en Jesucristo nazareno se da la salvación. En *Act* 5,31 de nuevo ante el sanedrín dice Pedro que Dios ha exaltado a Jesús como Caudillo y Salvador. *Act* 7,25 alude a la salvación que Dios da a Israel por medio de Moisés. En *Act* 13,26 Pablo afirma que el *logos* «de esta salvación» fue enviado a nosotros. En *Act* 16,17, una muchacha con

de su nacimiento, es suscitado como tal de un modo singular a partir del Bautismo y es exaltado también como Salvador en su Ascensión según *Act* 5,31. Por otro, la predicación y bautismo de Juan son comprendidos en estos pasajes como pórtico o antesala de dicha fase de la vida de Jesús, en concreto, como llamada a la conversión para acoger la salvación que está a punto de realizarse<sup>46</sup>.

En segundo lugar, la descripción de Juan que encontramos en nuestro discurso resume, como ya hemos observado, lo que sabemos de él a partir del resto de la obra lucana. Así *Lc* 3 caracteriza el objeto de la predicación de Juan como bautismo de conversión, según *Is* 40,3ss. Asimismo unos versículos más adelante (vv. 15ss), en un contexto en el que se discute si él es el Mesías, Juan afirma que el que viene lo supera en fuerza, lo que es confirmado después en la confesión de Pedro, en un contexto en el que algunos confunden a Jesús con Juan (cf. *Lc* 9,19). Unido a esto, el bautismo con agua da paso al bautismo en Espíritu Santo y fuego. Este contraste entre los dos bautismos es explicitado también en *Act* 1,5, antes de la Ascensión de Jesús y de la efusión del Espíritu el día de Pentecostés y en otros lugares de la segunda parte del díptico lucano<sup>47</sup>. Y de forma elocuente se expresa el contraste entre Juan y Jesús en *Lc* 7,18ss cuando el Bautista es descrito por Jesús como profeta (cf. también *Lc* 1,67ss) y más que profeta, el mayor de los profeta entre los nacidos de mujer, si bien el menor en el reino de Dios es mayor que él<sup>48</sup>.

Así pues, ni se trata de distanciar lo más posible a Juan de Jesús ni de no ver en la obra de Lucas diferencias entre la predicación y el bautismo del primero y la misión y el bautismo del segundo. Los datos apuntan a pensar que, dentro de una esencial continuidad, la discontinuidad entre Juan y Jesús comienza con la predicación del primero y culmina con el bautismo del segundo, en concreto, con su unción en Espíritu Santo y poder. O más sencillo: de entre los profetas, Juan ha sido el precursor inmediato, sensible y tangible, de la fase salvífica decisiva de la vida de Jesús.

un espíritu pitón afirma que Pablo y sus acompañantes son siervos del Dios altísimo, los cuales anuncian el camino de la salvación. Por fin, en *Act* 28,28 Pablo declara ante los judíos que a los gentiles les fue enviado τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Pienso que es razonable suponer un progreso —se entiende dentro de la identidad— entre el Salvador de *Lc* 2,11, el Salvador al que se refiere *Act* 13,23 y al que alude *Act* 5,31. Lo mismo se puede decir del τὸ σωτήριον que Σίμων tiene en sus manos y contempla; y aquel que ha sido enviado a los gentiles en *Act* 28,28 o el que verá toda carne (cf. *Lc* 3,6).

46. Cf. *Lc* 3,1-18; *Act* 19,3-4.

47. Cf. *Act* 11,16, donde Pedro da razón del bautismo a los gentiles, remitiéndose a lo dicho por el mismo Señor: Juan bautizó con agua, vosotros seréis bautizados en Espíritu Santo; *Act* 18,25, versículo en el que se afirma que Apolo solamente conoce el bautismo de Juan; y *Act* 19,1ss, pasaje en el que Pablo bautiza a unos discípulos de Juan en Éfeso y pone de manifiesto el contraste entre el bautismo de conversión de Juan, quien decía además al pueblo que creyese en el que había de venir tras él, en Jesús; y el bautismo en el nombre del Señor Jesús, el cual otorga el Espíritu Santo.

48. Cf. de nuevo *Lc* 16,16.

## 6. La resurrección de Jesús y el testimonio de la Escritura

### 6.1. El culmen del discurso: la resurrección de Jesús

El culmen del discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia es inequívocamente la resurrección de Jesús (vv. 30-37), como por otra parte lo es del conjunto de la predicación de *Lc-Act*<sup>49</sup>. Examinemos más de cerca el desarrollo de estos versículos:

a) En el v. 30 encontramos la primera referencia a la resurrección: *ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. La partícula *δὲ* expresa el paso de la condena, de la muerte, crucifixión y sepultura de Jesús a la resurrección, subrayando que nada se ha podido interponer en el cumplimiento de la promesa de Dios a los padres<sup>50</sup>.

b) El v. 31 (*ὃς ὄφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβάσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλήμ, οἵτινες [νῦν] εἰσὶν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν*) está dedicado a las apariciones del Resucitado a los discípulos que acompañaron a Jesús de Galilea a Jerusalén, los cuales son sus testigos ante el pueblo<sup>51</sup>.

c) En los vv. 32-33a (*καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν*) se introduce la segunda referencia explícita a la resurrección. Los sujetos del anuncio son ahora Pablo y Bernabé. A mi juicio la expresión *καὶ ἡμεῖς* que abre el v. 32 ha de ser entendida en continuidad con el testimonio de los primeros testigos, es decir, también Pablo y Bernabé anuncian que la promesa dirigida a los padres Dios la ha cumplido resucitando a Jesús. En efecto, aunque no aparece en nuestro pasaje de modo expreso, el testimonio de los primeros apóstoles sobre Jesús y en particular sobre la resurrección incluye en la concepción lucana el recurso a las Escrituras<sup>52</sup>.

49. Según D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 29, entre los desplazamientos de la teología lucana respecto a la de Pablo, hay que señalar que la centralidad de la cruz es sustituida por la de la resurrección. No es que la cruz se elimine (tampoco falta la resurrección en Pablo), pero el binomio cruz-resurrección es resuelto de otro modo. En Lucas no es escándalo la cruz, sino la resurrección.

50. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 24, piensa que entre las tradiciones preexistentes, el autor de *Lc-Act* cuenta con una fórmula kerigmática de contraste, la cual emplea en los discursos de Pedro (cf. por ejemplo *Act* 2 y 3) y en el de Pablo en Antioquía de Pisidia (*Act* 13): Jesús, a quien vosotros habéis matado, Dios lo ha resucitado, de lo que nosotros somos testigos.

51. Antes de su Ascensión, los apóstoles son llamados testigos de Jesús (cf. *Act* 1,8). En *Act* 1,22, aquel que se una a los Once será constituido junto con ellos testigo de su resurrección. En *Act* 2,32, dentro del discurso de Pedro en Pentecostés leemos: *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες*. Algo parecido se encuentra en *Act* 3,15 y *Act* 5,32. Cf. también *Act* 10,39.

52. Cf. por ejemplo *Lc* 24,44-49: Jesús abre las inteligencias de los apóstoles para que comprendan las Escrituras. Se da a entender que el testimonio apostólico desde el principio integra en sí mismo el testimonio profético de las Escrituras. M. F.-J. Buss, *Die Missionspredigt*, 83-84 se inclina, en cambio, por traducir la partícula *καὶ* por «y», puesto que el discurso aparece construido según etapas histórico-salvíficas y por el contenido del mismo, según el cual los Once sería los tes-

d) El anuncio anterior da lugar en el v. 33b a la primera cita escriturística, *Ps* 2,7: ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ, υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. La introducción de la frase mediante ὡς καὶ parece querer añadir el testimonio de las Escrituras al testimonio primero de Pablo y Bernabé acerca del cumplimiento de la promesa de Dios a los padres en la resurrección de Jesús.

e) En la tercera referencia explícita a la resurrección (v. 34: ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἶρηκεν ὅτι δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά), Pablo quiere probablemente precisar en qué consiste la resurrección a la que se ha referido anteriormente. En concreto, Dios resucitó a Jesús de entre los muertos para ya no volver nunca más a la corrupción, lo que está atestiguado también en la Escritura, en este caso en *Is* 55,3.

f) Por la misma razón parece aducir también el testimonio de *Ps* 15,10, citado en el v. 35: διότι καὶ ἐν ἐτέρῳ λέγει, οὐ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.

g) En los vv. 36-37 (Δαυὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ ἐκοιμήθη καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ εἶδεν διαφθοράν, ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν οὐκ εἶδεν διαφθοράν), Pablo declara que David no cumplió las profecías, en particular la de *Ps* 15,10, pues murió y fue agregado a sus padres y conoció la corrupción. Las ha cumplido, sin embargo, aquel a quien Dios resucitó de entre los muertos<sup>53</sup>.

Como se puede observar, las alusiones a la resurrección de Jesús alternan los verbos ἀνίστημι y ἐγείρω, sin que haya que extraer de ahí consecuencias conceptuales. Por lo que respecta al v. 33 (ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν, ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ, υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), se puede llamar la atención en primer lugar sobre la construcción de ὅτι más indicativo, empleada para constatar acontecimientos; y el uso del perfecto ἐκπεπλήρωκεν en un discurso de exhortación pronunciado en una sinagoga, donde las promesas se orientaban al futuro. Es un hecho: la promesa se ha cumplido y tiene un efecto permanente, efecto soteriológico que también se pone de manifiesto en el dativo τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν.

tigos, mientras que Pablo y sus compañeros serían los predicadores. Ninguna de las dos razones me convencen. En primer lugar, que καὶ tenga sentido adverbial («también») no obsta para que haya un progreso entre el testimonio de los Once y el de Pablo, incluso literariamente —de hecho, son dos oraciones distintas—, punto en el que estamos de acuerdo con Buss, no sólo a partir de este discurso, sino del conjunto de *Act* (cf. A. Sáez, *Canon y autoridad en los dos primeros siglos*, Roma 2014, 277-293). Por otro lado, distinguir tan netamente la etapa de los testigos y la de los predicadores no parece responder a la concepción de Lucas. Principalmente porque es imposible negar que los Once (Doce con Matías) han predicado como parte de su testimonio.

53. En la última parte del discurso (vv. 38-41), Pablo anuncia los bienes salvíficos que Jesús resucitado ha alcanzado para sus hermanos, en particular el perdón de los pecados y la justificación (γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοί, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται [καὶ] ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιοθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται) y exhorta a no despreciar la salvación.

En segundo lugar, Pablo afirma que la promesa se ha cumplido en la resurrección de Jesús (ἀναστήσας Ἰησοῦν). Al respecto no repetiré aquí la discusión en torno al significado de ἀναστήσας<sup>54</sup>. Encuentro equivocada la postura de los estudiosos que han sostenido que el sentido del verbo es aquí no «resucitar», sino «suscitar», es decir, un sentido parecido al de ἡγαγεν en el v. 23 dentro del discurso y al del verbo ἀνίστημι en *Act* 3,22.26 y 7,37, siempre en conexión con *Dt* 18,15<sup>55</sup>.

## 6.2. El testimonio de la Escritura: *Ps* 2,7 y su interpretación lucana en *Act* 13,33

A partir del v. 33b, Lucas aporta el testimonio de la Escritura en relación con el acontecimiento de la resurrección al que se acaba de referir. Los estudiosos del discurso han discutido acerca del carácter y objetivo de estas citas escriturísticas. A mi juicio el debate tiene parte de razón, pero también parte de polémica terminológica. Quienes piensan que Pablo pretende probar mediante los pasajes de la Escritura el acontecimiento de la resurrección son rebatidos por aquellos que sostienen que la fe en la resurrección se da por supuesta y que el desarrollo es más una primera reflexión teológica, incipiente, sobre su significado<sup>56</sup>. Como si probar e ilustrar fueran dos acciones totalmente incompatibles y excluyentes. A mi juicio el testimonio de la Escritura refleja de nuevo que la promesa realizada a los padres se ha cumplido en la resurrección de Jesús —y en este sentido constituye una prueba, la cual, sin embargo, acompaña al testimonio viviente de un apóstol o enviado<sup>57</sup>— a la vez que enriquece y describe sus características y significado.

El primero de los testimonios de la Escritura aducidos por Pablo es el de *Ps* 2,7. Es innegable el vínculo gramatical que Lucas establece entre el cumplimiento de la promesa en la ἀνάστασις de Jesús y nuestro versículo: Dios ha cumplido la promesa resucitando a Jesús, ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέ-

54. Al respecto, cf. J. Dupont, «Filius meus es tu», 528-535, el cual no puede ponerse más objeciones a la hora de demostrar su propia postura, es decir, que el sentido del verbo es el de «resucitar». Resumidamente ἀναστήσας se refiere a la resurrección en *Act* 13,33 por las siguientes razones: a) Jesús como complemento es en *Act* más propio de la resurrección que de la misión divina; b) el contexto subsiguiente (vv. 34ss); c) el discurso de Pedro en *Act* 2, construido según un mismo patrón. Cf. también Buss, *Die Missionspredigt*, 89 y la n. 47. Entre los comentaristas más recientes, F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids, Michigan 1990, 309, se inclina por el sentido de «suscitar»; Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, 516, por el de «resucitar».

55. Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ.

56. Cf. Buss, *Die Missionspredigt*, 89s.

57. Se suele decir que el recurso de Pablo a la Escritura para probar su predicación está determinado por el hecho de que el apóstol no es testigo ocular. Esta afirmación es insostenible según la concepción de Lucas, pues en los primeros discursos Pedro y los demás apóstoles recurren sistemáticamente a la Escritura para ilustrar los acontecimientos pertenecientes al kerigma. Pero todavía hay más. Que Pablo no sea testigo ocular del ministerio público de Jesús y en este sentido que exista diferencia entre su testimonio y el de los Doce, no quiere decir que su testimonio como apóstol no tenga autoridad.

γραπται τῷ δευτέρῳ, υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Ahora bien, ¿qué sentido hay que dar a dicho vínculo?

En aras de la claridad, podemos resumir las posturas de la historia de la investigación de la siguiente manera. Algunos estudiosos han interpretado el significado de *Ps* 2,7 a partir del acontecimiento de la ἀνάστασις, independientemente del contexto y del significado original del testimonio escriturístico. En este caso, Lucas habría querido ilustrar la resurrección mediante *Ps* 2,7 como un nuevo nacimiento o generación, se entiende de entre los muertos, según la cual Dios se habría dirigido a él de un modo singular con el nombre de hijo. En una versión radical de esta postura, G. Lohfink ha sostenido que Lucas no conocía ya el contexto y el sentido que *Ps* 2,7 pudo tener tanto en su origen como en la historia de su transmisión<sup>58</sup>.

La segunda posibilidad consiste en entender que Lucas ha querido enriquecer el sentido de la ἀνάστασις de Jesús teniendo en cuenta el sentido con el que el *Ps* 2 fue compuesto o con alguno de los sentidos según los cuales fue interpretado en los siglos posteriores. A este respecto, los estudiosos del salmo se han hecho eco de la dificultad que dicho texto entraña en cuanto a su forma literaria, su contenido, su composición, su datación y su posición en el salterio<sup>59</sup>. Numerosos estudiosos, a partir de H. Gunkel, han defendido el origen preexílico del salmo y su *Sitz im Leben* en el ritual de entronización del rey. Sin embargo, dado que estas declaraciones aparecen en una forma teológica y literaria refleja, nunca se apagaron las voces que lo consideraban expresión de concepciones postexílicas relacionadas con una expectación y un ordenamiento mesiánicos<sup>60</sup>. Según F. Hartenstein, «beide Zugänge haben gute Gründe für sich, und zugleich vermag keiner von ihnen den Text hinreichend zu erklären»<sup>61</sup>. Entre estas dos posturas, también se han propuesto soluciones intermedias, las cuales suponen de maneras diversas un núcleo antiguo

58. Cf. *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971, 232-236.240: «Lukas behält Ps 2,7 als Schriftbeweis bei, interpretiert ihn aber als Zeugung Christi zum Leben der Auferstehung. App 13,33 ist also, was die lukanische Sinngebung angeht, kein Erhöhungstext... In 13,32f. hat Lukas eine Tradition verarbeitet, die mit Hilfe von Ps 2,7 die Auferweckung Jesu als himmlische Inthronisation deutete. Für Lukas waren diese Zusammenhänge allerdings nicht mehr klar».

59. Cf. al respecto F. Hartenstein y B. Janowski, *Biblischer Kommentar. Altes Testament. XV/1. Psalmen. Lieferung 1*, Neukirchen-Vluyn 2012; F.-L. Hossfeld y E. Zenger, *Die Psalmen. I. Psalm 1-50*, Würzburg 1993, 49-54; L. A. Schöckel y C. Carniti, *Salmos*, I, Estella 1992, 141-161. Uno de estos estudiosos, F. Hartenstein, «“Der im Himmel thront, lacht (Ps 2,4). Psalm 2 im Wandel religions- und theologischeschichtlicher Kontexte”», en D. Sänger (ed.), *Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*, Neukirchen-Vluyn 2004, 158, ha afirmado: «So haben die von der Psalmenexegese bereit gestellten methodischen Zugänge zwar ihren Beitrag zur Erhellung der Probleme von Ps 2 geleistet, führten aber zu keiner wirklich tragfähigen Gesamtdeutung».

60. Cf. Schöckel y Carniti, *Salmos*, I, 155-156, quienes, recociendo el riesgo que supone, se decantan en su obra sobre los salmos por un origen postexílico de la composición. Así también E. Zenger en F.-L. Hossfeld y E. Zenger, *Die Psalmen*, 49-51.

61. F. Hartenstein, «“Der im Himmel thront, lacht (Ps 2,4)”», 159.

y una configuración más reciente. El propio F. Hartenstein<sup>62</sup> considera, dentro de esta última perspectiva, que *Ps 2* es una composición culta que une perspectivas proféticas y sapienciales. En los vv. 7-9 se recogería una tradición preexílica en torno a la concepción del rey de Jerusalén, la cual habría sido introducida en periodo postexílico como legitimación para la perspectiva regia mesiánica del Salmo 2, tal vez en conexión con la formación de la parte mesiánica del Salterio. En cualquier caso, por lo que respecta a nosotros y dejando a un lado las cuestiones debatidas, un núcleo parece firme. Bien en el proceso de su composición, bien durante la historia de su recepción, bien en ambos momentos, el Salmo 2 aparece vinculado a una expectación mesiánica relacionada con la restauración de la monarquía davídica<sup>63</sup>.

Ahora bien, ¿conocía Lucas este trasfondo del Salmo 2? ¿Lo ha asumido conscientemente de alguna manera cuando ha recurrido a *Ps 2,7* en *Act 13,33*? A mi juicio, parece indudable que lo conocía y que lo ha tenido en cuenta al ponerlo en boca de Pablo. Y no sólo porque por lo general las citas escriturísticas en *Hechos* no deban ser leídas sin acudir al contexto del que han sido tomadas<sup>64</sup>, sino principalmente porque el Salmo 2, en concreto *Ps 2,1-2* (ἰνατί ἐφρύαξαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά; παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ) es citado en *Act 4,25-26* y referido a la alianza conjunta de Herodes y Pilato con las naciones y los pueblos de Israel «contra tu santo siervo Jesús, a quien ungieste... para realizar lo que tu poder y tu voluntad habían predeterminado que sucediera» (ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας... ποιῆσαι ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλή σου προῶρισεν γενέσθαι<sup>65</sup>). Es decir, la rebelión de la que habla el salmo ha sido aplicada por Lucas a los acontecimientos en torno a la pasión y muerte de Jesús, quien había sido ungido para realizar el designio de Dios<sup>66</sup>, el cual, aun en medio de un duro combate, es llevado a término según lo que el poder y la voluntad de Dios habían determinado que sucediera.

Pues bien, resulta difícil pensar que el autor de *Lc-Act* haya interpretado mesiánicamente *Ps 2,1-2* en *Act 4,25-26* y que sin embargo haya prescindido de tal perspectiva en *Act 13,33*. De hecho, la rebelión a la que alude *Ps 2,1-2* y la interpretación lucana del mismo aparecen, aun a su modo, dentro del mismo discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia, en los vv. 27-30<sup>67</sup>, donde el apóstol explicita la responsabilidad conjunta de los habitantes y los jefes de Jerusalén y de Pilato en la muerte de Jesús,

62. Cf. «Der im Himmel thront, lacht (Ps 2,4)», 160.

63. Cf. Schöckel, 155.

64. Cf. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London 1952, 123.

65. *Act 4,27-28*.

66. Cf. también *Act 3,18*, donde Pedro declara en su discurso al pueblo que Dios cumplió lo que había anunciado por los profetas: que su Ungido padecería.

67. Cf. J. Pichler, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte*, Innsbruck 1997, 242.

así como el contraste entre el designio de Dios y la voluntad contrapuesta de los hombres, la cual sin embargo no ha podido imponerse al plan divino. Por otra parte, la cita de *Ps* 2,1-2 se inserta en el contexto de una oración de la comunidad (cf. *Act* 4,23-31) una vez que Pedro y Juan han quedado libres del Sanedrín. En este pasaje no se habla explícitamente de la resurrección de Jesús, pero se supone claramente<sup>68</sup>. Es más, el santo siervo Jesús, a quien Dios ungió y a quien Herodes y Pilato persiguieron, es ahora aquel en cuyo nombre Dios realiza curaciones, señales y prodigios, lo que da a entender que el Ungido del Señor ha salido victorioso en su resurrección.

Así pues, resulta del todo razonable concluir que esta concepción mesiánica y real ha sido aplicada por Lucas al acontecimiento de la resurrección cuando ha citado *Ps* 2,7 en *Act* 13,33. Ante la rebelión de los reyes de la tierra contra el Señor y contra su Mesías, *Ps* 2,6-7 LXX responde por boca del propio rey-ungido, declarando y ratificando su condición y remitiéndose a la fórmula de su nombramiento: ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ Σιων ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ, διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου, κύριος εἶπεν πρὸς με υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. En la reinterpretación lucana del salmo, la rebelión contra el Ungido del Señor ha supuesto la muerte del primero, muerte, sin embargo, no definitiva. La resurrección es, pues, por un lado, la ratificación de la condición real y mesiánica de Jesús. Por otro, no se trata de una ratificación cualquiera, sino de una entronización definitiva y escatológica, la cual, a la vez que está intrínsecamente vinculada con la historia pasada del Mesías, la introduce en una fase nueva<sup>69</sup>. Tal vez para subrayar este último aspecto ha citado Lucas sólo *Ps* 2,7 y ha omitido el v. 6, versículo que conecta claramente la condición presente del Mesías-Rey con su entronización pasada. A partir de aquí, en la resurrección de Jesús se reflejarían para Lucas los elementos propios de una entronización, aunque, como hemos señalado, de modo nuevo. Resucitando a Jesús, Dios lo ha consagrado, lo ha confirmado y constituido definitivamente como Mesías, lo ha constituido Rey para siempre, lo ha hecho de alguna manera hijo, es decir lo ha engendrado, análogamente a como era hecho hijo el monarca davídico, ha establecido una dinastía, le ha dado como herencia las naciones y los confines de la tierra<sup>70</sup>, le ha otorgado poder como mediador de vida y de bienes salvíficos.

68. No sólo porque los discípulos, quienes como Jesús experimentan ahora la persecución, oran para que su testimonio —el cual sólo puede ser testimonio del Resucitado— pueda realizarse con toda valentía, sino porque además el anuncio de la resurrección aparece expresamente tanto en la escena anterior en el Sanedrín (cf. *Act* 4,10) como en el breve resumen subsiguiente de la actividad apostólica (cf. *Act* 4,33).

69. Lo cual es subrayado en la continuación del testimonio escriturístico en *Act* 13,34-36, como tendremos ocasión de mostrar más claramente.

70. Cf. *Ps* 2,8, versículo citado en *Act* 13,33 según el Codex Bezae. Cf. *infra*.

### 6.3. El Salmo 2 y la concepción dinámica de la cristología lucana

Profundizando en nuestra reflexión precedente, hemos que subrayar que la interpretación lucana del Salmo 2 refleja también la concepción dinámica de la cristología del autor de *Lc-Act*. En efecto, en *Act* 4,27 Jesús es presentado como el Ungido del Señor cuando va a hacer frente a su Pasión. Es decir, la unción de Jesús como Mesías sería anterior a aquella. Ahora bien, según nuestra interpretación de *Act* 13,33, esta unción y la condición real asociada a la misma no serían definitivas. De un modo análogo aunque no idéntico a lo que sucede en la acción reflejada en el Salmo 2, Herodes y Pilato la han puesto en entredicho, hasta el punto de que Jesús murió. En la resurrección, sin embargo, Dios ha confirmado y constituido a Jesús como Mesías y Rey definitivamente, para siempre, con un significado soteriológico universal.

Nuestra explicación encuentra apoyo y confirmación en otros pasajes de *Hechos*, en particular, en otros discursos, en los que se refleja con claridad esta concepción dinámica de la cristología. Sobre todo resulta pertinente una comparación con el discurso de Pedro el día de Pentecostés (cf. *Act* 2,14-36), como ya mostró el benedictino belga J. Dupont<sup>71</sup>. En efecto, sin negar las peculiaridades de cada uno<sup>72</sup>, la redacción de los dos discursos está construida sobre el mismo esquema. En particular, al igual que Pablo, Pedro explicita la muerte de Jesús por parte de los judíos y la resurrección de Jesús de acuerdo al querer de Dios, acontecimientos que explica recurriendo como el apóstol de Tarso al Salmo 15, además de a *Ps* 109,1. Examinemos más de cerca estos testimonios escriturísticos en su relación con los aducidos por Pablo en su discurso en Antioquía de Pisidia.

En relación con el primero, Pedro, tras citar *Ps* 15,8-11 (cf. *Act* 2,25-28), declara que el pasaje no se refiere al patriarca David, el cual murió y fue sepultado y cuya tumba existe todavía. Es más, el propio rey —el cual es descrito como profeta en *Act* 2,30—, sabiendo que Dios le había jurado solemnemente que asentaría sobre su trono a uno de sus descendientes (cf. *2 Sam* 7,5-16; *Ps* 89,4s; 132,11), anunció la resurrección del Ungido del Señor, el cual ni sería abandonado a los infiernos ni experimentaría la corrupción (cf. *Act* 2,24-25.29-31). Las analogías con *Act* 13,35-36 son patentes<sup>73</sup>.

71. Cf. «Filius meus es tu», 533-534; Id., «L'utilisation apologetique», 267; Id., «L'interpretation», 292-294. Cf. también D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 94.

72. Es verdad que el acontecimiento de Pentecostés invita a Pedro a partir no de la historia de Israel como hace Pablo en *Act* 13, sino de la profecía de Jl 3,1-5. Además, tampoco se remite a la predicación de Juan Bautista, sino a los milagros, prodigios y señales que Dios hizo por medio de Jesús, aunque en cualquier caso estos milagros pertenecen a la fase del ministerio público a la que da paso la predicación del Bautista, anterior a la muerte del Mesías.

73. En *Act* 2,24 Pedro afirma que Dios resucitó a Jesús, pues no era posible que este fuera dominado por la muerte, lo que es ilustrado recurriendo a *Ps* 15,8-11, palabras del mismo David. Tras la cita, en el v. 29, el apóstol aclara que el patriarca David murió y fue sepultado y su sepul-

Por su parte, *Ps* 109,1 (εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου), versículo que sirvió en el primer cristianismo para vincular a Jesús con el Mesías<sup>74</sup>, es aducido en particular por Pedro en *Act* 2,34-35 para ilustrar la exaltación o ascensión de Jesús por la diestra del Padre, misterio presentado como subsiguiente a la resurrección<sup>75</sup>. A este propósito Dupont llamó la atención sobre la función análoga de este versículo en el discurso petrino y de *Ps* 2,7 en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia<sup>76</sup>. En ambos casos, las citas escriturísticas sirven para presentar de modo similar un argumento de tipo mesiánico, es decir, prueban que Jesús, descendiente de David, ha sido constituido Mesías en su resurrección-ascensión. En este sentido, la conclusión del discurso de *Act* 2 no puede ser más explícita: por su resurrección y ascensión, Cristo ha sido constituido Señor y Mesías (*Act* 2,36: ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός). Así pues, se confirma nuestra tesis inicial. En el discurso de Pedro en Pentecostés se pone claramente de manifiesto el carácter dinámico de la Unción de Jesús, de su señorío y de su constitución como Mesías. Sólo tras la resurrección de su cuerpo y su ascensión es Señor, Mesías y Rey de modo perfecto<sup>77</sup>.

cro subsiste hasta hoy. Es decir, él ha sido dominado por la muerte y ha experimentado la corrupción, mientras que David, por medio de las palabras del salmo ya había profetizado la resurrección del Mesías, es decir, que no sería abandonado a los infernos ni experimentaría la corrupción (v. 31). Por su parte, tras citar *Ps* 15,10 en *Act* 13,35 («no permitirás que tu santo experimente la corrupción»), Pablo explica en el v. 36 de modo similar a Pedro en *Act* 2 que David murió, fue agregado a los padres y conoció la corrupción. Aquel a quien Dios resucitó, no ha conocido la corrupción. Así pues, tanto en *Act* 2 como en *Act* 13, el Salmo 15 sirve fundamentalmente para mostrar que el Mesías no había de conocer la corrupción y no la ha conocido. En ambos casos, además, se recalca que el salmo no se refiere a David, sino al Mesías, subrayando que el primero ha muerto, ha sido sepultado y ha conocido la corrupción.

74. Cf. J. Dupont, «L'utilisation apologetique», 267. El empleo en época apostólica, entre citas y posibles alusiones (en algunos casos discutibles), es profuso. Cf. *Mt* 22,4 y paralelos; 26,64 y paralelos; *Mc* 16,19; *Act* 7,55-56; *Rom* 8,34; *1 Cor* 15,25; *Eph* 1,20; *Col* 3,1; *Hbr* 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; *1 Ptr* 3,22.

75. «A este Jesús Dios lo resucitó, de lo cual todos nosotros somos testigos. Habiendo sido exaltado por la diestra de Dios y habiendo recibido la promesa del Espíritu Santo de parte del Padre, ha derramado esto que vosotros veis y oís. Pues David no subió a los cielos, sino que él mismo dice: "Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies": *Act* 2,32-35.

76. Cf. J. Dupont, «L'interpretation des Psaumes», 294: «Les deux grands discours inauguraux des princes des apôtres ont une manière toute pareille de présenter l'argumentation scripturaire tendant à montrer que Jésus ressuscité est réellement le Messie; mais tandis qu'au ch. 2 Pierre joint à l'argument du Ps 16 celui que lui fournit le Ps 110, Paul au ch. 13, rapproche du Ps 16 le Ps 2,7». Cf. también Id., «L'utilisation apologetique», 267: «La comparaison du premier grand discours de Pierre avec le premier grand discours de Paul permet d'établir un parallélisme entre le Ps 110,1, cité par Pierre, et le Ps 2,7 cité par Paul; les deux citations constituent, avec celle du Ps 16, v. 10, un argument messianique présenté exactement de la même manière».

77. La comparación supone asumir que la resurrección y ascensión de *Act* 2 equivalen a la resurrección a la que se refiere explícitamente Pablo en *Act* 13,33. Acerca de esta cuestión, la cual toca un punto controvertido de la teología lucana, a saber, si este ha distinguido o no entre resurrección y ascensión, véase el siguiente apartado de nuestro estudio.

En la misma línea hay que considerar todavía el breve discurso de Pedro ante el Sanedrín en *Act* 4,8-12, según el cual Jesucristo Nazareno, a quien Dios ha resucitado de entre los muertos, ha venido a ser la piedra angular (ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας). Asimismo las palabras ante el Sanedrín en *Act* 5,29-31, donde Pedro y los apóstoles afirman: «el Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros matasteis colgándolo de un madero; y a este Dios exaltó con su diestra como Soberano y Salvador con el fin de otorgar a Israel penitencia y remisión de los pecados (ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψώσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). En tercer lugar, Pedro afirma en *Act* 10,34, en el discurso en la casa del centurión Cornelio que el Resucitado ha sido constituido Juez de vivos y muertos (οὗτός ἐστιν ὁ ὀρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν), por quien recibe remisión de los pecados (ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) todo el que cree en Él.

Extrayendo conclusiones a la luz del conjunto de los testimonios aducidos, se abre paso espontáneamente una consideración, a saber, si en lugar o como paráfrasis de *Ps* 2,7, Lucas no podría haber dicho que Dios hizo, constituyó o exaltó a Jesús en su resurrección como hijo suyo; o bien que Jesús llegó a ser hijo de Dios<sup>78</sup>. Si así hubiera sido, nuestro autor no habría hecho sino expresar de otro modo lo que de hecho explicitó repetidas veces de formas diversas.

Por último, la tradición textual de *Hechos* también converge hacia la explicación que hemos propuesto, si examinamos *Act* 13,33 según la lectura de algunos testigos textuales<sup>79</sup>, los cuales han ampliado la cita del Salmo 2, reproduciendo, además del v. 7, el v. 8: «Pídeme y te daré las naciones como herencia tuya y los confines de la tierra como propiedad tuya» (αἰτήσαι παρ' ἐμοῦ καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς), lo que vuelve a incidir en el carácter de dominio y de soberanía universal del Resucitado, Mediador salvífico eficaz a partir de su resurrección.

#### 6.4. El sentido de ἀνίστημι en *Act* 13,33

Antes de terminar y extraer conclusiones definitivas, vamos a abordar dos cuestiones relacionadas con nuestro objeto de estudio. En primer lugar, dentro de la analogía de fondo que hemos constatado entre la cristología de *Act* 13 y la de otros discursos del escrito, en particular con el de *Act* 2, se advierte no obstante que Pablo sólo se refiere explícitamente en nuestro pasaje a la resurrección de Jesús, ya sea por medio del verbo

78. De nuevo quiero aclarar que esto no prejuzga el carácter preexistente o divino por naturaleza de Jesús según la concepción lucana, la cual evidentemente no es expresada en estos términos, anacrónicos para su tiempo. En cualquier caso, se trata simplemente, de otro punto de su cristología, no incompatible de por sí con dicho carácter divino.

79. Como el *Codex Bezae*, una lectura marginal de la versión siríaca harklense o una versión copta del medio Egipto. Cf. *Novum Testamentum Graece*, 424.

ἀνίστημι, ya sea por medio del verbo ἐγείρω; y no al misterio de su exaltación o ascensión ni a la efusión del Espíritu. Ahora bien, según nuestra argumentación precedente, precisamente la cita de *Ps* 2,7, entre otros elementos, invitaba a ampliar el horizonte de lo que en dicho caso los verbos indicarían de modo sintético hasta abarcar todos los acontecimientos pascales, resurrección, ascensión, posición a la diestra del Padre y don soteriológico. ¿Supone el empleo de ἀνίστημι en *Act* 13,33 una dificultad al respecto? ¿Tiene algún sentido hablar de un carácter englobante de los conceptos ἀνίστημι y ἐγείρω en la teología lucana, los cuales designan claramente de modo primario e inmediato la resurrección de Jesús? Intentaremos responder a estas cuestiones por medio de los cuatro argumentos siguientes.

A. En primer lugar, vamos a analizar el efecto soteriológico que para Lucas tienen los acontecimientos pascales. Según el final de nuestro discurso (vv. 37-38), Jesús ofrece a los judíos remisión de los pecados y justificación (διὰ τούτου ὑμῶν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται [καὶ] ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται). El perdón de los pecados aparece en *Lc* 3,3 aplicado al bautismo de conversión predicado por Juan<sup>80</sup>. En la predicación de Jesús aparece en el Padre Nuestro (cf. *Lc* 11,4). Más iluminador resulta para nosotros *Lc* 24,46-49. En las últimas instrucciones del Resucitado, éste explica a los Once que el Mesías debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día y que habían de ser predicadas penitencia y remisión de los pecados a todas las naciones (μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη<sup>81</sup>), comenzando por Jerusalén (vv. 46-47). Los Once son constituidos testigos de estos acontecimientos, a lo que se vincula la promesa del Espíritu (vv. 48-49). Así pues, el pasaje permite entrever que a la resurrección sigue el envío del Espíritu y su efusión para remisión de los pecados. Pues bien, pensamos que este es también el trasfondo, aun no explicitado, de *Act* 13. Es decir, cuando Pablo se refiere a la resurrección de Jesús y después señala que se derrama sobre aquellos que creen la remisión de los pecados, está otorgando a la resurrección un sentido que engloba ascensión y don soteriológico, lo que, como hemos visto, es precisamente apoyado por medio de la cita de *Ps* 2,7.

Lo mismo se deduce de *Act* 2,37-41, pasaje que narra el eco que el discurso de Pedro en Pentecostés tuvo entre sus oyentes, los cuales preguntan al apóstol qué tienen que hacer. Pedro les invita a arrepentirse y a bautizarse para remisión de los pecados, lo que supone recibir el don del Espíritu Santo y hacer suya la promesa que se ha cumplido en la re-

80. Cf. también *Lc* 1,77, aunque el pasaje no me resulta tan claro como se suele explicar en su relación con Juan Bautista.

81. Así leen A, C, D y otros muchos testigos textuales. Cf. *Novum Testamentum Graecum*, 291, quien sin embargo en esta edición ofrece en el texto principal la lectura de P<sup>75</sup> y B entre otros: μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. La variante no afecta a nuestra argumentación.

surrección y ascensión de Jesús, como ha dejado claro el apóstol en su discurso<sup>82</sup>.

B. En segundo lugar, que el Resucitado está sentado a la derecha del Padre y es el dador de los dones soteriológicos lo muestra también en la continuación del testimonio escriturístico en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (vv. 34-37)<sup>83</sup>. En el v. 34, el apóstol explicita que Jesús ha resucitado para no volver nunca a la corrupción. Es decir, no se trata de una resurrección como simple reunión del cuerpo y del alma, sino de una resurrección a la que sigue su ascensión y exaltación a la diestra del Padre y que lo hace por tanto invulnerable a la muerte para siempre y lo hace capaz de derramar dones salvíficos.

Este último punto es subrayado en particular por la cita de *Is 55,3* (δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά), pasaje cuyo contexto de origen se refiere a la alianza nueva que Dios va a derramar gratuita y universalmente y que Lucas aplica a la resurrección de Jesús y a su efecto soteriológico. Más en concreto, la expresión τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά significa, según el análisis realizado por J. Dupont<sup>84</sup>, la santidad del nuevo David, Jesucristo, santidad por un lado que se refiere al servicio de Dios, a una vida agradable a Dios, rasgo en el que Jesús se parece a David; pero santidad por otro lado verdadera por ser inamisible, a partir de la resurrección de entre los muertos, lo que distingue a ambos<sup>85</sup>. Además, la versión lucana de la cita de Isaías subraya el alcance soteriológico de la resurrección de Jesús por medio del pronombre ὑμῖν, el cual describe a los destinatarios de los dones salvíficos, elemento que contrasta con la determinación ἰδίᾳ γενεῆ del v. 37. En efecto, mientras que David, aun santo, no pudo otorgar a su generación dones salvíficos porque murió y vio la corrupción,

82. En la misma línea orienta el discurso de Pedro al pueblo en *Act 3*. Dios glorificó a Jesús (cf. *Act 3,13*). La conversión y el arrepentimiento hacen que se borren los pecados (cf. v. 19). Asimismo las palabras del apóstol ante el sanedrín en *Act 5,31*, donde se afirma que Dios exaltó por su diestra a Jesús como Soberano y Salvador para otorgar a Israel penitencia y remisión de los pecados (δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Cf. también el discurso en la casa del centurión Cornelio (*Act 10,43*: Jesucristo ha sido constituido Juez de vivos y muertos, por cuyo nombre recibe remisión de los pecados todo el que cree en Él); y *Act 26,18*, en el tercer relato de la vocación de Pablo, donde el efecto soteriológico de la conversión es la remisión de los pecados y la herencia entre los santos por la fe en Jesús, el cual evidentemente no es sólo el Resucitado, sino también Aquel que ha ascendido al cielo y ha derramado el Espíritu.

83. ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἶρηκεν ὅτι «δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά» (*Is 55,3*). διότι καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει, «οὐ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν» (*Ps 15,10 LXX*). Δαυὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεῆᾳ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ ἐκοιμήθη καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ εἶδεν διαφθοράν, ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν, οὐκ εἶδεν διαφθοράν. «Υ que lo resucitó de entre los muertos para no retornar jamás a la corrupción, así está declarado: “Os daré las cosas santas de David, las verdaderas” (*Is 55,3*). Por eso dice también en otro lugar: “No darás a tu santo conocer la corrupción” (*Ps 15,10 LXX*). De hecho, mientras que David murió, después de haber servido en sus días al designio de Dios, se reunió con sus padres y conoció la corrupción, aquél a quien Dios resucitó, no conoció la corrupción».

84. Cf. «ΤΑ ὍΣΙΑ ΔΑΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ (*Actes 13,34 = Isaie 55,3*)», en particular aquí 355-356.

85. Nótese que esta discontinuidad en la continuidad es la que ha aparecido en nuestro análisis de la relación entre David y Cristo. Cf. *supra*.

el nuevo David, Jesucristo, está en condiciones de dárselos a los judíos que escuchan el discurso de Pablo. Ahora bien, es claro que estos dones salvíficos suponen no sólo la resurrección en sí, sino la resurrección, ascensión, posición del Mesías a la diestra del Padre y efusión del Espíritu.

C. Por otro lado, el misterio de la resurrección parece adquirir cierto carácter englobante en otros lugares de la obra lucana. Así en *Act* 1,21-22, aquel que sustituya a Judas ha de ser elegido entre aquellos que han tenido contacto directo con Jesús desde el bautismo de Juan hasta la ascensión. Ahora bien, a continuación Lucas afirma que el elegido se asociará a los Once como testigo de la resurrección (μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ), lo que evidentemente no quiere decir que tenga que omitir el resto de acontecimientos pertenecientes al arco de tiempo al que nos hemos referido<sup>86</sup>. Por otro lado, en el discurso de Pedro en Pentecostés, leemos en *Act* 2,30-31 que David profetizó la resurrección del Ungido (περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ), sabiendo que Dios le había jurado solemnemente que asentaría sobre su trono a uno de sus descendientes, lo que supone aplicar la idea de entronización y de señorío a la resurrección, de nuevo ampliando su sentido.

Estos datos no impiden reconocer que la resurrección suele aparecer explícitamente en los primeros capítulos de *Hechos* al lado de la ascensión o de la exaltación<sup>87</sup>. Por el contrario, el carácter sintético del anuncio kerigmático y de los discursos según avanza la narración en *Hechos* es evidente, en particular, por lo que respecta al anuncio paulino. Así en *Act* 17,3, aunque se dice que Pablo discutió acerca de las Escrituras durante tres sábados en la sinagoga, lo único que se nos cuenta es que el apóstol puso de manifiesto que el Mesías había de padecer, que resucitaría de entre los muertos y que este es Jesús (τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός [ὁ] Ἰησοῦς). Lo mismo se puede decir del resumen que Lucas presenta sobre la discusión de Pablo en el ágora ateniense: les anunciaba a Jesús y su resurrección (17,18: τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν). Algo parecido sucede en el discurso en el areópago (cf. *Act* 17,31-32) y en *Act* 26,8.23 ante Festo y Agripa, pasajes que también suponen tras la resurrección los efectos soteriológicos a favor de los creyentes.

En conclusión, se puede decir que la resurrección de Jesús tiene en Lucas un carácter englobante para hablar de los misterios pascales, tendencia que se agudiza en buena medida según avanza la narración. En particular, es notoria en la predicación puesta en boca de Pablo.

D. Esta última observación nos invita a preguntarnos si este hecho no se corresponde con la visión de las cartas paulinas acerca de los mismos

86. Cf. *Act* 4,33, donde se dice de modo igualmente genérico que los apóstoles daban con gran fortaleza el testimonio de la resurrección del Señor Jesús que se les había confiado.

87. Cf. por ejemplo el final del discurso de Pedro en Pentecostés, *Act* 2,29-36. Cf. también *Act* 1,1-11; 1,22; 3,13; 5,31.

acontecimientos, lo cual no sería el primer rasgo en este sentido dentro del discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, pues unánimemente los estudiosos se hacen eco de que la inclusión entre los efectos soteriológicos de la justificación al final del mismo (cf. *Act* 13,38) responde ciertamente a la predicación que encontramos en sus cartas (cf. *Rom* 3,24ss; 4,25; *Gal* 2,16; 3,11; 5,4) y a la figura de la *imitatio* a la que nos referimos al inicio de nuestro estudio.

A este respecto hay que señalar en primer lugar que Pablo conoce también los misterios de la exaltación de Cristo (*Phil* 2,9) y de su glorificación (*Rom* 8,17; 2 *Cor* 3,18), así como su puesto a la diestra del Padre (*Rom* 8,34). Además, el apóstol emplea en sus cartas el verbo ἐγείρω transitivamente y sólo una vez el verbo ἀνίστημι de modo intransitivo para referirse a la resurrección de Jesús, diversamente a lo que sucede en *Act* 13, donde tanto ἐγείρω como ἀνίστημι son empleados transitiva y equivalentemente. No obstante, Pablo emplea el sustantivo ἀνάστασις, sustantivo además correspondiente al empleo transitivo del verbo ἐγείρω (cf. *Rom* 6,4-9).

Ahora bien, este estado de cosas no obsta para que encontremos en las cartas paulinas pasajes en los que el Apóstol parece expresar el conjunto del misterio pascual por medio de los verbos ἐγείρω y ἀνίστημι y del sustantivo ἀνάστασις<sup>88</sup>. Es significativo el comienzo de *Rom* 6, en particular *Rom* 6,8-9: «Si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con él; sabiendo que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere más, la muerte no tiene señorío sobre él (εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει)». En efecto, en un contexto en el que aparece el sustantivo ἀνάστασις (v. 5), resucitar (ἐγείρω) es identificado con vivir con Cristo resucitado, el cual ya no muere más, lo que implica algo más que la sola reunión del cuerpo y del alma. El pasaje resulta además de interés para nosotros porque la expresión «Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere más», tiene resonancias conceptuales en *Act* 13,34, donde se afirma que Dios ha resucitado a Jesús para nunca más ver la corrupción.

De modo similar Pablo declara en 1 *Thess* 4,14 que si creemos que Jesús murió y resucitó —se trata de la única vez que se emplea el verbo ἀνίστημι con esta acepción, además en su uso intransitivo—, también Dios llevará consigo a los que durmieron con Jesús, resultando que siempre estarán con el Señor. Asimismo recapituladora parece la mención de la resurrección en un pasaje programático como es el proemio de la carta a los Romanos, *Rom* 1,1-4, donde el Hijo de Dios, el cual nació de la estirpe de David según la carne y fue constituido hijo de Dios en poder según el espíritu de santificación a partir de la resurrección de entre los

88. Cf. 1 *Thess* 4,14 (ἀνίστημι intransitivo); *Rom* 1,4; 6,5; *Phil* 3,10 (ἀνάστασις); 1 *Thess* 1,10; *Rom* 4,24.25; 6,4.9; 7,4; 8,11; 10,9; 1 *Cor* 6,14; 15 passim; 2 *Cor* 4,14; 5,15; *Gal* 1,1 (ἐγείρω).

muertos, es llamado conclusivamente Jesucristo nuestro Señor, mediador salvífico de todos los dones divinos<sup>89</sup>.

Así pues, estos ejemplos y otros pasajes que se podrían aducir muestran que el misterio de la resurrección aparece también en Pablo con carácter englobante. Que Lucas haya seguido este uso paulino para otorgárselo también en sus escritos o que lo haya aplicado en particular cuando ha dado voz al apóstol de los gentiles es posible, pero también difícil de probar.

E. En conclusión, nos parece que la objeción que nos habíamos puesto no es insalvable. El paralelismo establecido entre el discurso de Pedro en *Act 2* y el de Pablo en *Act 13* es válido. El análisis de los efectos soteriológicos de la vida de Cristo en la obra lucana, el significado igualmente soteriológico de *Is 55,3* en *Act 13,34* y el carácter englobante que la resurrección puede adoptar en *Hechos* y en las cartas paulinas invitan a pensar que cuando Lucas pone en boca de Pablo el anuncio de la resurrección en su discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, ésta ha de ser entendida en sentido amplio, abarcando, pues, su ascensión y entronización a la derecha del Padre y la efusión de los dones salvíficos.

#### 6.5. ¿Por qué ha recurrido Lucas a *Ps 2,7* en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia?

Por último, nos podemos preguntar por qué Lucas ha recurrido a *Ps 2,7* para ilustrar el sentido de la resurrección de Jesús en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia. Al respecto se ha llamado la atención sobre la muy poca frecuencia con la que aparece el nombre «hijo» aplicado a Jesús en *Hechos*: una vez es llamado «hijo del hombre» y dos veces «Hijo de Dios». En efecto, en *Act 7,56*, Esteban, a punto de morir, ve al hijo del hombre de pie a la diestra de Dios. Más nos interesa advertir que las dos veces que Lucas emplea «Hijo de Dios» en *Hechos* es para ponerlo en boca de Pablo. Además de la cita de *Ps 2,7* en *Act 13,33*, Lucas resume la primera predicación de Pablo en las sinagogas de Damasco en *Act 9,20*: «Este es el Hijo de Dios» (οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Y a continuación, en *9,22* señala que Pablo confundía a los judíos demostrando que Jesús era el Mesías (οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός).

Ahora bien, como es sabido, «Hijo de Dios» es un nombre fundamental de Jesús en la teología paulina. El apóstol designa a menudo por medio de él al Hijo preexistente. Es evidente, por ejemplo en *Gal 4,4*, donde afirma que en la plenitud del tiempo Dios envió a su Hijo (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ). Asimismo en *Rom 8,3* Pablo afirma que Dios envió a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας).

89. Para este pasaje, véase también el último apartado de esta contribución.

Otros muchos pasajes de Pablo reflejan también esta realidad preexistente, aunque pienso que a la vez ponen en evidencia que la realidad del Hijo después de la encarnación resulta más compleja. Por ejemplo, en *Rom 5,10* Pablo afirma que, cuando todavía éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo (διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). La expresión τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ se refiere probablemente a al Hijo preexistente. Ahora bien, es imposible que este muera en cuanto Dios, por lo que la expresión de Pablo pone de manifiesto que en este caso la acción afecta al Hijo de Dios en la carne, aunque no lo explicita<sup>90</sup>. Esta complejidad se pone de manifiesto principalmente en el proemio de la carta a los Romanos, *Rom 1,1-4*:

Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις, περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν<sup>91</sup>.

Pablo, en su presentación como apóstol ante la comunidad de Roma, se describe como ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ. El objeto de este evangelio es el Hijo de Dios, según es explicitado mediante el genitivo con preposición —περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ<sup>92</sup>—. Sin embargo, el Apóstol no se limita a mencionar de pasada dicho objeto, sino que, a continuación, declara en aposición al genitivo τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ dos momentos singulares de su vida: su nacimiento según la carne de la estirpe de David y su filiación divina en la carne según el Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos. Como colofón, Pablo indica que se trata de Jesucristo, nuestro Señor. Las referencias sintéticas «evangelio acerca de su Hijo» y «Jesucristo nuestro Señor», enmarcan, según el parecer mayoritario de

90. En mayor o menor medida, este hecho se podría rastrear también en otros pasajes. En *Rom 8,29*, el Apóstol habla de aquellos a quienes predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo (τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). En *Rom 8,32* señala que no perdonó a su propio Hijo (ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο). En *1 Cor 1,9* afirma que los corintios fueron llamados «a la comunión de su Hijo Jesucristo nuestro Señor» (τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν). En *1 Cor 15,28* señala que el Hijo mismo se someterá al que le sometió todo (αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα). En *2 Cor 1,19* Pablo se refiere al Hijo de Dios, Jesucristo, el que entre vosotros fue predicado (ὃ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ὃ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθεῖς). En *Gal 1,16* el Apóstol afirma que Dios quiso revelarle a su Hijo (τὸν υἱὸν αὐτοῦ). En *Gal 2,20* declara que vive en la fe en el Hijo de Dios (τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ). Y en *4,6* habla del Espíritu de su Hijo (τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) que Dios ha derramado en los corazones de los creyentes. En *1 Thess 1,10* afirma que los tesalonicenses se convirtieron de los ídolos a Dios para servir al Dios vivo y verdadero y para aguardar de los cielos a su Hijo (τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν), a quien resucitó de entre los muertos, a Jesús.

91. «Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado a ser apóstol, escogido para el evangelio de Dios, que Él prometió de antemano por medio de sus profetas en las Escrituras santas acerca de su Hijo, el cual nació de la estirpe de David según la carne, fue constituido hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo, Señor nuestro».

92. En *Rom 1,9* habla del evangelio de su Hijo (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ).

los exegetas, una fórmula de fe prepaulina<sup>93</sup>, la cual parece englobar toda la vida humana de Jesús, puesto que los dos misterios de la vida de Jesús a los que nos acabamos de referir son el pórstico y la culminación de la misma<sup>94</sup>. El Hijo de Dios que existe antes de todo<sup>95</sup> y que según la carne ha tenido un comienzo y un fin indicados por su nacimiento y por su constitución como hijo de Dios en poder a partir de la resurrección de entre los muertos es Jesucristo, nuestro Señor. Estaríamos, pues, ante un caso paradigmático en el que Pablo habría plasmado una concepción acerca de la filiación de Jesús formada por varios elementos, compatibles entre sí y también distinguibles<sup>96</sup>.

Pues bien, ¿plasman las dos apariciones del nombre «Hijo de Dios» en *Hechos* la concepción paulina al respecto? En primer lugar hay que reconocer que el material del que disponemos para formular un juicio rotundo es escaso. Aun así, es notable que «Hijo de Dios» sólo aparezca en la segunda parte del díptico lucano y en boca de Pablo. Por lo que se refiere a *Act* 13,33, nuestra interpretación sitúa el pensamiento de Lucas en la línea del expresado por Pablo en *Rom* 1,4. En efecto, ambos versículos se refieren a una filiación propia de una cristología pascual o ascendente vinculada a la resurrección, pero con un alcance mayor, es decir, vinculada también a la exaltación de Cristo por la diestra del Padre. Por su parte, el pasaje de *Act* 9,20: «Este es el Hijo de Dios» (οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) es tan sucinto que es arriesgado tomar postura. No se puede excluir que se refiera a la preexistencia y uno estaría incluso inclinado a interpretarlo así. Por otro lado, la afirmación paralela en la que Lucas afirma que Pablo demostraba que Jesús era el Mesías parece más bien una declaración de tipo pascual, en la línea lucana de *Hechos*. Además, ambas afirmaciones se refieren a Jesús resucitado, lo que unido a la concepción dinámica de Lucas acerca del Mesías, hace también posible que con una única afirmación —οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ—, el autor esté integrando diversas realidades, aquí no desplegadas.

En cualquier caso, si como piensan algunos autores<sup>97</sup>, tanto en *Act* 9,20 como en *Act* 13,33 las notas paulinas son queridas por parte de Lucas, *Ps* 2,7 se prestaba perfectamente a su propósito, precisamente por-

93. Se trata de una fórmula de fe de cuño judeocristiano parcialmente retocada por el Apóstol. Cf. R. Penna, *Lettera ai romani*, I, Bologna 2004, 93-101; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 31987, 23-27; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London-New York 32006, 17.

94. El carácter programático del pasaje situado al inicio de una carta dirigida a una comunidad no evangelizada por Pablo también apoya esta reflexión.

95. Cf. *Rom* 1,3; *Phil* 2,5-7; *Gal* 4,4.

96. Para la explicación teológica del texto, cf. A. Orbe, «¿San Ireneo adopcionista? En torno a Adv. Haer., III,19,1», *Greg* 64/2 (1983) 5-52. En el *praescriptum* de *Rom* encontramos la filiación preexistente de Dios, su filiación en la carne de la estirpe de David en la persona de María y la filiación que el Espíritu de adopción obra también en la carne a partir de su efusión en el Bautismo del Jordán y cuyo cumplimiento se realiza en la resurrección-glorificación. Cf. también Sáez, *Canon y autoridad*, 26-27.

97. Cf. D. Marguerat, *Les Actes des apôtres*, 338.

que se adaptaba al uso de «Hijo» por parte del Apóstol, en particular al reflejado sintéticamente en *Rom* 1,1-4, sin por ello romper la unidad de la obra lucana y en concreto la de los discursos, sobre todo la de los de Pedro y Pablo en *Act* 2 y *Act* 13, unidad para la que la presentación de Cristo como el Mesías davídico a partir de la resurrección y ascensión de Jesús es fundamental. El hecho de que la composición de *Hechos* no aparezca por lo general como dejada al capricho de las fuerzas del destino, nos invita a no descartar que Lucas haya recurrido intencionadamente a *Ps* 2,7 con dicho fin.

## 7. Conclusión

Numerosos estudios de la obra lucana se han ocupado de diversos modos de la condición divina —es decir, anacrónicamente, preexistente— del Jesús presentado en su díptico. Nuestra contribución no se ha dedicado a tratar este aspecto de la cristología de Lucas, el cual, por otro lado, parece más bien un dato que el autor ha dado por supuesto, al menos, en la mayor parte de su obra<sup>98</sup>.

Por nuestra parte, el análisis del discurso paulino en la sinagoga de Antioquía de Pisidia y en particular de la recepción que Lucas hace en él de *Ps* 2,7 («Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»), nos ha conducido a poner de relieve otro aspecto de una cristología riquísima en la que se integran diversos elementos, a saber el del dinamismo que afecta a Jesús en cuanto hombre, en cuanto hijo de David y Mesías a quien señalaba sensiblemente el Bautista y que le ha afectado a lo largo de toda su vida humana. En particular, nuestros desarrollos acerca de la promesa y del Bautista nos han mostrado la importancia particular de su vida pública a partir del bautismo del Jordán. Por fin, la resurrección-glorificación de Jesús supone el momento concreto en el que Jesús llega a ser en su humanidad de modo perfecto Mesías, Señor, Hijo, Rey, piedra angular, Juez de vivos y muertos. La humanidad de Jesús es introducida así de modo perfecto en el ámbito de la divinidad. Con otras palabras, Jesús a la diestra del Padre es fruto no sólo de la condición divina del Mesías, sino también de su vida humana, en particular a partir del Bautismo, a lo largo de la cual ha sido el Mesías sufriente que ha muerto a manos de los hombres para llegar a ser Mesías Señor por su resurrección, ascensión y recepción del Espíritu, cumpliendo en su verdad última el reinado de David. Una vez que ha recibido en su humanidad la promesa del Padre, esta puede alcanzar sin distinción a judíos y a gentiles.

98. Cf. por ejemplo R. F. O'Toole, *Luke's Presentation of Jesus: A Christology*, Roma 2004, 229-230; y H. Douglas Buckwalter, *The Character and Purpose of Luke's Christology*, Cambridge 1996, 191-192.



# LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA



## ALEJANDRÍA, CLEMENTE Y SU OBRA

*Hildegard König*

Institut für katholische Theologie, Technische Universität, Dresden<sup>1</sup>

...en primer lugar quisiera observar que de ninguna de las cosas que voy a decir afirmo con seguridad que en cualquier caso sea así como yo digo, sino que yo sobre cada una en particular, sólo expongo describiendo (ιστορικῶς ἀπαγγέλλομεν) lo que ahora se me manifiesta (κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν)<sup>2</sup>.

Con esta cita de un contemporáneo de Clemente de Alejandría, el médico Sexto Empírico (hacia 160-210 d.C.) comenzamos la presente exposición sobre Alejandría y Clemente y su obra, poniendo nuestro objeto de estudio bajo su reserva hacia el propio saber histórico. En esta cautela se pone de manifiesto una precaución que se formó en el escepticismo pírrico<sup>3</sup>, aplicable a todo lo históricamente comprensible y ιστορικῶς ἀπαγγέλλομεν, es decir, a lo que es expuesto de forma narrativa. Y tal cautela debe aplicarse en especial a la biografía y a las circunstancias de la vida de Clemente.

Cuán justificados son cautela y escepticismo muestra la fuerte disputa en torno a la llamada *Carta de Clemente a Teodoro* y a las alusiones contenidas en la carta acerca de un *Evangelio Secreto de San Marcos*. La disputa comenzó a raíz del hallazgo en 1956 de dicha carta en el monasterio de Mar-Saba, cerca de Belén, por parte del historiador americano Morton Smith y de su publicación en 1973<sup>4</sup> y sigue agitando los áni-

1. La autora tiene a bien agradecer la ayuda de Adela Sánchez Santos (Augsburg) y de Silvia Salazar Bucher (Chemnitz) para la traducción de su ponencia.

2. S.E., P., I 1,4.

3. El nombre remite a Pirrón de Elis (360-271 a.C.).

4. Cf. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass. 1973.

mos de los eruditos hasta nuestros días, unos argumentando a favor de la autenticidad del texto, otros en contra, como hace por ejemplo Francis Watson<sup>5</sup>, quien casi a modo de detective intenta identificar a Morton Smith como un astuto falsificador y a su carta de Clemente como ficción.

Lo cierto es que todo lo que podemos decir de Clemente y de sus condiciones de vida es sumamente discutible porque se configura a partir de las muchas pequeñas piezas aisladas de un rompecabezas. Y la imagen que nos formamos la vemos siempre a través de las gafas de nuestros intereses personales como investigadores, cuyos cristales están teñidos por nuestros propios sistemas de pensamiento y cuyos gruesos marcos, los límites de nuestra propia capacidad, reducen nuestra visión.

La presente exposición se limita a los tres aspectos siguientes: 1) una breve ojeada a las fuentes; 2) Clemente de Alejandría como persona y como maestro; y 3) Alejandría y la iglesia alejandrina.

### 1. Una breve ojeada a las fuentes

¿Qué piezas del rompecabezas tenemos a nuestra disposición? La listas de las breves referencias de los contemporáneos de Clemente es breve: Julio Africano (hacia 160-240) y Orígenes (182-254). Julio Africano señala que Clemente, ó Στροματεύς, era conocido en Alejandría en tiempos de Cómodo (180-192)<sup>6</sup>. En la obra de Orígenes llegada hasta nosotros, se nombra una sola vez a Clemente en relación con una cita suya en *Selecta in Ezechielem*<sup>7</sup>.

La mayor parte de las piezas proviene de dos fuentes, esto es, de los escritos del mismo Clemente y de las anotaciones que Eusebio de Cesarea presenta en su *Historia eclesiástica*, unos cien años después de Clemente. Ambas fuentes tienen su propia problemática. Por un lado, las observaciones de Clemente, por las que colegimos las circunstancias de su vida, son alusiones muy vagas. Clemente se esconde hábilmente detrás de su papel de escritor. Por otro, las anotaciones de Eusebio se encuentran en una obra que, por su intención apologética y su perspectiva histórica de salvación, vienen siendo leídas desde Adolf von Harnack con una hermenéutica marcada por el recelo: ¿podemos tomar en serio lo que propone Eusebio?

No obstante, si queremos decir algo sobre Clemente, estamos supeditados a estos dos autores. Y en lo que respecta a Eusebio, nuevos estu-

5. Cf. F. Watson, «Beyond Suspicion: On the Authorship of the Mar Saba Letter and the Secret Gospel of Mark», *Journal of Theological Studies* 61 (2010) 128-170.

6. Julio Africano fue un contemporáneo, algo más joven, de Clemente. Según su propio testimonio originario de Jerusalén, estuvo entre los años 197 y 216 en el palacio real de Osroene a cargo de la educación del príncipe. Después vivió en Alejandría durante varios años. Durante este tiempo concluyó su obra *Chronographiai*, transmitida por Eusebio en su *Historia eclesiástica*, aunque sólo en forma fragmentaria. De estos fragmentos inferimos que Julio Africano era cristiano, aun cuando su segunda obra (*Los Cestos*) da la impresión de lo contrario.

7. OR., *sel. in Ezech* (PG 13, 796,13).

dios<sup>8</sup> han confirmado lo que ya había constatado Atanasio, quien no era precisamente su amigo: que «en cuestiones de historia Eusebio debía ser respetado y citado»<sup>9</sup>.

Intentaremos, pues, a continuación, a través de la consideración de estas dos fuentes, arrojar un poco de luz en la oscuridad de la historia de la Iglesia cristiana de Alejandría a finales del siglo II; o dicho de otro modo continuando con la imagen del rompecabezas, intentaremos construir con sus piezas un cuadro al menos parcialmente reconocible.

¿Qué nos dice Eusebio sobre Clemente? Él lo menciona con su nombre completo, Tito Flavio Clemente (*h.e.* VI,13) y declara que Alejandría es su lugar de acción (*h.e.* III,23,3 y otros). Habla de su actividad de magisterio y establece una tradición de magisterio desde Panteno, pasando por Clemente, hasta Orígenes (*h.e.* VI,6). El relevo entre Clemente y Orígenes lo sitúa Eusebio en el tiempo del gobierno de Septimio Severo (193-211) y de las persecuciones llevadas a cabo en ese periodo (202-203). En la época de Septimio Severo fueron escritos, según Eusebio, los *Stromateis*, una de las principales obras de Clemente (*h.e.* VI,6). Además, en el tiempo después del relevo, Eusebio considera a Clemente presbítero al servicio del obispo Alejandro de Jerusalén (*h.e.* VI,11,6) y sostiene que en una carta de este obispo a Orígenes del año 231 se hace mención de Panteno y Clemente como «los padres muertos» (*h.e.* VI,14), con lo cual habría que situar su muerte antes del 230. Al mismo tiempo incluye Eusebio una lista de las obras de Clemente, que contiene más escritos de los que actualmente están a nuestro alcance (*h.e.* VI,6,1) y en trece pasajes de la *Historia eclesiástica* se detiene a hablar de su creación literaria, tanto citando sus obras, como relacionando a Clemente con otros teólogos escritores de la época cristiana primitiva como Hegesipo, Ireneo, Melitón de Sardes, Justino y Taciano<sup>10</sup>.

8. Para la fiabilidad histórica de Eusebio, cf. B. Studer, «Die historische Theologie des Eusebius von Caesarea», *Adamantius* 10 (2004) 138-165, quien en la p. 146 compila los criterios que el mismo historiador impone para narrar las *istoriai*: credibilidad de las informaciones, diferenciación entre viejos mitos e historias, cercanía local de los testigos, revisión *in situ* de las tradiciones, concordancia de los testigos, veracidad del historiador. El trabajo cronográfico de Eusebio es apreciado por D. S. Wallace-Hadrill, «Eusebius von Caesarea», *TRE* 10 (1982) 537-543. Según A. van den Hoek, «How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian background», *The Heythrop Journal* 31 (1990) 179-194, en particular 181, las tradiciones escolares descritas por Eusebio, en el caso en cuestión la línea directa de tradición entre Panteno, Clemente y Orígenes, deben ser leídas bajo la premisa de su interés por la continuidad del desarrollo interno de la iglesia, especialmente en los grandes centros Roma, Jerusalén y Alejandría. Es decir, las indicaciones de Eusebio deben ser tratadas con precaución (180). Sin embargo, ella modifica su posición en su ensayo de 1997 «The “Catechetical” School of early Christian Alexandria and its Heritage», *Harvard Theological Review* 90 (1997) 59-87, aquí 60.84s. Si comparamos las declaraciones de Eusebio con las declaraciones de los primeros alejandrinos, encontramos una concordancia considerable. Cf. también C. Scholten, «Die Alexandrinische Katechenschule», *JAC* 38 (1995) 16-37.

9. Cf. Wallace-Hadrill, «Eusebius von Caesarea», 538.

10. Eus., *h.e.* I,12,2, cita el libro V de las *Hypotyposesis* de Clemente; en *h.e.* II,1,3-5 cita los libros VI y VII; en *h.e.* II,9,2 el libro VII; en *h.e.* II,15,2 cita el libro VI; en *h.e.* II,23,19 transmite

## 2. ¿Cómo se nos presenta Clemente como persona?

¿Qué imagen de Clemente aparece si leemos al mismo tiempo las anotaciones de Eusebio con las alusiones de Clemente sobre sí mismo? En la primera que consideramos, algo más extensa, el Alejandrino se refiere a sus maestros al comienzo de los *Stromateis* (*str.* I,11,2). En el resto de casos, se trata de breves referencias a su actividad docente.

### 2.1. Clemente y sus maestros

Sobre su propia formación y su patria espiritual hace Clemente, ya al principio de los *Stromateis*, una observación que parece convencional y sin embargo no lo es. En *str.* I,11,1 llama la atención sobre «aquellas palabras claras, llenas de vida y aquellos hombres bienaventurados y verdaderamente importantes, que él fue digno de escuchar»<sup>11</sup> y añade:

De ellos, uno estaba en la Grecia jónica, los otros en la Grecia Magna —de estos dos, uno provenía de la bahía de Siria, el otro de Egipto—, otros en el Oriente —de ellos, uno era del país de los asirios, el otro era de Palestina por su origen hebreo—. Pero cuando encontré al último —por su influencia era sin embargo el primero— dejé la búsqueda, una vez que lo encontré en Egipto, donde estaba recogido. Era realmente una abeja σκελική que libaba las flores de las praderas de los profetas y los apóstoles y sacaba algo todavía no segado, provechoso para el conocimiento de las almas de los oyentes. Estos maestros conservaron intacta, directamente de los santos apóstoles Pedro y Santiago, Juan y Pablo, la verdadera tradición de la sagrada enseñanza, como un hijo recibe la herencia de su padre —aunque son pocos los hijos que se parecen a sus padres—; y llegaron con la ayuda de Dios hasta nosotros, para depositar en nosotros las semillas de los antecesores y apóstoles<sup>12</sup>.

una noticia que relaciona a Clemente con Hegesipo; lo mismo sucede en *h.e.* III,23,2 con Ireneo de Lyon. En *h.e.* III,23,5-24, Eusebio cita *Quis dives salvetur*; en *h.e.* IV,26,4ss alude y cita el *Peri Pascha* de Clemente, señalando que este ha compuesto dicha obra a causa del escrito de Melitón. En *h.e.* V,28,4-5 Clemente es presentado como teólogo de la deidad de Cristo junto con Justino, Milciades, Melitón, Taciano e Ireneo. En *h.e.* VI,13,9, Eusebio señala que Clemente cita en su escrito sobre la Pascua a Melitón y a Ireneo, entre otros. En *h.e.* VI,14,1-7 se refiere a las *Hypotyposesis*, a las Escrituras citadas en ellas, así como al origen del evangelio de Marcos.

11. ... τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθην ἑπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων. *N. del T.*: Los pasajes de Clemente, así como los de Eusebio de Cesarea, son citados según la edición de la colección *Die griechischen christlichen Schriftsteller*. Para las traducciones castellanas de Clemente nos hemos servido de la versión ofrecida por M. Merino en la colección *Fuentes Patristicas* (Madrid), respetando el sentido dado a las mismas por la autora de esta contribución.

12. CLEM., *str.* I,11,2-3: τοῦτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἴωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος (τῆς κοίλης θάλασσος αὐτῶν Συρίας ἦν, ὁ δὲ ἀπ' Αἰγύπτου), ἄλλοι δὲ ἀνὰ τὴν ἀνατολήν· καὶ ταύτης ὁ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν, ὑστάτω δὲ περιτυγῶν (δυνάμει δὲ οὗτος πρότος ἦν) ἀνεπαυσάμην, ἐν Αἰγύπτῳ θεράσας λεληθότα. Σκελικὴ τῶ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἀνθη δρεπόμενος ἀκίρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροομένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς. - Ἀλλ' οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφύζοντες διδασκαλίας παράδοσιν εὐθὺς ἀπὸ

El camino de formación aquí formulado nos presenta el motivo de la búsqueda del mejor maestro que encontramos también al comienzo del *Diálogo con el judío Trifón* de Justino<sup>13</sup>. Y no obstante, se diferencia de él considerablemente. A diferencia de Justino, no habla de maestros ineptos sino que los llama «aquellos hombres bienaventurados y verdaderamente importantes, que él fue digno de escuchar». El encuentro con ellos pudo ser en parte literario (así según «aquellas palabras claras, llenas de vida»), en parte directo (así según «aquellos hombres bienaventurados y verdaderamente importantes»). No nombra a dichos maestros, como sí hace con los apóstoles Pedro, Santiago, Juan y Pablo. Pero sí alude a las regiones de las que provienen. Estas alusiones, que dan mucho que pensar y especular a los lectores de los *Stromateis*, tanto entonces como hoy, se corresponden con la tendencia del autor a insinuar muchas cosas y a no aburrir con detalles conocidos a su público culto<sup>14</sup>. Si intentamos buscar la solución del enigma aquí formulado a partir de la literatura, de la que según consta, Clemente era conocedor y comparamos al respecto las anotaciones de Eusebio acerca de las referencias literarias del Alejandro sobre otros teólogos del siglo II, podemos constatar que Eusebio no relata nada que esté en oposición con lo que encontramos en la obra de Clemente<sup>15</sup>.

En esta sede mencionaremos sólo al último de los maestros, destacado en la lista anteriormente citada. Se trata de la *abeja* σικελική, junto a la que Clemente «encuentra la calma». ¿Se le puede identificar? Basándonos en la mención de Panteno en las *Eclogae prophetae* 56,2<sup>16</sup>, transmitidas de forma fragmentaria; y en las anotaciones sobre Panteno en la obra de Eusebio que hacen suponer una relación de maestro-alumno o bien una sucesión en la docencia de Panteno a Clemente<sup>17</sup>, se suele identificar a Panteno con la *abeja* σικελική<sup>18</sup>, es decir con ese maestro que Clemente

Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου Ἰωάννου τε καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων, παῖς παρὰ πατρός ἐκδεχόμενος (ὄλιγοι δὲ οἱ πατράσιν ὁμοιοί), ἦκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικά ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικά κατὰ θησόμενοι σπέρματα.

13. JUST., *dial.* 2,3-6.

14. Cf. A. van den Hoek, «Techniques of quotation in Clemens of Alexandria. A view of ancient literary working methods», *VigChr* 50 (1996) 223-243.

15. Para una explicación más detallada, cf. H. König, «Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!» – Clemens von Alexandrien als Seelsorger: ein wenig beachteter Zugang zu Person und Werk, publicado en 2005: <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2010/2059/2059.htm>, en particular 44-74.

16. ἔνιοι μὲν οὖν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτιθεσθαι, ὡς Ἐρμογένης, σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ, οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν, ὁ Πάνταινος δὲ ἡμῶν ἔλεγεν «ἀορίστον τὴν προφητείαν ἐκφέρειν τὰς λέξεις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον καὶ τῷ ἐνεστώτι ἀντὶ τοῦ μέλλοντος χρησθαι χρόνῳ καὶ πάλιν τῷ ἐνεστώτι ἀντὶ τοῦ παρορηκότος», ὃ καὶ νῦν φαίνεται.

17. Cf. *h.e.* VI,6: Πάνταινον δὲ Κλήμησ διαδεξάμενος, τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατεχρήσεως εἰς ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ καθηγεῖτο, ὡς καὶ τὸν Ὠριγένην τῶν φοιτητῶν γενέσθαι αὐτοῦ. En *h.e.* VI,13,2 Eusebio atestigua que en las *Hypotyposesis* Clemente llama a Panteno su maestro: ... ἐν οἷς ὀνομαστί ὡς διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μνημονεύει ἐκδοχᾶς τε αὐτοῦ γραφῶν καὶ παραδόσεις ἐκτέθειται. La misma información se encuentra ya en *h.e.* V,11,2: ... Ὑποτυπώσεσιν ὡς ἂν διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μέμνηται, τοῦτόν τε αὐτὸν καὶ τῶν Στρωματέων ἐν πρώτῳ συγγράμματι αἰνίττεσθαί μοι δοκεῖ, ὅτε τοὺς ἐμφανεστέρους ἦς κατεῖληφεν ἀποστολικῆς διαδοχῆς ἐπισημνάμενος ταῦτά φησιν.

18. Cf. D. Wyrwa, «Clemens von Alexandrien», *Lexikon der antiken christlichen Litera-*

descubrió en Egipto en último lugar. Aunque hay que apuntar que Eusebio alude a semejante identificación más bien con cautela, cita el texto de CLEM., *str.* I,11,2, por lo que parece que ve en la *abeja* σικελική una alusión a Panteno. Escribe Eusebio:

En sus *Hypotyposesis* menciona (Clemente) a Panteno por su nombre y lo llama su maestro. También en el primer libro de sus *Stromateis* me parece referirse a él, cuando después de nombrar a los más importantes sucesores de los apóstoles por él conocidos explica: «(...) Pero cuando encontré al último —por su influencia era sin embargo el primero— dejé la búsqueda, una vez que lo encontré en Egipto, donde estaba recogido»<sup>19</sup>.

Eusebio omite una parte de *str.* I,11,2 difícil de interpretar, en la que se describen los méritos del alabado maestro:

Era realmente una abeja σικελική que libaba las flores de las praderas de los profetas y los apóstoles y sacaba algo todavía no segado, provechoso para el conocimiento de las almas de los oyentes<sup>20</sup>.

En Egipto, es decir, en la vecindad inmediata, encuentra Clemente un maestro cuyas cualidades describe con un motivo tomado de la literatura bucólica: *la pradera* (λειμών), *las flores* (ἄνθη) y *lo todavía no cosechado* (ἀκῆρατόν τι). En sentido figurado los autores antiguos entienden por flores «pasajes selectos de escritores» y por praderas «antologías». De este modo, se insinúa aquí que tal maestro desarrollaba también una actividad literaria. Por lo que parece, recopiló un florilegio de textos bíblicos (*profetas y apóstoles*), creando así algo completamente nuevo para su público. Y si Clemente denomina ese trabajo ἀκῆρατόν τι, es decir algo no segado, todavía no cosechado, al menos nos da a entender que Panteno, en su opinión, llevó a cabo una obra pionera, sin poder basarse en el trabajo de otros. Si esto es así, la afirmación se correspondería con lo que Eusebio anota sobre Panteno en otros pasajes como *h.e.* V,10,4 y VI,13,2, según los cuales «(Panteno) ha interpretado tesoros orales y escritos de las enseñanzas divinas» y Clemente «habría expuesto en las *Hypotyposesis* interpretaciones de las Escrituras y tradiciones» de Panteno.

*tur*, Freiburg-Basel-Wien 2002, 152: Clemente «schloss sich zuletzt dem von ihm hochverehrten Lehrer Pantainos in Alexandrien an. Von ihm übernahm er, wie Euseb verlässlich berichtet, die Leitung der dortigen Katechetenschule». De modo semejante piensa A. Méhat, «Clemens von Alexandrien», *TRE* 8 (1981) 101: «sizilische Biene, womit sicherlich Pantaenus gemeint ist». Así también O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. 2, Freiburg 1912, Nachdruck Darmstadt 1962, 38.

19. *h.e.* V,11,2: ... Ὑποτυπώσεσιν ὡς ἂν διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μέμνηται, τοῦτόν τε αὐτόν καὶ τῶν Στρωματέων ἐν πρώτῳ συγγράμματι αἰνίττεσθαι μοι δοκεῖ, ὅτε τοὺς ἐμφανεστέρους ἢς κατελήφεν ἀποστολικῆς διαδοχῆς ἐπισημνήμενος ταῦτά φησιν.

20. Σικελική τῷ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκῆρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκρωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς.

Por desgracia, esta obra de Clemente se ha perdido en gran parte, de modo que no podemos verificarlo. No obstante, si leemos a Clemente y a Eusebio conjuntamente, reconocemos en Panteno un erudito que se ocupó de la exégesis de las Sagradas Escrituras, trabajo tradicional en el ámbito científico de Alejandría. Panteno creó literatura de florilegios, una rama literaria muy popular entonces, de la que Clemente hizo uso también en sus escritos. Su empeño en el trabajo parece haber sido considerable, si se interpreta la denominación de *abeja* σικελική de Clemente no como distintivo de origen (topónimo), si no en sentido metafórico como ya encontramos en Platón, Cicerón o Luciano<sup>21</sup>, es decir en el sentido de frondoso y exuberante. La *abeja* σικελική se distingue por su afán recolector y la cosecha resultante de él. Panteno, pues, sería un recolector y exegeta al que Clemente pudo recurrir. No pertenece al grupo de los iliteratos πρῆσβύτεροι, que Clemente menciona en distintos pasajes de su obra<sup>22</sup>, sino que es un precursor de Clemente en la investigación y la enseñanza.

Por fin, nos podemos preguntar si este Panteno alejandrino tiene algo que ver con el otro personaje llamado Panteno conocido en el siglo II. A partir de las fuentes antiguas conocemos sólo dos personas con ese nombre: un Panteno nombrado en una inscripción de Atenas, la cual le relaciona con una biblioteca; y otro, el cual es considerado maestro de Clemente. De este último afirma Felipe de Side (siglo V) que fue ateniense<sup>23</sup>. No obstante, aunque aparezcan paralelismos en cuanto a nombres y lugares, la pregunta acerca de una posible relación entre ambos queda abierta.

Sin embargo, ante la intertextualidad evidente que aparece en la obra de Clemente, hay que preguntarse por la infraestructura cultural que la hizo posible, pues para componer dichos escritos, Clemente necesitaba tener acceso a las bibliotecas que existían en Alejandría. Probablemente nuestro autor no tenía acceso a las famosas bibliotecas del *Museion*, pues en la época romana el acceso a ellas estaba muy limitado y la admisión como socio a esta institución era restrictiva. Pero con seguridad sí tenía acceso a otras bibliotecas de la ciudad<sup>24</sup>. ¿O su lugar de trabajo era incluso una biblioteca en el entorno de la iglesia de Alejandría, como ha considerado Annewies van den Hoek<sup>25</sup>?

21. Cf. PL., *Plt.* 404d; CIC., *Tusc.* 5,35,100; ZEN., 5,94; LUCIAN., *Dem. enc.* 18 y MACR., *Sat.* 7,5,24. Estos dos últimos vivieron en el siglo II d.C. Cf. al respecto A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim 1964, 321.

22. Cf. CLEM., *ecl.* 27,1. Cf. también *ecl.* 11,1; 50,1-3.

23. Cf. A. Pauly y G. Wissowa, *Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaften* Bd. 36,2, 684, donde se indica que la información de Felipe de Side (para la que se remite a A. von Harnack, *Geschichte der Altchristliche Literatur*, I, Leipzig 1958, 294), es improbable si se entiende σικελική como denominación de origen.

24. AMM. 22,16,12 menciona en el siglo IV una biblioteca y un incendio que la destruye.

25. Cf. A. van den Hoek, «The “Catechetical” School», 59-87.

El papel de Panteno en relación con el acceso a los textos no está claro, pero hombres de letras como el ateniense o el alejandrino Panteno pertenecen con seguridad a un ámbito de trabajo en el que tenía lugar un intercambio literario en colegios y círculos filosóficos<sup>26</sup>. Pero basta de especulaciones. Volvamos a las piezas del rompecabezas, que es lo que tenemos realmente entre las manos.

## 2.2. Clemente como maestro

Según el relato de Eusebio (*b.e.* VI,6,1), Clemente fue director y docente en Alejandría. El historiador sólo lo llama presbítero una vez que nuestro autor abandonó la ciudad. Se discute acerca del modo en el que se impartían las clases en Alejandría<sup>27</sup>. ¿Se trataba de una enseñanza libre al modo de los filósofos independientes, como conocemos por ejemplo en el caso de Justino, o se trataba más bien de una escuela vinculada a la iglesia, ya institucionalizada, cuya dirección, como apunta Eusebio, pasaba de un director a otro? ¿Qué se puede deducir de las alusiones de Clemente? ¿Qué *status* se nos presenta?

En primer lugar, Clemente se considera un auténtico gnóstico, es decir, se empeña en ser un filósofo decididamente cristiano. Pues sólo como un verdadero gnóstico, como un intelectual cristiano, puede ejercer su docencia. Son tres los criterios que distinguen al verdadero gnóstico, como apunta el mismo Alejandrino: «en primer lugar, el enfoque científico, en segundo el cumplimiento de los mandamientos y en tercer lugar la formación (κατασκευή) de buenas personas» (*str.* II,46,1)<sup>28</sup>. El trabajo intelectual debe corresponderse con el estilo de vida y a ello debe añadirse una intención didascálica. De acuerdo con esto, también el objetivo de los proyectos literarios es no el éxito en cuanto escritor u orador, sino como él mismo dice: «... ser salvado... y apoyar a los que quieren ser salvados es lo mejor, no engarzar dichos como si fueran joyas» (*str.* I,48,1)<sup>29</sup>.

Como verdadero gnóstico, Clemente entiende su tarea en analogía con la de presbíteros y diáconos en la iglesia y también con la de los ángeles del cielo: como ellos, el gnóstico está también al servicio de Dios (θεραπεία τοῦ θεοῦ). Su tarea consiste igualmente en enmendar y ayudar, o sea, «en presentar a los hombres la visión apropiada para la enmienda,

26. Cf. E. J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley-Los Angeles 2006, 152s.

27. Cf. S. Rubinson, «From School to Patriarchate: Aspects on the Christianisation of Alexandria», en G. Hinge y J. A. Krasilnikoff (eds.), *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot*, Santa Barbara 2010, 144-157, en particular 147s.

28. Τριῶν τοίνυν τούτων ἀντέχεται ὁ ἡμεδαπὸς φιλόσοφος, πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεῦτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς· ἃ δὴ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ.

29. ... σοθῆναι... καὶ συνάρασθαι τοῖς σῶζεσθαι γλιχομένοις βέλιστόν ἐστιν, οὐχὶ συνθεῖναι τὰ λεξείδια καθάπερ τὰ κόσμια.

independientemente de cómo se le haya encomendado la tarea educadora de llevar a los hombres al camino justo» (*str.* VII,3,4)<sup>30</sup>. En la analogía aquí expuesta distingue Clemente entre los presbíteros y diáconos, aquellos que realizan el servicio litúrgico en la iglesia; y el gnóstico, el cual también realiza servicios litúrgicos, pero «independientemente de cómo se le haya encomendado». Si aquí se reflejara la propia experiencia de Clemente, entonces se trataría de un indicio para pensar que él no pertenecía al grupo de clérigos, presbíteros y diáconos, de Alejandría. Esta suposición se confirma con una observación de *str.* VI,106,1, en la que nuestro autor resalta la dignidad apostólica de los que practican los mandamientos del Señor y enseñan el evangelio de manera gnóstica y completa<sup>31</sup>. Y continúa con un tono marcadamente crítico:

Un verdadero presbítero de la iglesia y un auténtico diácono de la voluntad divina es el que actúa y enseña en conformidad con el Señor<sup>32</sup> y no aquél que lo es por imposición de las manos. Y a uno no se le considera justo por ser presbítero, sino porque es justo se le nombra miembro del presbiterio. Y si no se le concede ya en la tierra un puesto de honor, va a ocupar de todas formas uno de los veinticuatro tronos...<sup>33</sup>.

La discrepancia expresada en la distinción que hace Clemente mediante los adjetivos «verdadero» y «auténtico» por un lado; y la expresión «por la imposición de las manos», tematiza la diferencia entre carisma y ministerio, como se puede constatar también en otros teólogos de su época como Orígenes y Tertuliano. Tal discrepancia surge allí donde entran en conflicto factores institucionales con exigencias espirituales.

La actividad docente de Clemente se desarrollaba, según Eusebio, en la catequesis alejandrina (*h.e.* VI,6,1). Scholten<sup>34</sup> ha hecho hincapié en que el término *κατήχησις*, no era un término técnico ni siquiera en tiempos de Orígenes para significar la preparación al bautismo, sino que a menudo significaba enseñanza e instrucción. Esta constatación se ve re-

30. Cf. *str.* VII,3,1-4: **Θεραπεία** τοίνυν τοῦ θεοῦ ἡ συνεχῆς ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς τῷ γνωστικῷ καὶ ἡ περὶ τὸ θεῖον αὐτοῦ κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ἀσχολία. Τῆς γὰρ περὶ τοὺς ἀνθρώπους **θεραπείας** ἡ μὲν **βελτιωτική**, ἡ δὲ **ὕπηρετική**. ἰατρικὴ μὲν σώματος, φιλοσοφία δὲ ψυχῆς βελτιωτικὴ. Γονεῦσι μὲν ἐκ παίδων καὶ ἡγεμόσιν ἐκ τῶν ὑποτεταγμένων ὑπηρετικὴ ὠφέλεια προσγίνεται. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν **βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα**, τὴν **ὕπηρετικὴν δὲ οἱ διάκονοι**. Ταῦτας ἄμφω τὰς **διακονίας** ἀγγελοὶ τε ὑπηρετοῦνται τῷ θεῷ κατὰ τὴν τῶν περιγείων οἰκονομίαν καὶ αὐτὸς ὁ **γνωστικός**, θεῷ μὲν **διακονούμενος**, ἀνθρώποις δὲ **τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν**, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ἢ **τεταγμένους** εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν.

31. Cf. CLEM., *str.* VI,106,1: Ἐξερσιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς, εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφήναι.

32. O sea, el auténtico gnóstico según su definición.

33. CLEM., *str.* VI,106,2-3: Οὗτος **πρεσβύτερός** ἐστὶ τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ **διάκονος** ἀληθῆς τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, **ἐὰν ποιῇ καὶ διδασκῇ τὰ τοῦ κυρίου, οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος** οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος, δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ', ὅτι δίκαιος, ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος· κἂν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς **πρωτοκαθεδρία** μὴ τιμηθῇ, ἐν τοῖς εἰκόσι καὶ τέσσαρσι καθεδεῖται θρόνους τὸν λαὸν κρίνων, ὡς φησὶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης.

34. Cf. C. Scholten, «Die Alexandrinische Katechetenschule», *JAC* 38 (1995) 16-37, aquí 30.

frendada por los escritos del mismo Clemente<sup>35</sup>. Mas, ¿cómo imaginarnos entonces esta enseñanza?

Entre las alusiones que hace el Alejandrino, encontramos un comentario sobre la «dignidad del gnóstico que ha tomado las riendas de la instrucción de los otros, garantizando así de palabra y obra la administración del mayor bien sobre la tierra» (*str.* VII,52,1)<sup>36</sup>. Si se acepta que Clemente refiere aquí su propia experiencia, se puede deducir entonces que se encargó de la dirección docente. Y un poco más adelante, en *str.* VII,53,5 hace una breve referencia a su alumnado:

Él (= ese gnóstico) se entrega voluntariamente por su iglesia y sus alumnos... como ejemplo para aquellos que son capaces de llegar al alto puesto de ser educador amante de Dios y de los hombres, como prueba de la veracidad de sus palabras y manifestación del amor al Señor por las obras<sup>37</sup>.

Y en otro pasaje, *str.* VI,158,1-3, afirma que alumnos son aquellos que sobresalen por su talento natural y son capaces de servir a la mayoría. Estos son los capacitados para guiar y educar<sup>38</sup>.

Resumiendo todas las citas en las que Clemente hace alusiones sobre la enseñanza, se puede deducir que Clemente es un maestro que no pertenece al clero de Alejandría y que su tarea es otra que la de los presbíteros y diáconos. Clemente trabaja como laico para su Iglesia. Sin embargo, en ningún momento tenemos la impresión de que Clemente esté ligado a una autoridad eclesial institucional de Alejandría o dependa de ella. No obstante, no parece haberse atribuido a sí mismo su liderazgo, sino que ha sido encargado de estar a su servicio «independientemente de cómo se le haya encomendado» (*str.* VII,3,4). Por ello, «se entrega voluntariamente por su iglesia» (*str.* VII,53,5), un pensamiento en el que se manifiesta el apego de este intelectual a la misma<sup>39</sup>.

35. Solamente en tres pasajes, *paed.* I,30,2, *str.* V,15,3 y *str.* V,48,8, aparece el término *κατήχησις* o alguno emparentado con él vinculado al tema del bautismo, mientras que en otros veinticuatro lugares se trata de la enseñanza religiosa como un proceso de educación permanente, que alcanza su meta en la perfección como *gnosis* cristiana. El término se encuentra en Clemente menos vinculado al contexto del bautismo que al de la afiliación misionera.

36. CLEM., *str.* VII,52,1: *πλείων δέ τι καὶ μᾶλλον ἐπιτείνει τὸ γνωστικὸν ἀξίωμα ὁ τὴν προστασίαν τῆς τῶν ἐτέρων διδασκαλίας ἀναλαβὼν, τοῦ μεγίστου ἐπὶ γῆς ἀγαθοῦ τὴν οἰκονομίαν λόγῳ τε καὶ ἔργῳ ἀναδεξάμενος, δι' ἧς πρὸς τὸ θεῖον συνάφειάν τε καὶ κοινῶν ἐμμεσιτεύει.*

37. CLEM., *str.* VII,53,5: *οὗτος ἑαυτὸν ἐπιδίδωσιν ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας, ὑπὲρ τῶν γνωρίμων οὓς αὐτὸς «ἐγέννησεν» ἐν πίστει, εἰς ὑπόδειγμα τοῖς διαδέξασθαι τὴν ἄκραν οἰκονομίαν τοῦ φιλανθρώπου καὶ φιλοθέου παιδευτοῦ δυναμένους, εἰς παράστασιν τῆς ἀληθείας τῶν λόγων, εἰς ἐνέργειαν τῆς ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν κύριον.*

38. Cf. CLEM., *str.* VI,158,1-2: *ὁ γοῦν ποιμὴν καὶ τῶν καθ' ἕκαστον κήδετα προβάτων, καὶ μάλιστα τούτοις σύνεστι προσεχεστέρα ἡ ἐπισκοπή, ὅσοι διαπρεπεῖς τὰς φύσεις τε καὶ δυνατοὶ τὰ πλήθη συνωφελεῖν ὑπάρχουσιν. οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ἡγεμονικοὶ καὶ παιδευτικοὶ, δι' ὧν ἡ ἐνέργεια τῆς προνοίας ἀριδῆλως δεικνύται, ὁπνίκα ἂν ἡ διὰ παιδείας ἢ δι' ἀρχῆς τινος καὶ διοικήσεως εὖ ποιεῖν ἐθέλη ἀνθρώπος ὁ θεὸς.*

39. Esto se debe recalcar, en contra del punto de vista que percibe a Clemente más bien conectado vagamente con el cristianismo y con la Iglesia.

Clemente defiende el camino cristiano hacia dentro y hacia fuera y propaga de todas las formas posibles el evangelio, como se desprende de sus tres obras principales. Si consideramos su finalidad primera (*Sitz im Leben*), el *Protréptico* se nos presenta como un texto publicitario, dirigido a personas que ya han pasado la instrucción cristiana básica y que se encuentran ante la decisión de inscribirse de forma vinculante a la preparación para el bautismo. El *Pedagogo* se muestra como un manual que debe hacer posible a catequistas y a nuevos bautizados un estilo de vida cristiano. Los *Stromateis* —los *Tapices*— muestran, en cambio, una doble finalidad: una finalidad didascálica, con la que se dirigen a la organización escolar cercana a la iglesia, en la que el alumnado es conocedor de la teología y la exégesis; y una intención misionera, con la que se dirigen a los habitantes y círculos cultos de Alejandría, introduciéndose de todas las formas posibles y compitiendo con las corrientes filosóficas de moda y las ofertas de salvación. Eduard J. Watts, en su trabajo *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*<sup>40</sup>, ha expuesto de forma convincente para la época de Orígenes los diferentes niveles existentes en los cursos de filosofía en Alejandría, así como los diversos grupos de alumnos y las relaciones específicas maestro-alumno. A su parecer, la doble orientación de la enseñanza cristiana ya en tiempos de Panteno y Clemente es evidente.

El propio Clemente resume su intención fundamental con las palabras: «apoyar a los que quieren ser salvados es lo mejor» (*str.* I,48,1)<sup>41</sup>. Como maestro y como escritor docente, Clemente se dirige a un amplio público, a la población culta de la ciudad, a paganos, judíos y cristianos de toda índole, con los que discute y debate, siempre bajo el lema paulino: «examinad todo, conservad lo bueno» (*1 Thess* 5,21). Clemente se ofrece como interlocutor para los interesados en el cristianismo y para los que ya se encuentran más o menos avanzados en el camino de la fe. Y además es maestro para los que van a ser instruidos como futuros maestros cristianos.

### 3. ¿Qué sabemos sobre la comunidad cristiana de Alejandría?

Habría sido deseable que Clemente nos hubiera dado algún dato concreto acerca de la ciudad en la que actúa, Alejandría. Pero también al respecto nos hemos de conformar con alusiones. Por eso, en lo concerniente a la situación de la ciudad, estamos supeditados al testimonio detallado de Estrabón, *Geographica* 17, siendo conscientes de que el aspecto de la ciudad en el siglo I a.C. no coincide ni mucho menos con el que ofrecería hacia el año 200 d.C. Sin embargo, es razonable pensar que la ciudad no había cambiado en sus fundamentos y que su florecimiento en el próspero siglo II no había decaído.

40. Watts, *City and School*, 152-168.

41. CLEM., *str.* I,48,1: ... συνάρασθαι τοῖς σφύζεσθαι γλιχομένοις βέλτιστόν ἐστιν.

### 3.1. La ciudad

Exponemos a continuación algunos datos básicos sobre Alejandría, reuniendo algunas observaciones de Clemente con diversas piezas del rompecabezas sobre la Alejandría cristiana.

La Alejandría fundada por Alejandro Magno como una *polis* griega había sido concebida según los planos de Dinócrates de Rodas con una excelente infraestructura de abastecimiento. La planta de la ciudad tenía una estructura cuadrangular y estaba dividida en cinco sectores. Su situación geográfica privilegiada le proporcionaba grandes beneficios. Situada en el lado occidental del delta del Nilo, era el centro del tráfico comercial del sur y del este y estaba comunicada con la totalidad del mundo mediterráneo mediante su puerto fluvial en el lago Mareotis y sus puertos en el Mediterráneo. La importancia económica de la ciudad se basaba especialmente en el comercio. Mercancías importantes eran los granos y el vino, la miel, la carne, el pescado y los productos artesanos como papiros, telas, cristal y productos de metal<sup>42</sup>. Los impuestos sobre la importación y la exportación eran la base de la riqueza material de la ciudad.

En estas circunstancias, Alejandría se convirtió, ya muy temprano, en centro cultural y también turístico, gracias también a su famoso faro y sus templos y palacios. Una atracción especial ejercía el *Museion*, tanto por la biblioteca, como por los famosos eruditos que se reunían allí.

Políticamente la ciudad había sido constituida como una *polis* griega autónoma, pero desde la ocupación romana había perdido su independencia. Desde entonces dependía directamente del emperador romano, aunque recuperó una parte de su independencia con el restablecimiento de una bula bajo la dominación de Septimio Severo, en el 200 d.C.<sup>43</sup>.

Se calcula que el número de habitantes en el siglo I a.C. ascendió a un millón o más<sup>44</sup>. En el siglo II d.C. Alejandría era considerada todavía como la ciudad más poblada del mundo romano<sup>45</sup>. La ciudad, que desde el principio tuvo un carácter multiétnico, acogía a macedonios, egipcios, judíos y sirios<sup>46</sup>. Estos grupos, los cuales habitaban los diferentes barrios

42. Cf. C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore-London 1997, 33-44.

43. Desde tiempos de Augusto, Egipto era una provincia romana, subordinada a un prefecto imperial. Para evitar el éxodo desde el granero romano en el Nilo, se controlaba estrictamente el paso de egipcios a Alejandría, lo que originaba tensiones en y alrededor de la ciudad: cf. H. Heinen, «Alexandrien – Weltstadt und Residenz», *Aegyptica Treverensis* 1 (1983) 8; Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 51s.

44. El número se deduce de una declaración de D.S., *Bibl. hist.* 17,52. Él habla de más de trescientos mil habitantes libres en la ciudad alrededor del 40 a.C.

45. D. CHR., *Oratio ad Alexandrinos* XXXII,36 señala, a principios del siglo II d.C., que Alejandría es la ciudad más populosa del mundo romano y dibuja un impresionante cuadro de la potencia económica de la ciudad.

46. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 8s., deduce de un comentario de CLEM., *str.* VI,42,1-2, donde se habla de tres pueblos, el griego, el judío y el cristiano, grupos étnicos claramente separados en las ciudades: «in very few of these cities do we find such a distinctive com-

de la ciudad, competían en su afán por influir en la vida ciudadana<sup>47</sup>. Este era el caso sobre todo de la comunidad judía, que jugó un papel relativamente importante en la historia de Alejandría y que gozaba de un *status* especial. Acomodados judíos alejandrinos luchaban por conseguir el derecho de ciudadanía. Las tensiones resultantes así como las provenientes de las diferencias sociales estallaban esporádicamente de forma violenta, en parte dirigidas contra la ocupación romana, en parte como conflictos étnicos contra los vecinos más cercanos<sup>48</sup>. Los habitantes de Alejandría eran considerados notoriamente rebeldes y violentos.

### 3.2. La iglesia de Alejandría

No sabemos mucho sobre los orígenes de la iglesia de Alejandría. Encontramos una primera mención en *Act* 18,24, donde se menciona al judío Apolo procedente de Alejandría. De él se dice que «era un hombre elocuente y conocedor de las Escrituras, que enseñaba (las cosas) sobre Jesús pero sólo tenía el bautismo de Juan»<sup>49</sup>. Durante mucho tiempo sólo se han encontrado otros testimonios del primer cristianismo alejandrino en los escritos de la gnosis considerada heterodoxa, de manera que W. Bauer<sup>50</sup> supuso que el origen de la Iglesia de Alejandría era heterodoxo y con ello explicaba el silencio de otras fuentes. Esta tesis está en la actualidad rebatida<sup>51</sup>. Las anotaciones de los *Hechos de los Apóstoles*

munal consciousness separating the various groups». Sin embargo, ignora aquí el contexto completamente: Clemente no enfatiza ni mucho menos lo diverso, sino lo común, a saber, que tanto los griegos como los judíos tenían una alianza con un mismo Dios y que de esta alianza surgió una nueva unión y un nuevo pueblo: πρὸς δὲ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγός, ὁ καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἑλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἑλλησι δοξάζεται, παρέστησεν. Δῆλον δὲ κἀνθένδε. ἐκ γούν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς εἰς τὸ ἐν γένος τοῦ σφριζομένου συνάγονται λαοῦ οἱ τὴν πίστιν προσιέμενοι, οὐ χρόνῳ διαιρουμένων τῶν τριῶν λαῶν, ἵνα τις φύσει ὑπολάβοι τριτάτας, διαφοροῖς δὲ παιδευομένων διαθηκῆς τοῦ ἐνὸς κύριου, ὄντας ἐνὸς κυρίου ῥήματι.

47. Cf. A. Jakob, *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionelle du christianisme alexandrin (ii. et iii. siècles)*, Bern 2001, 24-34, sobre la población judía de la ciudad y su *status* político. Cf. H. Heinen, «Alexandrien – Weltstadt und Residenz», 7s. para una visión general, que se apoya en la obra de referencia de P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 3 vol., Oxford 1972.

48. Cf. J., *AJ* 19,5,2 (§ 280-285): carta de Claudio a los alejandrinos del año 41 d.C. Cf. también K. L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996, 87. Asimismo Eusebio informa en *h.e.* IV,1 sobre el levantamiento judío de 115-117 d.C.

49. *Act* 18,24s.: Ἰουδαῖος δὲ τις Ἀπολλῶς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατένησεν εἰς Ἐφεσον, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς. Οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. Para la interpretación del versículo, cf. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, EKK V/2 (Apg 13-28), Benziger-Neukirchen 1986, 159-163.

50. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im frühen Christentum*, Tübingen 1934, <sup>2</sup>1963, 49-64. Este punto de vista es recibido también en el mundo académico reciente: cf. por ejemplo M. Krause, «Das christliche Alexandrien und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten», *Aegyptica Treverensis* 1 (1983) 53-62, en particular 53s.

51. Su tesis sobre el origen heterodoxo de la iglesia alejandrina ha sido rebatida a través del hallazgo de papiros con fragmentos del Nuevo Testamento, ya que estos textos, cuya antigüedad

relacionan con claridad los comienzos del cristianismo en Alejandría con la misión judeocristiana<sup>52</sup>, la cual parte del ámbito judío de la ciudad y que alude a la cultura escrita judeo-helenista existente allí, tal como esta se manifiesta en la obra de Filón de forma ejemplar, pero también en el *Evangelio de los hebreos* y en el *Evangelio de los egipcios*, recibidos en Alejandría<sup>53</sup>. En este contexto, Apolo representa probablemente la transición fluida entre los grupos judíos y judeocristianos de los inicios<sup>54</sup>.

Para otros datos dependemos de Eusebio. Se pueden no atender sus observaciones acerca de los terapeutas, un grupo judío ascético del que habla Filón, cuando en *h.e.* II,17,2 los convierte en «hombres apostólicos que todavía observan de manera judía pura la mayor parte de las tradiciones antiguas», aunque la afirmación se puede entender también como eco de que él conoce las raíces judías del cristianismo alejandrino. Asimismo se puede desconfiar de su lista de obispos en *h.e.* III,21 y *h.e.* IV,1-2,5, aunque hay que considerar que él debe sus conocimientos a Julio Africano, es decir, a un contemporáneo de Clemente, con lo que sus

se ha podido situar a comienzos del siglo II, no muestran ninguna coloración heterodoxa. Por el contrario, la calidad de los textos y el trabajo de revisión que se puede constatar en ellos nos proporcionan huellas de la erudición cristiana en relación con la Escritura, pues dichos trabajos tuvieron que ser realizados por personas debidamente instruidas. Ver al respecto M. Mees, «Die frühe Christengemeinde von Alexandrien und die Theologie des Klemens von Alexandrien», *Lateranum* 50 (1984) 114-126, aquí 115-117. Cuando en la p. 118, Mees atribuye a Apolo una fe poco desarrollada («Halbform des Christenglaubens») y señala que la podría haber recibido también en otros lugares a lo largo de sus viajes, lo que a su vez dejaría a Alejandría en mal lugar, uno se pregunta si las afirmaciones de *Act* 18,24s. son tomadas en serio. Apolo es presentado por Lucas como un instruido escriba judeocristiano de Alejandría, el cual da la impresión de ser misionero independiente, no subordinado a Pablo. Parece que Lucas ha incorporado una unidad tradicional acerca de Apolo en su texto e intenta construir su subordinación a Pablo por medio de una referencia al bautismo de Juan. Cf. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 161.

52. Cf. M. Mees, «Die Frühe Christengemeinde», 118. R. van den Broek, «Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert», en J. van Amersfoort y J. van Oort (eds.), *Juden und Christen in der Antike*, 1990, 101-115, ve entre el judaísmo alejandrino y el cristianismo una continuidad que va más allá de la tradición literaria; y sugiere otro modelo para interpretar el origen del cristianismo alejandrino. Éste surgió alrededor de la sinagoga judía y vino a ser autónomo sólo después de la destrucción de las estructuras judías como consecuencia de la revuelta de 115-117 d.C. Al principio, no como una unidad estructurada bajo la dirección un obispo, sino que se componía más bien de grupos con diferentes formas de organización. El autor enumera aquí «Anhänger jüdenchristlicher, apokalyptischer, streng-asketischer, gnostischer und philosophischer Interpretationen des christlichen Glaubens» (103). Van den Broek intenta defender argumentativamente este modelo por medio de cuatro vías: 1) por medio de los evangelios alejandrinos más antiguos; 2) a partir de paralelismos entre la apocalíptica judía y la cristiana; 3) considerando las estructuras de las comunidades judía y cristiana; y 4) comparando la teología judía con la cristiana.

53. No es este el lugar para discutir si el *Evangelio de los hebreos* y el *Evangelio de los egipcios* surgieron de hecho en Alejandría o en Egipto. Lo decisivo es que Clemente cita ambos, de modo que los dos eran conocidos y utilizados en Alejandría alrededor del año 200. Cf. R. van den Broek, «Juden und Christen», 104.

54. Cf. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 165, n. 3 en referencia a J. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965, 281. En su apariencia sociológica los discípulos de Juan habrían sido difíciles de distinguir de los discípulos de Jesús para observadores externos.

datos alcanzan de un modo más cercano la época en torno al año 200. Es de suponer que Julio Africano tenía también, con su lista, una intención apologética, la cual, en cualquier caso, sólo podía encontrar aceptación entre sus contemporáneos si no contradecía totalmente los hechos reales.

Esto no significa, por supuesto, que ya en tiempos tempranos podamos contar con un episcopado monárquico y unas estructuras comunitarias en Alejandría. Al menos Clemente no nos da motivo para ello. En realidad, nuestro autor está poco interesado en cuestiones de estructura eclesiástica. Es cierto que en ocasiones ofrece algunos datos, pero siempre aparecen de paso, en otros contextos. A partir de ellos no podemos formarnos sino una imagen fragmentaria de la vida de la comunidad de Alejandría.

En sus escritos encontramos términos que se refieren a cargos eclesiásticos y a tareas eclesiásticas institucionalizadas, como también sucede en otras fuentes anteriores, en particular en los primitivos reglamentos comunitarios<sup>55</sup>: Clemente conoce obispos, presbíteros (*q.d.s.* 42,8-9) y diáconos (*str.* III,90,1; VI,107,2); y nombra en la misma lista junto con ellos también a las viudas (*paed.* 97,2). Distingue entre clero (*q.d.s.* 42,2) y laicos (*str.* III,901), habla de imposición de manos (*str.* VI,106,2; *paed.* III,63,1) y de responsables en las comunidades (*paed.* I,37,3; *str.* III,79), de diaconía, *martyria* y eucaristía, a las cuales no denomina explícitamente las «actividades fundamentales de la Iglesia»<sup>56</sup>, pero las menciona tan a menudo y tan extensamente<sup>57</sup> que no podemos negarle que tenga conciencia de ello. Además, Clemente describe el proceso de iniciación eclesiástica, misión, catequesis y bautismo y conoce y aboga por la posibilidad de una segunda penitencia. Conoce formas de devoción comunitaria y particular y es consciente de la diferencia entre parecer y ser devoto<sup>58</sup>.

En todo ello, falta cualquier tipo de normativa institucional y todo tipo de empeño por la sistematicidad<sup>59</sup>. Sinceridad y ambigüedad, que son casi programáticas en sus *Stromateis*<sup>60</sup>, marcan también los términos con los que nuestro autor se refiere a la iglesia de Alejandría y sus ministerios. Así por ejemplo, Clemente refiere el concepto de ἐπισκοπή más

55. Cf. *Did.* 15 y *TradAp* 2.7s.10.

56. Cf. S. Pemsel-Maier, «Seelsorge – Heilssorge – Leibsorge – Menschensorge. Einige Vorbemerkungen zu einem vieldeutigen Begriff», en Id. (ed.), *Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis*, Ostfildern 2001, 18; cf. L. Karrer, «Grundvollzüge christlicher Praxis», *Handbuch der praktischen Theologie* 2 (2000) 390-396.

57. Cf. por ejemplo CLEM., *str.* VII,3,1 para la comprensión de διακονία; CLEM., *str.* IV,74s. para μαρτυρία; CLEM., *str.* V,66s. y VII,43 para εὐχαριστία. Cf. también CLEM., *paed.* 22,2-3.

58. Cf. CLEM., *paed.* III,58,3.

59. Es diferente, sin embargo, en el campo de la ética: la conducción de su audiencia a una vida de acuerdo a los preceptos de la Biblia, su educación orientada a un correspondiente nivel de vida y el acompañamiento a la perfección, son preocupaciones básicas de Clemente y él las expresa de muchas maneras.

60. Cf. König, «Dass du dich retten lässt», 117s.

bien a Dios<sup>61</sup> o al Logos<sup>62</sup> que a los ἐπίσκοποι de las iglesias; πρεσβύτεροι no significa sólo un servicio a la comunidad, sino también los predecesores en la fe, los mayores en edad o los mayores de Israel. Un διάκονος puede ser no sólo un clérigo de la comunidad, sino también un ángel, un gnóstico o el mismo Cristo<sup>63</sup>.

Por último, nos preguntamos en qué lugares se desarrollaba la vida de la comunidad hacia el año 200. En el siglo IV, es decir, en la época en la que el cristianismo se convirtió en religión oficial del Imperio romano, se conoce la existencia de una serie de iglesias en Alejandría<sup>64</sup>, como la iglesia de Baukalis, en la que Arrio desarrolló su labor como presbítero y que se supone que estaba situada en el borde oriental de la ciudad; o la gran iglesia junto al *Kaisareion* (cf. Atanasio, *Historia de los arrianos* 73) o la iglesia de Theonas en el límite occidental de la ciudad. Pero, ¿había ya hacia el año 200 edificios o casas que se empleaban como iglesias?

Algunas observaciones de Clemente se pueden entender de modo que el término «iglesia» ya haya sido empleado por él en sentido local y no sólo como un concepto puramente espiritual. En *paed.* II,96,2 aconseja a sus lectores moderación sexual y les amonesta para que «no celebren durante el día las orgías secretas de la naturaleza y para que al volver por la mañana de la iglesia o del mercado no hagan como el gallo que monta a la gallina por el día, en el tiempo determinado al rezo y a la lectura y a las tareas que se realizan durante el día»<sup>65</sup>. En efecto, la mención simultánea de iglesia y mercado hace suponer que Clemente menciona aquí dos lugares localmente conocidos, es decir que a uno de los edificios lo llama iglesia. Deja abierto, sin embargo, qué idea debemos hacernos de esa iglesia.

Lo mismo es aplicable a la observación de *str.* VII,29,3 en la que Clemente claramente diferencia entre iglesia como edificio y como concepto espiritual:

Mas si el concepto de santuario (ιερόν) es usado con un doble significado, para (denominar a) Dios y para el edificio en su honor, ¿cómo no íbamos a nombrar a la iglesia santificada en honor de Dios y por conocimientos

61. Cf. CLEM., *prot.* VI,72,4: Dios como ἐπίσκοπος de sus propios poderes; CLEM., *str.* II,99,1: ἐπισκοπή de Dios sobre Noe; *str.* III,69,2: el poder de Dios que lo vigila todo (ἡ πανεπίσκοπος τοῦ θεοῦ δύναμις); *str.* VII,15,3: hay personas que sostienen que no existe Dios alguno o que Él no cuida de todo (οὐ φασιν εἶναι θεόν, ἢ ὄντα μὴ εἶναι πανεπίσκοπον).

62. Cf. CLEM., *paed.* I,22,3: Cristo dirige (ἐπισκοπεῖ, se preocupa de, vigila, es *Episkopos*) nuestra Eucaristía; III,101,3: el Logos es maestro y ἐπίσκοπος de todo; CLEM., *str.* IV,107,8: Jesus es, con su voluntad omnipotente, quien vigila nuestros corazones (τὸν κύριον Ἰησοῦν λέγω, τὸν τῷ παντοκρατορικῷ θελήματι ἐπίσκοπον τῆς καρδίας ἡμῶν).

63. Cf. CLEM., *str.* VII,3,2-4.

64. Cf. B. Isele, *Kampf um Kirchen: religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel* (4. Jb.), Münster 2010.

65. Ἄλλ' οἷς γε συγκεχόρευται γῆμαι, τούτοις ἐδέησεν παιδαγωγοῦ, ὡς μὴ μεθ' ἡμέραν τὰ μυστικά τῆς φύσεως ἐκτελεισθαι ὄργια μηδὲ ἐξ ἐκκλησίας, φέρε, ἢ ἀγορᾶς ἤκοντα ἐωθινὸν ἀλεκτρονὸς ὀχευεῖν δίκην, ὀπηνικά εὐχῆς καὶ ἀναγνώσεως καὶ τῶν μεθ' ἡμέραν εὐεργῶν ἔργων ὁ καιρὸς.

exactos, santuario divino?... Yo ahora, no obstante, no nombro el lugar iglesia sino la comunidad de los elegidos. Este templo es más apropiado para acoger la majestad de la dignidad divina<sup>66</sup>.

Si aceptamos las noticias de Clemente, resulta el siguiente cuadro: hacia el año 200 encontramos en Alejandría una comunidad cristiana activa, con un lugar que denominan «iglesia», en la que se realizan ministerios particulares y que distingue entre clero y laicos. Nada indica que la dirección de la comunidad esté en manos de un obispo monárquico. La iglesia de Alejandría, como otras de su época, está todavía dentro del proceso de formación de estructuras institucionales.

En este marco, Clemente es un laico ligado a su iglesia cuyas tareas didascálicas y misioneras están dirigidas hacia dentro y hacia fuera y ello en el ambiente exigente de la capital cultural del mundo de aquella época. Su público son habitantes refinados de la capital que pueden servirse a su gusto de las promesas de felicidad que ofrecen religiones y filosofías. Clemente se enfrenta a esta pugna de competencias con todo su saber y sus capacidades y no teme llevar el mensaje de Jesucristo Salvador en el lenguaje que conoce y agrada a la gente y que corresponde a su nivel cultural.

Como intelectual cristiano, apasionado por su fe, la cual emplea de la mejor forma posible en los discursos con sus vecinos y sus contemporáneos, nos impulsa a nosotros, hombres de hoy, a no permanecer con nuestra teología y nuestra predicación del evangelio en los rincones cómodos de nuestro pensamiento y nuestra lengua convencionales, sino a salir a los ámbitos públicos y a encontrar en ellos nuevas imágenes, nuevas palabras, nuevas melodías de la esperanza que nos anima y nos da alas.

66. *εἰ δὲ τὸ ἱερὸν διχῶς ἐκλαμβάνεται, ὃ τε θεὸς αὐτὸς καὶ τὸ εἰς τιμὴν αὐτοῦ κατασκευάσμα, πῶς οὐ κυρίως τῆν εἰς τιμὴν τοῦ θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἁγίαν γενομένην ἐκκλησίαν ἱερὸν ἂν εἴπομεν θεοῦ τὸ πολλοῦ ἄξιον καὶ οὐ βαναύσῳ κατασκευασμένον τέχνῃ, ἀλλ' οὐδὲ ἀγύρτου χειρὶ δεδαιδαλμένον, βουλῆσει δὲ τοῦ θεοῦ εἰς νεῶν πεποιημένον; Οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ. ἀμείνων ὁ νεῶς οὗτος εἰς παραδοχὴν μεγέθους ἄξιας τοῦ θεοῦ.* Cf. al respecto CLEM., *paed.* III,28,3, donde Clemente describe mordazmente las agitaciones en torno al templo.



DIOS EN SU BONDAD, PATERNIDAD Y MATERNIDAD  
EN CLEMENTE ALEJANDRINO

*Patricio de Navascués Benlloch*

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

1. *Adentrándonos en un bosque umbroso y espeso*

Toca exponer, al menos, en algunos de sus aspectos, la generación divina del Logos por parte del Padre, en la obra de Clemente Alejandrino. Ardua es la tarea fijada, al menos, por tres motivos. En primer lugar —caso común a otros autores cristianos de este período—, encontramos términos utilizados con gran elasticidad, términos utilizados equívocamente: *arche*, *dynamis*, *logos*, *nous*, *pater*, *pneuma*, etcétera, que están muy lejos de significar siempre lo mismo. Algunas veces tanto la dirección de la argumentación como el contexto mismo contribuyen suficientemente a aclarar; otras veces, no.

Después, encontramos que el mismo Clemente, por lo que toca a una de sus obras más vastas —los ocho libros de *Stromateis*—, confiesa la oscuridad pretendida a conciencia, *str.* VII,111,1.3<sup>1</sup>:

Ahora bien, los *Stromateis* en cierto modo se parecen, no a unos jardines bien alineados, a esos en los que se encuentran las plantas en hilera para placer de la vista, sino más bien a un bosque umbroso y espeso en el que están plantados cipreses y plátanos, hiedra y laurel, juntamente con manzanos, olivos e higueras; la planta que da frutos está intencionadamente

1. El texto griego y la versión española de las citas de las obras de Clemente Alejandrino presentes en esta colaboración están tomados, con algunas modificaciones, de la edición preparada por el profesor Marcelo Merino en los distintos volúmenes de *Fuentes Patristicas: El Pedagogo* (eds. M. Merino y E. Redondo, *FuP* 5, Madrid 2009), *Stromata* I, II-III, IV-V, VI-VIII (ed. M. Merino, *FuP* 7, 10, 15, 17, Madrid 1996, 1998, 2003, 2005); *El Protréptico* (ed. M. Merino, *FuP* 21, Madrid 2008); *Extractos de Teódoto, Éclogas proféticas, ¿Qué rico se salva?, Fragmentos* (ed. M. Merino, *FuP* 24, Madrid 2010).

mezclada juntamente con el árbol estéril, por culpa de los que se atreven a substraer y robar los frutos en sazón; pues así mi escritura pretende permanecer oculta... Los *Stromateis* diseminan las doctrinas de manera oculta y no según la Verdad, para que los dispuestos lectores, si los hubiere, sean laboriosos e ingeniosos investigadores. En efecto, muchos y variados son los cebos para la variedad de los peces.

Y, en tercer lugar, si ahora atendemos más en concreto a la persona divina del *Padre*, del Primer Principio de la teología clementina, las anotaciones del Alejandrino no nos sacan de esta atmósfera oscura. Cuenta el libro del Éxodo que en los coloquios que Moisés sostenía con Dios, «el pueblo permanecía a distancia y Moisés» entraba «en la oscuridad (εἰς τὸν γνόφον), donde estaba Dios» (*Ex* 20,21). Comenta Clemente la escena pedisecuamente respecto a Filón y dice en *str.* II,6,1:

Por eso Moisés, persuadido de que Dios nunca podría ser conocido con humana sabiduría, afirma: «Manifiéstate a mí» (*Ex* 33,13), y fue impelido a entrar en la oscuridad (*Ex* 20,21), donde estaba la voz de Dios, o sea, «en los pensamientos impenetrables e informes a propósito del Ser» (PHILO, *Poster.* 5,14); pues Dios no se encuentra en la oscuridad o en un lugar<sup>2</sup>, sino por encima del lugar, del tiempo y de toda propiedad de las cosas que han tenido una generación.

¿Qué solución resta al que, como Clemente, se aventura en esta *zētesis* divina, reconociendo —y en esto son legión en esta época, dentro y fuera de la Iglesia—, con *Timeo* 28c y otros escritos de tradición platónica que es arduo dar con Dios, que Dios es inefable? Leamos *str.* V,71,1-5:

Después de esto [del bautismo] tienen lugar los pequeños misterios, que tienen como finalidad la enseñanza y la preparación de lo que debe seguir; pero los grandes misterios versan acerca de todas las cosas, donde ya no queda nada que aprender, sino contemplar epópticamente y comprender la naturaleza y las realidades. Podremos conseguir el método catártico por la confesión [pública de la fe], y el método epóptico por el análisis progresando hacia la inteligencia primera; por el análisis, partiendo de las cosas que están subordinadas a ese método, abstraemos las cualidades físicas del cuerpo, y eliminamos la extensión en profundidad, luego en anchura, y también en su longitud. El signo que queda es la unidad que tiene una posición, por decirlo de alguna manera, y si de ella quitamos la po-

2. Sobre Dios más allá de todo *lugar* o en Su propio *lugar* inaccesible al hombre, también disertaron muchos otros paganos, judíos y cristianos. Con base en Is 66,1, discurren Filón y Teófilo antes que Clemente Alejandrino, cf. P. de Navascués, «La filiación en Teófilo de Antioquía», en P. de Navascués Benlloch, M. Crespo Losada y A. Sáez Gutiérrez (eds.), *Filiación V. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2014, 311-333, aquí 318. Cf. además, a propósito de la dependencia de Clemente respecto a Filón acerca del *lugar* ocupado por Dios, S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 215. Acerca de las dependencias entre Clemente Alejandrino y Filón en orden a la más alta divinidad, ya se escribió sobradamente, cf. bibliografía en Lilla, *Clement of Alexandria*, 199 n. 6.

sición, se obtiene la intelección de la mónada. Si, pues, quitando todo lo que se encuentra en los cuerpos y en las cosas denominadas incorpóreas, nosotros mismos nos lanzamos hacia la grandeza de Cristo y desde allí avanzamos con santidad hacia el abismo, nos introduciremos de alguna manera en la comprensión del Todopoderoso, conociendo no lo que es, sino lo que no es. No hay que pensar en absoluto en figura, movimiento, reposo, trono, lugar, derecha o izquierda del Padre del universo, aunque todo eso esté escrito. No obstante, el sentido que indica cada una de esas palabras será mostrado abiertamente en el lugar apropiado. La Causa Primera no está en un lugar, sino que está por encima de lugar, tiempo, nombre y comprensión. Por eso también dice Moisés: «Manifiéstate tú mismo a mí» (*Ex* 33,13), insinuando de la forma más clara que Dios no puede ser enseñado ni expresado por los hombres, sino que sólo puede ser conocido gracias a la *Dynamis* que procede de Él. En efecto, por un lado, la *zetesis* es informe e invisible, pero la gracia de la *gnosis* procede de Él mediante el Hijo (οὐκ οὖν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Μωϋσῆς φησιν «ἐμφάνισόν μοι σαυτὸν», ἐναργέστατα αἰνισσόμενος μὴ εἶναι διδασκτὸν πρὸς ἀνθρώπων μηδὲ ῥητὸν τὸν θεόν, ἀλλ' ἢ μόνη τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστὸν. ἡ μὲν γὰρ ζήτησις ἀειδῆς καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ).

Se insinúa una fundamentación trinitaria del razonamiento teológico, en la que no me puedo detener. En línea con otros muchos autores de la época, el *agnostos theos* clementino rompe su silencio merced a una *dynamis* que opera fuera de Dios, si bien procede de Él mismo. A algunos de los que se emplean y dedican por medio de razonamientos, Clemente se les ofrece benévolo en su aprobación, y reconoce que les asiste «una cierta emanación divina» (*prot.* VI,68,3: τῆς ἀπόρρουα θεϊκῆ).

## 2. *¿Trascendencia racional o suprarracional del Primer Principio?*

Interesándonos en la generación divina del Hijo por parte del Padre nos podemos preguntar, antes que nada, por la idea de *Padre* o *Principio* que presenta la obra del Alejandrino. ¿Cuál es la índole de este *Padre*? Ante todo, Clemente subraya Su bondad en *paed.* I,88,2:

Así pues Dios es Bueno a causa de Sí mismo, mientras que es Justo a causa nuestra, y esto lo es por ser Bueno. Lo justo con nosotros se muestra por medio de Su propio Logos de allí desde el principio, razón por la cual llegó a ser Padre. En efecto, antes de llegar a ser Creador, era Dios, era Bueno, y a causa de esto quiso ser Demiurgo y Padre. (Ὡστε ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι' ἑαυτὸν, δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς, καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός. Τὸ δίκαιον δὲ ἡμῖν διὰ τοῦ λόγου ἐνδείκνυται τοῦ ἑαυτοῦ ἐκεῖθεν ἄνωθεν, ὅθεν γέγονεν πατήρ. Πρὶν γὰρ κτίστην γενέσθαι θεὸς ἦν, ἀγαθὸς ἦν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ δημιουργὸς εἶναι καὶ πατήρ ἠθέλησεν).

Por tanto, *Dios* y *Bueno* en sí mismo, antes de llegar a convertirse —precisamente en razón de Su bondad y por nuestra causa— en *Justo*,

*Creador y Padre.* Anterior a cualquier determinación de Su voluntad, era Dios y Bueno, y en virtud de Su querer se convirtió en Demiurgo y Padre. Este rasgo de la intervención del querer del Primer Principio es típicamente cristiano y desconocido por la reflexión pagana<sup>3</sup>; subraya la gratuidad de la creación del cosmos y consecuente generación del Hijo. Y debería equilibrar una posible interpretación filoplatónica del siguiente paso en *paed.* I,9,3:

Así como no hay luz que no alumbré, ni móvil que no mueva, ni amante que no ame, tampoco hay bien que no sea provechoso y que no conduzca a la salvación...

De donde Clemente, gracias a esta nota *bondadosa* de Dios, podría integrar su doctrina acerca del Primer Principio en la reflexión platónica acerca del Bien de *La República*, tal como se interpretaba en época imperial, salvas las debidas incompatibilidades entre, por un lado, el Dios cristiano que *quiso* ser Creador y, por otro, el Demiurgo platónico que se vio urgido *necesariamente* a crear.

Sobre este Dios Bueno, Clemente cargará continuamente, a lo largo de su obra, atributos negativos en línea con la teología medioplatónica de su tiempo: *inengendrado* —atestiguado por Moisés y por los paganos— (cf. *prot.* VI,68,3; XII,120,2; *str.* V,114,4; VI,58,1), *impasible* (cf. p.e. *paed.* I,4,1), *no indigente* (cf. *paed.* III,1,1), *imperecedero* (*prot.* VI,68,3), etcétera<sup>4</sup>. Quizás uno de los pasos más representativos de este procedimiento pagano, compartido en sus modestos resultados por los cristianos, sea el fragmento de la *Predicación de Pedro*, citado por Clemente en *str.* VI,39,2-3:

Sabed, pues, que hay un solo Dios, que creó el principio de todas las cosas, y posee la autoridad de su fin. Él es invisible (*ἀόρατος*), que lo ve todo; incontenible (*ἀχώρητος*), que lo contiene todo, no indigente (*ἀνεπιδεής*), del que todos los seres necesitan y por Él existen, incomprensible (*ἀκατάληπτος*), eterno, incorruptible (*ἀφθαρτος*), increado (*ἀποίητος*), que todo lo ha creado...

Se suele subrayar, con acierto, que muchos de los Padres de la Iglesia de este tiempo, ya sea por influjos de corte medioplatónico<sup>5</sup>, ya por el propio depósito de la revelación judeocristiana, tienden a subrayar la

3. Lo mostró abundantemente a lo largo de sus muchas páginas A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Estudios Valentinianos I/1, Roma 1958.

4. Cf. Lilla, *Clement of Alexandria*, 212-226.

5. Cf. S. Lilla, «Platonismo e i padri», en A. di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* II, Genova-Milano 2008, 4117-4171; F. Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch y M. Aroztegi Esnaola (eds.), *Filiación I. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 55-72.

índole trascendente del Primer Principio<sup>6</sup>. Como se está viendo y ha sido mostrado en más de una ocasión, Clemente no es excepción<sup>7</sup>.

Así, a propósito de lo que ha de considerar el verdadero gnóstico en lo referente a lo inteligible que es lo más antiguo en generación, el principio temporal y sin principio, la primicia de los seres, el Hijo, continúa su escalada Clemente, *str.* VII,2,3:

Desde Él es posible ser aleccionados respecto a la causa trascendente (τὸ ἐπέκεινα αἰτίων), al padre de todos los seres, a lo más antiguo y benéfico de todo (τὸ πρῆσβιστον καὶ πάντων εὐεργητικώτατον), no transmitido con voz, sino al venerado y acatado principalmente con santo temor y en adoración y silencio.

Por encima del principio atemporal del Hijo se remonta hasta la Causa por encima de todo, con una expresión que vincula probablemente el paso con la expresión de Platón, *rep.* 509b y su afirmación del Bien como superior a la *ousia* (cf. ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), excediéndola en *antigüedad* y *potencia* (cf. πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος).

Dios es uno solo, tanto según el pronombre masculino εἷς como conforme al neutro ἓν. No falta, por supuesto, la base escriturística de *Dt* 10,20, cf. *prot.* VIII,80,4: «Escucha, Israel, el Señor es tu Dios, el Señor es uno (κύριος εἷς ἐστι)...». Pero el Alejandrino no esconde los vínculos de esta doctrina con la filosofía pagana. En unión con pitagóricos lo acepta de buen grado (cf. *prot.* VI,72,4), y en oposición a marcionitas y gnósticos Clemente acentúa el Dios Uno, el único que verdaderamente es Dios (*paed.* I,74,1; I,71,2). Se entrevé en sus líneas la tradición de los dos *Unos* (cf. *str.* VI,58,1) que arrancaban de las dos hipótesis del *Parménides* de Platón, en su interpretación característicamente teológica de época imperial, *v.gr.*, *paed.* I,71,1-2:

Dios es uno y está más allá del uno y por encima de la misma mónada (ἐν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μόνάδα). Y por eso el pronombre tú, en sentido deíctico, designa al Dios único realmente existente (τὸν ὄντως μόνον ὄντα), el que fue, el que es y el que será; para los tres tiempos se emplea un solo nombre: El que es...

No hay exactamente contradicción. Encontramos la tensión que se puede advertir en Filón y en otros autores medioplatónicos, donde el Pri-

6. Véase, por ejemplo, para Justino, J. J. Ayán Calvo, «El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino», en P. de Navascués Benlloch, M. Crespo Losada y A. Sáez Gutiérrez (eds.), *Filiación III. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2011, 257-278, aquí 259-264 (con bibliografía); para Teófilo, cf. Navascués, «La filiación en Teófilo de Antioquía», 313-316 (con bibliografía); para Taciano, cf. A. Sáez Gutiérrez, «La filiación en la *Oratio ad Graecos* de Taciano», en P. de Navascués Benlloch, M. Crespo Losada y A. Sáez Gutiérrez (eds.), *Filiación IV. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2012, 171-204, aquí 177-178 (con bibliografía).

7. Cf. el reciente volumen de D. Mrugalski, *Il Dio trascendente. Nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana. Filone e Clemente*, Roma 2013, sobre todo, 179-311 (con bibliografía).

mer Principio parece a veces ser *supranoético* y otras veces, no obstante, parece ser considerado intelecto. Dios es *Uno*, según la primera hipótesis del *Parménides*, o sea, principio absoluto de todos los seres (incluidas las *ideas*); y está por encima del *Uno* y la *Mónada*, según la segunda hipótesis del *Parménides*, a saber, el Uno-Múltiple, que vive haciendo unidad o *mónada* con las *ideas*, y que genera una dualidad indefinida con la materia<sup>8</sup>. Por lo demás, lejos aún del *Uno* plotiniano, Clemente sitúa este Primer Principio en el mismo nivel del *Ser*. Dios es el *verdaderamente existente*.

Este Uno por encima del Uno-Múltiple o *Mónada*, esta Causa por encima de todo y anterior a todo es, en consecuencia, *indemostrable*, no susceptible de ciencia, por exceso. Véase *str.* IV,156,1:

Puesto que Dios es indemostrable, no es objeto de ciencia; por el contrario, el Hijo es sabiduría, ciencia, verdad, y cuanto es inherente a eso, y por ello es susceptible de demostración y de explicación. Por un lado, todas las potencias del Espíritu en su conjunto, convertidas en una única realidad, confluyen en lo mismo, el Hijo; por otro, no hay definición de la noción a propósito de cada una de las potencias del Hijo. (ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὧν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός, ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ, καὶ διὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον. πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἔν τι πράγμα γεγόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό, τὸν υἱόν, ἀπαρέμφοτος δὲ ἐστὶ τῆς περὶ ἐκάστης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας).

El contraste entre Padre e Hijo no puede estar más claro. De índole espiritual —en otros lugares noético, como *Nous* (primero), cf. p.e. *prot.* X,98,4— indeterminada, lleno de infinitas virtualidades, no hay nada que pueda decir con propiedad quién es Dios. De otro modo, esta indecibilidad del Padre se resolverá en el Hijo. El Hijo es la definición del Padre, pero considerado en Su totalidad, no en virtud de cada una de las potencias paternas que en Él se reúnen.

La dualidad de Unos no nos puede hacer pensar que el primero y superior de ellos no pueda albergar ningún tipo de pluralidad. Clemente mismo nos aclara esta idea en otro lugar. Así, en *paed.* I,74,1:

Y, sin embargo, nadie es bueno, sino Su Padre, entonces Su Padre es el mismo, que es una sola cosa, aunque se indique con muchas potencias (ὁ

8. Cf. el comentario *ad hoc* en CLEM, *paed.* (ed. H. I. Marrou, SC 70, Paris 1960 [2008], 236 n. 2); a pesar de lo comentado por el insigne anotador francés del *Pedagogo*, no parece Clemente, sin embargo, tan lejano a las especulaciones de medioplatónicos que se sitúan entre Filón y los neoplatónicos, cf. Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», 65-71. Acerca de la relación entre la interpretación neopitagórica del *Parménides* en el siglo II y Clemente Alejandrino ya se pronunció con acierto J. Whittaker, «Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας», *Vigiliae Christianae* 23 (1969) 91-104, aquí 98-99. A Mrugalski, *Il Dio trascendente*, 203-204, parece esconderse el vínculo de este pasaje con la interpretación de las hipótesis del *Parménides*.

αὐτὸς ἄρα πατὴρ αὐτοῦ, ὁ ἐν ὧν, πολλαῖς μνησόμενος δυνάμεσιν), y esto quería decir lo de que «nadie conoció al Padre» (Mt 11,27), que era Él mismo todo, antes de venir el Hijo, de modo que resulta evidente de verdad que el Dios del universo es solo uno, bueno, justo, demiurgo, Hijo en el Padre (ὡς εἶναι ταῖς ἀληθείαις καταφανὲς τὸ τῶν συμπάντων θεὸν ἕνα μόνον εἶναι ἀγαθόν, δίκαιον, δημιουργόν, υἱὸν ἐν πατρὶ), al cual la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

La soledad y unicidad del Primer Principio no excluye su múltiple virtualidad. Aquí las potencias indicativas del ser divino tienen en común su ordenamiento antimarcionita y antignóstico. No todas tienen la misma jerarquía, tal como se veía antes. Es Dios y Bueno y Uno antes que Justo, Demiurgo y Padre. La curiosa expresión de *Hijo en el Padre* dentro de esta enumeración de *potencias* ha de entenderse, a mi juicio, en el contexto de este Dios caracterizado *ante tempus*, es decir, una vez que ha querido dar curso a la Creación y, como paso primero, ha concebido la misma en Su Logos. De este modo, *antes de venir el Hijo* (πρὶν ἔλθεῖν τὸν υἱόν), Dios es Padre en potencia. El infinitivo aoristo del verbo ἔρχομαι recuerda demasiado el momento de la generación del Logos, de donde, *Hijo en el Padre*, podría entenderse en el estadio caracterizado *ante tempus*, ya concebido y aún no nacido, del Logos paterno.

Ahora bien, al propósito que estamos persiguiendo, me parece decisivo el siguiente pasaje de *str.* V,81,3-82,4, que cito por entero, a pesar de ser extenso, dada su relevancia:

81.3 Y el apóstol Juan (dice): «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios unigénito, que está en el seno del Padre, ése lo ha dado a conocer» (Io 1,18); y llamó seno de Dios a lo invisible e inefable. De ahí que algunos lo han llamado abismo, porque rodea y contiene todo lo que existe, siendo Él inaccesible y sin límite. 4. Efectivamente, este discurso acerca de Dios es el más difícil de tratar. Ya que si es difícil encontrar el principio de cualquier cosa, mucho más difícil es demostrar el primer y más antiguo principio, que es la causa de nacer y del existir de todas las otras cosas. 5. Cómo podría expresarse lo que no tiene género, ni diferencia, ni especie, ni individuo, ni número, ni siquiera accidente, ni a lo que afecta el accidente. No sería correcto llamarle Todo; ya que el todo está ordenado en relación con la magnitud y (Dios) es Padre de todo. Tampoco se puede hablar de partes en Él; pues el Uno es indivisible y por ello también ilimitado, no según la extensión imposible de entender, sino porque no tiene dimensión ni límites y en consecuencia no tiene figura ni nombre. 82.1. Y si lo nombramos alguna vez, no es sino de manera impropia, pues al llamarle Uno, Bien, Inteligencia o el propio Ser, Padre, Dios, Demiurgo o Señor, no lo decimos como quien profiere su nombre, sino que por la dificultad nos servimos de nombres hermosos, para que la mente, sin divagar en otras cosas, se apoye en ellos. 2. Pues cada nombre por sí mismo no es lo significativo de Dios, sino que todos juntos dan a entender la potencia del Omnipotente. Ya que los predicados o se profieren por lo que tienen de propio con las mismas cosas, o por la relación de unas cosas con otras;

pero nada de esto cabe suponer acerca de Dios. 3. Tampoco (Dios) está al alcance de la ciencia demostrativa; ésta consta de elementos anteriores y más conocidos; sin embargo, nada preexiste al Inengendrado. 4. Sólo resta conocer lo Incognoscible con la gracia divina y mediante el Logos que procede de Él; y por eso Lucas en los *Hechos de los apóstoles* recuerda lo que dice Pablo: «Varones atenienses, veo cómo sois en todo sobremanera religiosos. Pues, al pasar y contemplar los objetos de vuestro culto he hallado un altar en el cual está escrito: *al dios desconocido*. Al que sin conocerlo veneráis, es a quien yo os anuncio». (καὶ Ἰωάννης ὁ ἀπόστολος· «θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν ὡποτε· ὁ μονογενὴς θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο», τὸ ἄορατον καὶ ἄρρητον κόλπον ὀνομάσας θεοῦ· βυθὸν <δ> αὐτὸν κεκλήκασιν ἐντεῦθεν τινὲς ὡς ἂν περιειληφῶτα καὶ ἐγκοιλισάμενον τὰ πάντα ἀνεφικτόν τε καὶ ἀπέραντον. ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ θεοῦ λόγος οὕτως ἐστίν. ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἢ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἄπισιν αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένους εἶναι. πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητὸν ὁ μῆτε γένος ἐστὶ μῆτε διαφορὰ μῆτε εἶδος μῆτε ἄτομον μῆτε ἀριθμὸς, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκὸς τι μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι. οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἶποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον καὶ ἐστὶ τῶν ὄλων πατήρ. οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἔν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρασ, καὶ τοῖνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον. κἂν ὀνομάζωμεν αὐτὸ ποτε, οὐ κυρίως καλοῦντες ἦτοι ἔν ἢ τάγαθόν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργόν ἢ κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνομάσι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχη ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδεται τοῦτοις. οὐ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον μηνυτικὸν τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ἀθρώως ἅπαντα ἐνδεικτικά τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως· τὰ γὰρ λεγόμενα ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστίν ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, οὐδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἶόν τε περὶ τοῦ θεοῦ. ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγενήτου οὐδὲν προὔπαρχει. λείπεται δὴ θεῖα χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν, καθὸ καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεῦει τὸν Παῦλον λέγοντα· «ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. περιερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εἶδρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· ἀγνώστῳ θεῷ.» ὃν οὐν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτον ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν»).

Se deslizan nociones acuñadas por la tradición medioplatónica y orquestadas habitualmente según los autores cristianos contemporáneos al Alejandrino de modos diversos, como referirse al Dios supremo como ἄρρητος ο ἀνωνόμαστος<sup>9</sup>. En algunos casos parece innovar, frente a cristianos y paganos, atribuyendo por primera vez un significado positivo al calificativo ἄπειρος aplicado a Dios<sup>10</sup>. Contundentemente afirma Clemente a continuación que el tener nombre equivale a ser engendrado, lo

9. Cf. J. Whittaker, «Ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος», en *Platonismus und Christentum* (FS H. Dörrie), Münster 1983, 303-306, (también en Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Aldershot 1984).

10. Cf. Mrugalski, *Il Dio trascendente*, 205-206.

cual no se atiene al Primer Principio. Todos los nombres que le proporcionemos tienen una finalidad pedagógica. Tampoco se puede concluir ni llegar a Él mediante razonamientos. Clemente mismo realiza su propia crítica. Los diversos nombres, los diversos razonamientos acerca de Dios son útiles aunque no convengan absoluta y plenamente a Dios.

Un detalle que quería poner de relieve. Se dice en un momento: «Cómo podría expresarse lo que no es género, ni diferencia, ni especie, ni individuo, ni número, ni siquiera accidente, ni a lo que el accidente afecta (ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός τι μηδὲ ὃ συμβεβηκέν τι)». ¿Qué está detrás de «a lo que el accidente afecta»? ¿La sustancia o *ousia*? En su intento de depurar las aproximaciones al Primer Principio, ¿no estaría cerca de la afirmación de Eudoro de Alejandría que estimaba el Primer Principio «por encima de la *ousia*<sup>11</sup>»?

En fin, Clemente Alejandrino se debate entre la trascendencia racional, pues más de una vez es presentado Dios como *el ser* (cf. además *str.* II,5,4-5), mientras que otras parece decantarse por una trascendencia que apunta más allá del ser. En este punto, guarda cierta semejanza con la actitud ambivalente de Numeno y otros medioplatónicos, en los que el Primer Principio presenta respecto al ser y a la inteligencia una relación, a veces, de superioridad, y otras, de inclusión<sup>12</sup>.

Resta para salir de esta suspensión, dejarse instruir por la revelación y responder por medio de la fe que conoce y que ama. Clemente pone a Platón de su parte (cf. *str.* V,83-85) para cubrirse las espaldas y no ser tachado probablemente de poco riguroso por parte de quien, sin ser cristiano, pudiera criticarle el abandono de la demostración científica. De este modo concluye en *str.* V,85,1 que:

De donde es necesario creer en Él incluso según Platón, aunque se proclame y se hable sirviéndose del Antiguo y del Nuevo Testamentos, «sin argumentos verosímiles ni demostraciones» (*Timeo* 40e). La diferencia será conocer a Dios *kata periphrasin*, que podríamos traducir como con rodeos, tal como hacen los paganos, o conocerle *kata epignosin*, por ciencia (cf. *str.* VI,39,2).

### 3. La primacía de la Caridad y la especie afectiva de la generación

En los últimos años se viene insistiendo —y, en cierto modo, se ha recuperado una intuición más antigua— en que para hacer justicia al pen-

11. Cf. EUDORUS *apud* Simplicius, *In Phys.* 181,10, ed. Diels (= fr. 3 Mazzarelli).

12. Cf. Whittaker, «Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας»; E. F. Osborn, «Clément, Plotin et l'Un», en *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris 1987, 173-189; Id., «The Christian God and the Platonic One», en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XX*, Leuven 1989, 119-131, aquí 123-125; F. Ferrari, «La trascendencia racional: il principio secondo Plutarco», en F. Calabi (ed.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, Pisa 2002, 77-91; Id., «La filiación en la teología medioplatónica», 68.

samiento de Clemente es menester considerar que sus últimas obras no pueden ser estudiadas como apéndices o corolarios que adornan la columna vertebral de *Protréptico – Pedagogo – Stromateis*<sup>13</sup>. Se recuerda cómo la última parte de la obra de Clemente habría de ofrecer el paralelo entre religiones místicas de la *epopteia* o contemplación suprarracional de los misterios, en virtud de la iniciación lograda.

No nos sorprenderá excesivamente, entonces, que la imagen más genuina y característica del misterio cristiano no haya aparecido explícitamente en las páginas de *prot.*, *paed.* y *str.* Me refiero a la imagen de la generación por caridad, por *agape*. Tema central en alguno de los fragmentos que nos han llegado de la obra perdida de las *Hypotyposesis*, en comentario, no por casualidad precisamente, a la *Primera Carta de san Juan* (cf. *Fragmento 24c*).

Eco también de esta enseñanza clementina más reservada parece ser la obra (probablemente, homilía) conocida como *Quis dives salvetur?*, compuesta con seguridad después de haber realizado buena parte de los *Stromateis*<sup>14</sup>. También se ha puesto de relieve a propósito de *Quis dives salvetur?* —obra que, como es sabido, ofrece una interpretación de la perícopa del joven rico según el *Evangelio según Marcos*— que, lejos de lo que podría pensarse a primera vista, esta obrita de Clemente no se limita a impartir consejos de moral social, sino que se adentra en una explicación misteriosa de la llana letra del evangelio marcosiano<sup>15</sup>. Leamos el paso de *q.d.s.* 37,1-3:

1. Contempla los misterios de la caridad, y entonces observarás como iniciado el seno del Padre, al Cual sólo el Unigénito Dios relató. 2. Y además Dios mismo es Caridad y a causa de la caridad por nosotros se afeminó. Y lo inefable Suyo es padre, mientras que lo compasivo a causa de nosotros se hizo madre. El padre, una vez que [nos] amó, se afeminó, y un gran signo de esto es Aquél al que Él mismo engendró procedente de Sí mismo, y el fruto dado a luz a raíz de la caridad es caridad. 3. A causa de esto también Éste [fruto] descendió, a causa de esto se revistió de hombre, a causa de esto sufrió voluntariamente lo propio del hombre, a fin de que midiera a cambio de Su propia potencia a aquéllos a los que amó, midiéndose conforme a nuestra debilidad. (Θεῶ τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια, καὶ τότε ἐποπτεύσεις τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ὃν ὁ μονογενὴς θεὸς μόνος ἐξηγήσατο. Ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη καὶ δι' ἀγάπην ἡμῖν ἐθελύθη. Καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθεὲς γέγονε μήτηρ. Ἀγαπήσας ὁ πατήρ ἐθελύθη, καὶ τούτου μέγα σημεῖον ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ· καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπης. Διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς κατέλθε, διὰ τοῦτο ἄνθρωπον

13. Cf. B. G. Bucur, «The Other Clement of Alexandria: Cosmic Hierarchy and Interiorized Apocalypticism», *Vigiliae Christianae* 60 (2006) 251-268; Id., «The Place of the Hypotyposes in the Clementine Corpus: An Apology for “The Other Clement of Alexandria”», *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009) 313-335.

14. Cf. CLEM, *q.d.s.* (int. tr. nt. C. Nardi y P. Descourtieux, SC 537, Paris 2011, 15).

15. Cf. A. Le Boulluec, «La lettre sur l'“Évangile secret” de Marc et le *Quis dives salvetur?* de Clément d'Alexandrie», *Apocrypha* 7 (1996) 27-41, aquí, sobre todo, 35-41.

ἐνέδω, διὰ τοῦτο τὰ ἀνθρώπων ἐκὼν ἔπαθεν, ἵνα πρὸς τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν οὓς ἡγάπησε μετρηθεῖς ἡμᾶς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἀντιμετρήσῃ).

De entrada se pone de relieve el uso del término *mysterion* en plural, con clara alusión a todo el mundo de los cultos de Eleusis y otros. A Clemente le gustaba presentar la fe cristiana con cierto paralelismo a lo sucedido en las religiones místicas. Así, puede decir en *prot.* XII,119:

Ven, demente, no apoyándote en el tirso, no ciñéndote una corona de yedra, arroja la mitra, arroja la piel de cervato. Te mostraré al Logos y los misterios del Logos, contándotelo a tu modo. (Ἔκε, ὃ παραπλήξ, μὴ θύρσω σκηριπτόμενος, μὴ κιτῶ ἀναδούμενος, ῥίψον τὴν μίτραν, ῥίψον τὴν νεβρίδα, σωφρόνησον· δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα).

Con el imaginario de las bacanales<sup>16</sup>, Clemente invita a dejarse instruir por aquello que es verdadero, abandonar todas las historias criminales, inmorales y perversas, abandonar toda la ficción y toda la idolatría que comportaban todas las celebraciones místicas para pasar —en *prot.* XII,120,1-2— a:

¡Oh misterios verdaderamente santos! ¡Oh luz purísima! Con la antorcha que llevo puedo contemplar en epopteia los cielos y a Dios, llego a ser santo iniciado, y el Señor hace de hierofante, y mientras lo ilumina sella al iniciado, y a quien ha creído lo confía al Padre para que sea guardado por siempre. ¡Éstas son las fiestas báquicas de mis misterios! Si quieres, inicia-te también tú, y participarás en el coro de los ángeles...

Nótese, apenas comienza el paso de *q.d.s.* 37,1, que no se hace esperar el contraste entre unos misterios —los paganos— y otros —los cristianos—. A los misterios de amputaciones, asesinatos, incestos, etcétera, se oponen los «misterios de la Caridad». Pero la verdadera clave del uso del término *μυστήρια* en *q.d.s.* 37,1 —tal como ha sido mostrado ya<sup>17</sup>—, ha de buscarse más bien en la tradición judeohelenística alejandrina, en la tradición filosófica medioplatónica, en los círculos gnósticos, ambientes todos con los que Clemente demuestra tener cierta familiaridad y con los que comparte la presentación esotérica —*misteriosa*— de la más alta *gnosis*<sup>18</sup>. Llegamos, pues, a la cima de la revelación y no necesariamente por medio de complicados razonamientos. Es la fe quien nos conduce hasta las oscuridades del misterio divino y nos mueve a llamar a la «puerta racional del Logos» (cf. *prot.* I,10,2-3). Escucharán sólo los que tienen permiso para entrar.

16. Véase M. Herrero de Jáuregui, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid 2007, 231-245.

17. Cf. Lilla, *Clement of Alexandria*, 146-158.

18. En ámbito antropológico, el progreso de la *pistis* a la *gnosis* culmina en una relación de *caridad*, cf. CLEM, *ecl.* 19 (ed. C. Nardi, *Biblioteca Patristica* 4, Firenze 1985, 54).

Pero, ¿de dónde procede un paso de este nivel teológico en una obra que se presenta como exégesis al episodio del joven rico? Clemente lo trae muy bien a colación. Antes de *q.d.s.* 37,1, y después de haber explicado en qué podían consistir las riquezas (tratando de no contentarse sólo con la que él consideraba una explicación banal y literal, y después de haber considerado el peligroso y grave estado del que se encuentra solicitado en el alma por sus desórdenes y sus pasiones, incapaz de atender a las promesas que le vienen de Dios), había dicho Clemente en *q.d.s.* 27,3-5:

Así, pues, preguntado el Maestro sobre cuál es el más grande de los mandamientos, dice: «Amarás al Señor Dios tuyo con toda tu alma y con toda tu fuerza» (*Mc* 12,30); ningún mandamiento es más grande que ése, y con mucha razón. En efecto, se refiere a lo que es lo primero y más grande, a Dios mismo, Padre nuestro, por quien han nacido y existen todas las cosas y a quien retorna de nuevo todo lo que se salva. Por tanto, amados como hemos sido primero por Él (*ὕπὸ τοῦτου τοίνυν προαγαπηθέντας*) y puestos por Él en la existencia, no sería honroso tener nada por más venerable y estimado, correspondiendo con esa sola pequeña gracia a tan grandes beneficios, pues no tenemos ninguna otra cosa en absoluto que dar a cambio a Dios que no le falta nada y es perfecto; pero amando así al Padre alcanzamos la inmortalidad para la propia fuerza y poder. De manera que cuanto más ama uno a Dios, tanto más se introduce en la intimidad de Dios.

La obra prosigue *in crescendo* presentando a aquellos cristianos que entran en la dinámica de la caridad y —justo antes de nuestro paso— dice en *q.d.s.* 36,1-3:

Así pues, todos los creyentes son buenos, magníficos y dignos del nombre que se ciñen como una diadema. Sin embargo, hay ya algunos entre los elegidos que son más elegidos y tanto más cuanto menos insignes; en cierta manera, varando su propia nave fuera de la agitación del mundo y haciéndose a la mar con seguridad, no quieren parecer santos, y si alguien se lo llama, se avergüenzan, esconden en lo profundo del espíritu los misterios inefables y desprecian que su nobleza sea vista en el mundo; a éstos les llama el Logos *luz del mundo* y *sal de la tierra*. Ésta es la semilla, imagen y semejanza de Dios, y su hijo legítimo y heredero, que es enviado a la tierra como a una hospedería extraña por el gran desigño y afinidad con el Padre. Por eso fue hecho todo lo visible y lo invisible del mundo; unas cosas para servicio de él, otras para su ejercicio, y otras para su instrucción; y todas las cosas, mientras la semilla permanezca aquí, están en cohesión, mas una vez reunida todo se disolverá rápidamente. En efecto, ¿qué hay que hacer aún? Contempla los misterios de la caridad...

Después de haber servido, de haberse ejercitado y haber aprendido, después de haberse batido en el dominio ético, el cristiano ha de aspirar a contemplar lo más profundo que acerca del Padre le ha revelado el

Hijo. De ahí la inmediata alusión en *q.d.s.* 37,1 a *Io* 1,18 y al Unigénito. Estamos en el dominio de la perfecta compenetración entre lo inefable del Padre y la comprensión que de ello hace el Unigénito. En sintonía con otros autores ortodoxos y heterodoxos, la referencia al Unigénito (como sustantivo) es imprescindible en este momento. Únicamente (μόνος) Él, en virtud de Unigénito (*Μονογενής*) es capaz de narrar los misterios de la Caridad paterna. Eso lo puede hacer en virtud de su inmanencia en el seno paterno. Ahí es a donde llega el cristiano por la iniciación, por vía de *εποπτεία*. Ahí vive el Unigénito desde su concepción, ahí vive como «puerta racional». Dice Clemente en *prot.* I,10,3:

Sé bien que el que abre una puerta, cerrada hasta ahora, a continuación revela las cosas que hay dentro y muestra las que ni siquiera era posible conocer antes, excepto las enviadas por medio de Cristo, únicamente a través del cual se contempla a Dios (δι' οὗ μόνου θεὸς ἐποπτεύεται).

Al que entra a conocer esta caridad y vive unido a ella, nada le podrá separar de Dios, y se convierte en el mártir de la caridad, en el verdadero gnóstico, entregando su vida como el Señor lo hizo<sup>19</sup>. De esta caridad, capaz de mantener siempre unidos a los cristianos con Dios, ha de dar testimonio el verdadero gnóstico. De ahí la importancia de la revelación.

La Caridad se muestra en la obra de Clemente como el factor verdaderamente desencadenante de todo el curso de la historia, como el elemento que hizo desarrollarse el misterio del Padre y el Hijo en Su amor por los hombres, como el culto al que está llamado el cristiano (cf. *str.* VII,2,1), como la causa que explica la persona del Hijo y trasciende toda ciencia<sup>20</sup>. Dice Clemente en *str.* VII,68,1:

Así, pues, la causa de todo esto [de cómo los cristianos van siendo conducidos a Dios], la más santa y soberana que cualquier ciencia es la caridad. En efecto, mediante el cuidado religioso del Ser supremo y más excelente, que es caracterizado por la unidad, el gnóstico se convierte a la vez en amigo e hijo...

El seno paterno se convierte en la obra de Clemente en una especie de *sacramento* de la inefabilidad del Padre. Allí se conserva lo ἄρρητον del Padre (cf. *str.* V,81,3; V,79,1; II,5,4).

Y siguiendo de cerca la carta de san Juan (cf. *1 Io* 4,8.16) Clemente afirma que Dios mismo es Caridad. Coincide con el contenido de Su

19. Cf. CLEM, *str.* IV,75,1-4 (ed. M. Merino, *FuP* 15, Madrid 2003, 156).

20. Se echa de menos alguna mención a la caridad como la más exacta dimensión de la fase epóptica en Clemente en la excelente monografía de Lilla, *Clement of Alexandria*, 163-169. Véase, en cambio, el papel determinante que la caridad desempeña en la teología clementina a juicio de A. Méhat, «Θεὸς Ἀγάπη. Une hypothèse sur l'objet de la gnose orthodoxe», en F. L. Cross (ed.), *Studia Patristica IX. TU 94*, Berlin 1966, 82-86, y, últimamente, en E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, 147-149.

seno, no sólo el Padre contiene misterios de caridad, sino que Él mismo es caridad, y por aquello mismo por lo que resulta inefable, por Su caridad infinita e imparticipada, propia del Primer Principio, por eso mismo se abre voluntariamente hacia fuera, afeminándose, haciéndose madre. La Caridad vuelta hacia Él le convierte en Padre inefable; vuelta hacia los hombres en Madre compasiva.

La imagen puede resultar audaz y hasta altisonante en determinados ámbitos. Y, sin embargo, era bastante tradicional<sup>21</sup>. Cada uno lo diseñaba a su modo, con mayor o menor recreación. Ciertamente, Clemente, que ha criticado las tendencias licenciosas de las bacanales y orgías que, bajo pretexto de la iniciación, se daban, no pretende ahora dramatizar un matrimonio mítico en el interior del Uno inefable, pero de alguna manera tenían que explicar el tránsito de uno a dos, y esta aparición de la virtualidad femenina, siempre asociada al progreso y a la multiplicación, que no rompía la esencia paterna era un recurso habitual entre gnósticos, ortodoxos y otros ámbitos cercanos.

De hecho, en algunos pasajes de sus obras, Clemente no tiene escrúpulos en asociar la ternura, propia de una madre, al Padre, como en *prot.* I,94,1; IX,82,2, o los combina, como en *prot.* X,91,2-3:

Al ver esto, ¿todavía permanecéis ciegos y no alzáis la vista hacia el Dueño de todo y Señor del universo? ¿Acaso no vais a refugiaros en la misericordia que viene de los cielos (ἐπι τὸν ἔλεον τὸν ἐξ οὐρανῶν), escapando de las cárceles de aquí abajo? Ciertamente Dios, por su gran amor al hombre, se detiene ante el hombre (Ὁ γὰρ θεὸς ἐκ πολλῆς τῆς φιλανθρωπίας ἀντέχεται τοῦ ἀνθρώπου), al igual que la madre de un polluelo sobrevuela por encima del recién nacido que se ha caído del nido; y también cuando una serpiente está dispuesta a comer al recién nacido, «la madre revolotea alrededor, deplorando a los amados hijos» (HOM., *Il.*, II,315). También Dios Padre busca a su criatura, cura la caída, persigue a la serpiente y recoge de nuevo al recién nacido, animándole a volar hasta el nido.

Volviendo a *q.d.s.* 37,1-3, el lado maternal de Dios representa la fecundidad de su esencia espiritual. No se puede desdoblar como si fuera una trinidad. Es espíritu, en cuanto esencia paterna, aún distante de convertirse en persona. En el gnóstico Teódoto leemos un pasaje muy semejante que, sin embargo, está estructurado en torno a la especie noética. En lugar de la *compasión* por *caridad*, encontramos la *compasión* por *comprensión* (cf. καταλαμβάνω), la *compasión* producida por el deseo de darse a conocer de parte del Incognoscible<sup>22</sup>. En Clemente domina la es-

21. No voy a insistir en lo que, acerca de la noción cuasimatrimonial de Dios *Padre-Madre* que da lugar al *Hijo*, ya expuso A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca 1988, 57-75, que ilumina y profundiza las líneas siguientes de esta contribución.

22. Cf. CLEM., *exc. Thdot.* 29-31 (ed. M. Merino, *FuP* 24, Madrid 2010, 112-113, con bibliografía); véase A. J. Festugière, «Notes sur les Extraits de Theodote de Clément d'Alexandrie et sur les Fragments de Valentin», *Vigiliae Christianae* 3 (1949) 193-207, aquí 198.

pecie afectiva en este caso como razón última de la paternidad de Dios (en armonía con Ireneo), despegándose sensiblemente de las especulaciones de corte más medioplatónico, mientras que guarda notables paralelos con otros pasajes de los gnósticos<sup>23</sup>. En otros casos, el Alejandrino se había decantado por dejar al margen la *caridad* y presentar la generación del Hijo en función de la *ciencia*<sup>24</sup>.

Interviene un elemento de procedencia estoica que había sido asimilado (y, en cierto modo, superado) por los gnósticos<sup>25</sup> para explicar toda la historia del mito: la *sympatheia*<sup>26</sup>. Lo *compasivo*, lo *simpatético* hacia nosotros le hizo *madre*<sup>27</sup>. Con la célebre pasión de Sophia, los gnósticos querían dar a entender algo más que un pecado ahistórico y mítico, desencadenante de todo el sucederse de elementos espirituales, psíquicos e hílcos. La teoría estoica estaba debidamente filtrada por los teólogos gnósticos para su posible aplicación al mundo espiritual.

Leemos y aprendemos en CLEM., *exc. Thdot.* 30: «la compasión es la pasión de uno a causa de otro». Aquél que nunca es débil, según Clemente, el Uno, se abrió a una historia de debilidad y de pasibilidad en sus criaturas amadas. Lo compasivo actuó a modo de matriz, donde el Padre depositó Su voluntad de crear a los hombres. El carácter impasible del Primer principio no es obstáculo para la pasión de la caridad. Así en gnósticos, en Clemente, en Orígenes más tarde. El que es impasible en sí mismo, se muestra lleno de pasión, de la pasión de la caridad, vuelto hacia los hombres, a fin de que estos lleguen un día a gozar de su impasibilidad y de su caridad. Véase, por ejemplo, *paed.* I,74,4:

Incluso la apasionada cólera de Dios (ἀλλὰ καὶ τὸ ἐμπαθὲς τῆς ὀργῆς) —si es que se puede llamar con verdad cólera a la reprobación que nos hace— es una manifestación de su amor al hombre, pues Dios ha condescendido en compartir las pasiones por el hombre (φιλόανθρωπόν ἐστιν πάθη καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον), a causa del cual también el Logos de Dios se ha hecho hombre.

23. Cf. Orbe, *Hacia la primera teología*, 324-332; en concreto 325: «El Amor no sólo justifica la Encarnación y la creación del mundo, sino la generación misma del Verbo, que como fruto del Amor divino al hombre es *Hijo del Amor*». Nótese, por lo demás, que Orbe insinúa aquí que en Clemente pudiera estar presente como trasfondo el versículo de Col 1,13 (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ), que tanta importancia habría de tener en el alejandrino Orígenes.

24. Cf. *str.* VI,146,1, y el comentario que le dedica Orbe, *Hacia la primera teología*, 325-326.

25. Cf., por ejemplo, *Evangelio de la Verdad* 23,33.

26. En las líneas dedicadas a Clemente de M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, 410-412, no hay rastro de esta noción de *sympatheia* dentro del misterio de Dios y, posteriormente, entre Dios y los hombres.

27. Cf. A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, Roma 1966, 82-84; 199-205. En la página 201 se lee: «Para que haya simpatía basta que haya pasión en uno cualquiera de los simpatizantes: sea anímica o corpórea, dentro de la persona o fuera de ella».

Con esta perspectiva el Hijo encarnado se convierte —en el escenario donde lo impasible y lo pasible se unen— en el Uno múltiple, a fin de reunir a todos los hombres al final (cf. *str.* VII,7,5). Dice así *paed.* I,62,2:

Por eso, el profeta con la mayor confianza filial, le hace esta súplica: «Acuérdate de nosotros, porque somos polvo» (*Ps* 102,14); es decir, compadécete de nosotros (συμπάθησον ἡμῶν), porque habiendo sufrido tú mismo, has experimentado la debilidad de la carne (ὅτι τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς αὐτοπαθῶς ἐπίειρασας). Sí; el Señor, nuestro Pedagogo, es sumamente bueno e irreprochable, porque en su extremado amor por cada uno de los hombres ha compartido los sufrimientos de cada uno (τῆ ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας συμπαθήσας φύσει).

La Caridad que manifiesta el Hijo encarnado a los hombres, es Caridad procedente de la inefable Caridad, es Caridad medida de la Caridad sin medida del Padre; el Hijo de la Caridad mide la Caridad inefable del Padre para poder comunicarla a los hombres con la esperanza de que lleguen a amar al Padre como ellos son amados por Él. Ése es el mártir gnóstico, ese es el hijo perfecto, pero entra ya dentro de las competencias de los próximos días.

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

*Patricio de Navascués Benlloch*

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

### 1. *Introducción*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Historia de la cuestión

### 2.1. Theodor Zahn

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

### 2.2. Robert Pierce Casey

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 2.3. Adolf Knauber

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

10. Casey, «Clement», 47.

11. Casey, «Clement», 47.

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

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

#### 2.4. Salvatore Lilla

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

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

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

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

## 2.5. Carsten Colpe y Raoul Mortley

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

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

## 2.6. Eric Osborn

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2.7. Christoph Markschies

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

19. Osborn, «Clement», 77.

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

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

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

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

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

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

## 2.8. Mark J. Edwards

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

22. Marschies, «Die wunderliche Mär von zwei Logoi», 217-218.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Conclusión

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

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

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

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

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

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

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

## ALGUNOS ASPECTOS DEL HIJO COMO MEDIADOR EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

*Andrés Sáez Gutiérrez*

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

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

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

Como es sabido la generación eterna del Hijo se vislumbra independiente de la creación y de la historia de la salvación a partir de Alejandro de Alejandría y aparece afirmada con mayor claridad en Atanasio ya en el siglo IV<sup>1</sup>. Anteriormente no fue así. Es más, dejando a un lado a Orígenes, para quien la generación y el consiguiente vínculo con la creación inteligible son eternos, los autores prenicenos anteriores a él en los que

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

la cuestión se deja entrever parecen haber considerado la generación del Hijo ciertamente preexistente, pero no *ab aeterno*, sino *ante tempus*; y haberla vinculado estrictamente con su vocación económica. Pensamos que esta concepción, presente a nuestro juicio en autores como Justino, Tolomeo, Tertuliano e Hipólito, se encuentra atestiguada también en el alejandrino Clemente y constituye un punto común a las principales corrientes teológicas del cristianismo preniceno al menos hasta Orígenes<sup>2</sup>. Conscientes de que se trata, en lo que concierne tanto a Clemente como a otros autores del mismo período, de una *quaestio disputata*<sup>3</sup>, examinaremos principalmente en esta ocasión algunos pasajes del Alejandrino en los que parece reflejarse la generación *ante tempus* del Logos<sup>4</sup>.

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

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

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

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

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

cias. Y esto es lo que significa la afirmación «nadie ha conocido al Padre» (Mt 11,27), siendo Él mismo todo antes de que viniera su Hijo (πάντα αὐτὸν ὄντα, πρὶν ἐλθεῖν τὸν υἱόν). Es, pues, evidente, con toda verdad que el Dios del universo es sólo uno, bueno, justo, creador, Hijo en el Padre, a quien sea la gloria por los siglos. Amén<sup>5</sup>.

El pasaje, al igual que los números adyacentes, muestra la preocupación de Clemente por no multiplicar dioses frente a marcionitas y gnósticos. No hay un Dios Bueno y un Dios Creador justo. Hay un único Padre del cual se predicaban tanto la bondad como la justicia y cualesquiera otros atributos. En este caso, Clemente razona —si se nos permite hablar así— elevándose hasta el Primer Principio, de quien afirma que lo era todo antes de que viniera el Hijo (πάντα αὐτὸν ὄντα, πρὶν ἐλθεῖν τὸν υἱόν). Así Clemente distingue dos estados, uno anterior a que viniera el Hijo, en referencia a su generación, y otro posterior a la misma, a la vez que muestra que dicho proceso no supone la multiplicación de dioses, sino el inicio de la economía, es decir, la posibilidad de revelar por medio de muchas potencias a Aquel que nadie ha conocido, tal como Clemente explica recurriendo a una parte de Mt 11,27 («nadie ha conocido al Padre»), activando lo que en Dios se encontraba de modo meramente virtual<sup>6</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

Así pues, Dios es, por un lado, bueno en sí mismo; por otro, justo ahora por nosotros; y esto, porque es bueno (*ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι' ἑαυτὸν, δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς, καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός*). Lo justo se nos muestra por medio de su propio Logos desde entonces, desde el principio, desde que es Padre (*Τὸ δίκαιον δὲ ἡμῖν διὰ τοῦ λόγου ἐνδείκνυται τοῦ ἑαυτοῦ ἐκεῖθεν ἄνωθεν, ὄθην γέγονεν πατήρ*). Pues antes de que viniese a ser Creador era Dios, era bueno y por esto quiso ser Creador y Padre (*Πρὶν γὰρ κτίστην γενέσθαι θεὸς ἦν, ἀγαθὸς ἦν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ δημιουργὸς εἶναι καὶ πατήρ ἠθέλησεν*). Y el carácter de aquel amor vino a ser y es el principio de la justicia, lo mismo cuando hace brillar su sol que cuando envía a su Hijo. Y ante todo Este anunció la buena justicia procedente del cielo cuando dice: «Nadie ha conocido al Hijo sino el Padre; nadie (ha conocido) al Padre sino el Hijo» (*Mt 11,27*). Este mutuo e igual conocimiento es un símbolo de la justicia original (*Αὕτη ἡ ἀντιταλαντεύουσα γνώσις ἐπ' ἴσης δικαιοσύνης ἀρχαίας σύμβολον*). Después la justicia bajó a los hombres, en la letra y en la carne, es decir, por la Ley y por el Logos, para constreñir a la humanidad a conversión saludable, porque esa justicia era buena<sup>10</sup>.

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

Ahora bien, ya en nuestro pasaje, Clemente realiza una distinción al hablar de los atributos de la bondad y de la justicia divinas. Mientras que la bondad parece lo más original de Dios<sup>11</sup>, de modo que es bueno a causa de sí mismo (*ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι' ἑαυτὸν*), es justo en relación con nosotros, por causa nuestra (*δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς*). Bondad y justicia se relacionan de modo que aquella es la condición de posibilidad de esta, de modo que la justicia es una manifestación de la bondad original de Dios (*καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός*).

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

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

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

Aunque aquí no se dice explícitamente a qué se refiere la paternidad de Dios, todo indica que se refiere a la del Hijo generado. Primero porque acaba de declarar que lo justo de Dios se muestra por medio del Logos desde el principio, luego parece lógico pensar que Clemente se está refiriendo a la generación por la que Dios ha venido a ser Padre del Logos. Además, esta explicación es confirmada por una línea de *str.* III,49,3, en la que Clemente afirma que al Señor no le era necesario procrear, a Él que permanece para siempre y que vino a ser y es el Hijo único de Dios (ἀϊδίως μένοντι καὶ μόνῳ υἱῷ θεοῦ γεγονότι)<sup>12</sup>. Si esto es así, la continuación del pasaje vincula con claridad la creación con la generación del Hijo, cuando señala Clemente: «Pues antes de que viniese a ser Creador era Dios, era bueno y por eso quiso ser Creador y Padre» (Πρὶν γὰρ κτίστην γενέσθαι θεὸς ἦν, ἀγαθὸς ἦν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ δημιουργὸς εἶναι καὶ πατὴρ ἠθέλησεν), donde a mi juicio hay que entender en su sentido más inmediato que quiso ser Creador del mundo y Padre del Hijo<sup>13</sup>.

Esta interpretación y por tanto el vínculo intrínseco entre generación y creación o economía<sup>14</sup> se pone todavía de manifiesto profundizando en el concepto de justicia divina. En efecto, acabamos de ver que el Alejandrino afirma que Dios es justo por nosotros y que su justicia ha sido mostrada desde el principio por el Logos. Pues bien, en otros dos lugares del mismo contexto relaciona estrechamente y de modo aún más claro la justicia, es más, la justicia original, con la relación que se establece entre el Padre y el Hijo. Así en *paed.* I,71,3 afirma que Dios «es el que coloca a unos a la derecha y a otros a la izquierda; en cuanto es considerado Padre, siendo bueno, es denominado únicamente lo que es, esto es Bueno; mas en cuanto que, siendo Hijo, su Logos está en el Padre (καθὸ δὲ υἱὸς ὢν ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν τῷ πατρὶ ἔστι), recibe el nombre de justo, en virtud de la relación de amor recíproco, nombre que le corresponde por la igualdad de poder (δίκαιος προσαγορεύεται ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως ἀγάπης, ἰσότητι μεμετρημένον ὄνομα δυνάμεως)»<sup>15</sup>. Concepción que se repite en nuestro pasaje en la parte final de *paed.* I,88,3, cuando el Alejandrino declara que la justicia buena procedente del Padre se muestra de modo original en el conocimiento recíproco entre el Padre y el Hijo, el cual es símbolo de la justicia original (Αὕτη ἡ ἀντιταλαντεύουσα γνῶσις ἐπ' ἴσης δικαιοσύνης ἀρχαίας σύμβολον), la cual ha sido dada a conocer por el Se-

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

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

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

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

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

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

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

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

El término *προελθὼν* fue empleado entre los cristianos del siglo II para describir el acto de generación del Logos<sup>18</sup>, independientemente de que explicitasen o no en su obra la doctrina de los dos estadios de Logos y de que lo aplicasen a la concepción del mismo o a su generación estricta. No entramos a discutir esta cuestión<sup>19</sup>. Lo que ahora nos interesa se-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*dum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit, sempiternum est et infectum*)<sup>22</sup>.

Para empezar hay que tener en cuenta que el pasaje nos ha llegado en una traducción latina, por medio de tres manuscritos. Sabemos también que las *Hypotyposesis* a las cartas de Pedro, a las dos primeras de Juan y a la de Santiago fueron traducidas por Casiodoro, quien señala en el libro VIII de *De institutione divinarum litterarum* que ha purificado la doctrina de algunos elementos ofensivos. No sabemos en qué relación están los tres manuscritos, muy posteriores a Casiodoro (siglos IX, XIII, XVI), con la traducción de este. En cualquier caso, pienso que hay que ser prudentes, también aun en el caso de que el traductor no hubiera tenido la intención de adaptar el texto a la ortodoxia de su época. El propio M. J. Edwards, quien se basa en este fragmento para defender la generación eterna del Logos, reconoce que la expresión *secundum aequalitatem substantiae* podría ser un anacronismo y no provenir de Clemente<sup>23</sup>.

Por lo que concierne al contenido, leemos una afirmación que más bien apoya la interpretación que hemos realizado de los fragmentos anteriores. *Ab initio* estaría indicando que el principio de la generación y el de la creación no deben ser separados<sup>24</sup>. Por el contrario, las expresiones sucesivas son más ambiguas. Así, la *generatio sine principio filii cum patre simul exstantis* podría referirse a la generación sin inicio temporal del Hijo que viene a existir a la que vez que Dios se hace Padre, en la línea de lo expuesto hasta aquí<sup>25</sup>, aunque esta no sería la única interpretación posible. Asimismo los términos griegos correspondientes a los vocablos latinos *aeternitas* o *sempiternus* no implican necesariamente en tiempo de Clemente una eternidad como la propia de Dios, sino que pueden significar simplemente el estado *ante tempus*<sup>26</sup>.

1.6. En conclusión, a pesar de las dudas que este último fragmento pueda suscitar<sup>27</sup>, no pienso que sea suficiente para poner en entredicho el testimonio acumulado en el análisis de los pasajes anteriores, pertenecientes a obras tan diversas del Alejandrino como el *Pedagogo*, los *Stro-*

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

23. Cf. «Clement of Alexandria», 172.

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

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

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

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

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

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

Clemente deja ver en muchos lugares de su obra que comparte la concepción común en su tiempo acerca de la trascendencia de Dios y de la imposibilidad de que el hombre por sí mismo se alce al conocimiento del mismo o lo que es igual, alcance la salvación por sus propias fuerzas<sup>28</sup>. Así escribe en *str.* V,71,5:

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

Y algo más adelante, en *str.* V,81,3-82,4, encontramos ciertamente un cúmulo de lugares comunes en relación con este tema<sup>30</sup>. Al final de este desarrollo Clemente afirma en V,82,4:

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

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

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

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

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

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

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

Por eso, lo mejor que existe en la tierra es un hombre devotísimo de Dios, pero lo más excelente en el cielo es un ángel, que es el más cercano en cuanto al lugar y también lo más puro que participa de la vida eterna y bienaventurada. 3. Pero la naturaleza más perfecta, santa, principal, soberana, regia y benéfica es la del Hijo, la más próxima al único Todopoderoso (τελειοτάτη δὲ καὶ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ βασιλικωτάτη καὶ εὐεργετικωτάτη ἢ υἱοῦ φύσις ἢ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχυστάτη). 4. Esta es la suprema eminencia, la que lo dispone todo conforme a la voluntad del Padre y la que gobierna todo de la mejor manera, la que mueve todo con infatigable e inagotable poder, la que contempla las nociones arcanas en cuyo nombre actúa (αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχή, ἢ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει, ἀκαμάτῳ καὶ ἀτρήτῳ δυνάμει πάντα ἐργαζομένη, δι' ὧν ἐνεργεῖ τὰς ἀποκρύφους ἐννοίας ἐπιβλέπουσα). 5. En efecto, el Hijo de Dios no se aparta jamás de su atalaya, porque no está dividido, ni separado, ni va de un lugar a otro, sino que está siempre en todas partes, sin estar limitado en modo alguno; es todo intelecto, todo luz paterna, todo ojo; viéndolo todo, oyéndolo todo, reconociéndolo todo y escrutando las potencias con su poder (οὐ γὰρ ἐξίσταται ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ μερίζομενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντῃ δὲ ὧν πάντοτε καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῶον, ὅλος ὀφθαλμός, πάντα ὄρων, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν). 6. Todo el ejército de los ángeles y de los dioses le están sometidos a Él, al Logos del Padre que ha recibido la santa economía (τῷ λόγῳ τῷ πατρικῷ τὴν ἁγίαν οἰκονομίαν ἀναδεδεγμένῳ) «por medio de aquel a quien fue sometido» (*1 Cor* 15,27); a Él le pertenecen todos los hombres, aunque unos «mediante un reconocimiento» (*Rom* 10,2), en cambio otros todavía no; algunos como amigos, otros como siervos fieles y otros como simples servidores<sup>32</sup>.

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

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

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

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

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

### 3. *El Mediador: igual al Padre*

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

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

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

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

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

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

dora, iluminó la tierra. El Logos es el que purifica, el que otorga la salvación, pacífica, es Dios muy manifiesto (ὁ φανερώτατος ὄντως θεός). En las líneas que siguen continúa el tono del discurso. Clemente llama al Logos defensor del plasma, el cual iluminó a los hombres y mostró a Dios, Logos Salvador fuente que trae la vida, por quien todo ha venido a ser un mar de bienes<sup>36</sup>. En este contexto el Alejandrino se hace eco repetidamente de la facilidad con la que el Logos ha cumplido su encargo, con una «rapidez insuperable», gracias a una «solicitud divina», «con toda facilidad», «más deprisa que el sol», apoyándose en su procedencia de la misma voluntad paterna (ἐξ αὐτῆς ἀνατεύλας τῆς πατρικῆς βουλήσεως)<sup>37</sup>.

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

### 3.1. ¿En qué consiste esta igualdad o semejanza?

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

Por su parte, el Espíritu Santo, una vez hechos iguales todos (los eones) (Τὸ δὲ ἐν Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξισωθέντας αὐτοὺς πάντας εὐχαριστεῖν ἐδίδαξε, καὶ τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν ἠγήσατο), les enseñó a practicar la eucaristía e introdujo el verdadero reposo... Cuando todos los eones hubieron quedado consolidados de esta guisa y alcanzado el reposo, al fin, con gran gozo, cantaron himnos al Prepadre, henchidos de gran alegría<sup>38</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

El Nous resulta semejante e igual (*ὁμοίον τε καὶ ἴσον*) al emitente Bythos. En lugar del verbo *ἐξισώω*, encontramos ahora el adjetivo *ἴσον*. Como explica A. Orbe, la pareja «semejante e igual» ha de ser entendida aquí como una semejanza *ad aequalitatem*, es decir, como una igualdad. Por eso el Nous es capaz de abarcar la magnitud del Padre<sup>40</sup>. Por fin, se puede observar que en este pasaje no está ausente la vocación económica del Nous, pues se dice que junto a él fue emitido el eón Verdad, la verdad de la Economía en la que el Nous va a hacer accesible la grandeza paterna.

39. SC 264, 29-30.

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

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

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

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

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

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

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

Otra interpretación del pasaje ha sido aducida por Bogdan G. Bucur<sup>43</sup>. Las potencias de las que aquí habla Clemente han de ser comprendidas en el marco de su pneumatología angélica. En efecto, la simple identificación de las potencias con las ideas platónicas no explica la complejidad del texto. Siguiendo a C. Oeyen, Bucur señala que Clemente une la especulación del Logos con una enseñanza ya establecida sobre las «potencias del espíritu» originada en la especulación judía o judeocristiana

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

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

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

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

Sin entrar ahora a valorar esta sugerente propuesta, pienso que hay que tener en cuenta el contexto del paso, en el que una vez más Clemente presenta en contraste el carácter trascendente e incognoscible del Padre y el propio del Hijo, susceptible de explicación. En este sentido, pensamos que el pasaje se refiere de nuevo a la formación del Hijo, en la cual han tomado parte todas las potencias del Espíritu, entendido este como esencia divina. Todas las potencias del Espíritu, venidas todas juntas a ser una sola cosa, confluyen en el Hijo, a modo de eones, que sin ser partes estrictas, sino sólo aspectos o perfecciones dinámicas, lo constituyen uno en esencia y persona, múltiple en virtud, con arreglo a una ideología muy general en el medioplatonismo<sup>44</sup>. No sólo la concepción (Tolomeo), sino incluso la terminología de las *δυνάμεις* encuentra paralelos, como el que presenta A. Orbe del escrito anónimo del código Bruciano<sup>45</sup>.

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

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

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

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

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

Ciertamente quien habla en la parte final del pasaje es el Logos encarnado, glorioso y no el Logos preexistente. No obstante, es claro que los nombres con los que se denomina están enraizados en la preexistencia, también el de Cristo. ¿Es este un simple nombre para Clemente donde se ha perdido su sentido etimológico y conceptual? Pensamos que no. Primero porque dentro del pasaje encontramos una referencia explícita a una unción del Logos: «os ungiré con el unguento de la fe». Se trata de una unción activa, unción que tiene como sujeto al Logos encarnado y como objeto a los cristianos discípulos del Logos. Pero como hemos dicho, esto sería perfectamente congruente con el enraizamiento último de esta capacidad en el ser Cristo del Hijo preexistente. Lo mismo se podría decir a partir de la expresión «os otorgo... la gnosis de Dios» (τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ)<sup>47</sup>, puesto que dicha γνῶσις está vinculada en los cristianos a la efusión del Espíritu<sup>48</sup>.

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

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

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

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

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

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

El pasaje se inserta en un capítulo dedicado a defender la perfección del bautismo eclesial frente a los ataques de los valentinianos, que lo consideraban esencialmente imperfecto. No se habla, pues, del bautismo de Jesús directamente, sino como argumento a favor de la perfección del bautismo de la Iglesia. Si el bautismo que recibe Jesús le hace perfecto, lo mismo ocurrirá con nosotros cuando seamos bautizados. Él es por tanto el modelo de los cristianos. Para que el argumento tenga validez ha de mostrarse que el bautismo produce en Jesús la perfección a la que se ha aludido. Es entonces cuando surge la problemática del pasaje citado, problemática por otra parte ya conocida en el período preniceno, por ejemplo en Justino<sup>50</sup>.

Clemente reproduce las palabras del Padre en el momento del Bautismo: «Tú eres mi Hijo amado, yo te he engendrado hoy». La formulación reproduce, prescindiendo del inciso «amado», *Ps* 2,7, tal como aparece atestiguado también en algunos testigos textuales del tercer evangelio<sup>51</sup>. El Alejandrino pregunta a quienes llama irónicamente «sabios» si Cristo, el cual ha sido generado de nuevo en el bautismo, es perfecto o le falta algo. Ahora bien, sostener esto último es absurdo, tratándose de Dios. Clemente lo remacha, señalando que nada hay superior al Logos ni maestro mejor que el único Maestro. Así pues, queda sólo una salida razonable: reconocer que el Logos, nacido perfecto del perfecto Padre (τέλειον ἐκ τελείου φύντα τοῦ πατρός) ha sido regenerado perfectamente según la prefiguración de la economía (κατὰ τὴν οἰκονομικὴν προδιατύπωσιν ἀναγεννηθῆναι τελείως)<sup>52</sup>.

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

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

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

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

Pues bien, en dicho desarrollo Clemente ha podido echar mano de un paralelismo que consideraba evidente: el de la generación preexistente y el de la regeneración en el Bautismo de Jesús. Tanto la generación como la regeneración son perfectas. Se distinguen porque la primera constituye al Hijo en su ser personal, haciéndolo perfecto *qua Deus*, mientras que la segunda se realiza en su humanidad como modelo de la economía de la que el hombre es destinatario. Ahora bien, la segunda se realiza por el descenso del Espíritu, por la unción del Espíritu en Jesús, al igual que el Espíritu unge al cristiano en el bautismo. De aquí parece plausible concluir que la generación perfecta del Hijo en la preexistencia supone también la unción del Espíritu que otorga al Hijo a la vez la gnosís del Padre y la capacidad de comunicarla<sup>53</sup>.

#### 4. *El carácter cognoscible o accesible del Mediador*

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

Puesto que Dios es indemostrable, no es objeto de ciencia; por el contrario, el Hijo es sabiduría, ciencia, verdad y cuanto es inherente a eso y por ello es susceptible de demostración y de explicación. Todas las potencias del Espíritu, una vez que todas juntas han venido a ser una sola cosa, confluyen en el mismo ser, en el Hijo (πάσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἔν τι πρᾶγμα γεγόμενα συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό, τὸν υἱόν). El cual es sin embargo nocionalmente indefinido para cada una de sus potencias. En efecto, el Hijo no es sencillamente uno en cuanto uno, ni múltiple en cuanto (compuesto) de partes, sino uno como totalidad. Por eso es también la totalidad (καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἓν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἓν. ἕνθεν καὶ πάντα). En efecto, Él mismo es un ciclo de todas las potencias ensambladas y unificadas en torno al uno. Por eso el Logos es llamado «alfa y omega»; de Él solo es propio que el término se haga principio anterior, sin tener jamás interrupción<sup>54</sup>.

El pasaje ha sido estudiado entre otros por S. Lilla<sup>55</sup>, quien ha mostrado el influjo del pensamiento griego y de Filón; y también por Luis F.

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

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

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

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

Ladaria<sup>56</sup>. El Hijo es presentado como quien se encuentra entre lo uno puro y lo múltiple compuesto de partes: «En efecto, el Hijo no es sencillamente uno en cuanto uno, ni múltiple en cuanto (compuesto) de partes, sino uno como totalidad (ὄν... ἔν ὡς ἓν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἔν)». Uno en cuanto uno es lo propio del Padre, un elemento simple. Múltiple en cuanto compuesto de partes es lo propio de las criaturas. El Hijo, en quien confluyen todas las potencias del espíritu, ni una simple suma de muchas partes ni tampoco uno como el Padre, sino «uno en la multiplicidad de propiedades, ya que en él confluyen todas las potencias divinas; ahora bien, ninguna de éstas puede definirle enteramente, ya que su naturaleza divina consiste en ser “uno en esencia y múltiple en virtud”»,<sup>57</sup>.

Podría parecer que Clemente juega con nosotros, puesto que antes había dicho que el Padre en potencia lo era «todo» (πάντα) antes de que viniera el Hijo<sup>58</sup>. ¿En qué se diferencian, pues, el *uno* y el *todo* aplicados al Padre del *uno* y del *todo* aplicados al Hijo<sup>59</sup>? En realidad Clemente no hace sino adoptar módulos filosóficos que contaban ya con una amplia trayectoria. En el *Parménides*<sup>60</sup>, Platón distingue entre el Uno como simple unidad (primera hipótesis); y el Uno como conjunto complejo con muchas partes (segunda hipótesis). En el primer caso, el Uno no es ni llamado ni descrito ni pensado ni conocido (142a); y solo puede ser descrito en términos negativos. Por su parte, el Uno como unidad de todas las cosas, llamado Mónada, puede ser percibido y descrito: «Y habría conocimiento y opinión y percepción de él... y tiene un nombre y definición, es nombrado y definido y todos los atributos similares que atienen a las cosas atienen también al Uno» (155d-e). En el Neoplatonismo y en el Neoplatonismo este diálogo fue leído de modo teológico-metafísico, situando las diversas entidades en una esfera divina y no sólo como conceptos filosóficos<sup>61</sup>.

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

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

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

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

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

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

Pues bien, Clemente se sirve también de estas categorías para caracterizar al Hijo como adecuado, apto para interactuar con la creación y la economía. Encontramos posiblemente un reflejo de las mismas cuando el Alejandrino, aprovechando la versatilidad del concepto *δύναμις*, afirma que, el Hijo, hecho *δύναμις* de Dios en su generación<sup>62</sup>, llamado *δύναμις τῶν ὄλων* en *prot.* 120,4<sup>63</sup>, pero dotado de una multiplicidad de ellas, va actuando conforme a las santas *δυναμεῖς* a lo largo de la historia, como afirma en *prot.* XI,112,1: «Por eso me parece a mí que, puesto que el mismo Logos ha venido del cielo hasta nosotros, no es necesario ya que nosotros vayamos a una escuela humana... En efecto, si nuestro Maestro es el que ha llenado todo con sus santas potencias (*δυνάμεισιν ἀγίαις*), con la creación, la salvación, las buenas obras, la ley, la profecía, la enseñanza, ahora el Maestro enseña todas las cosas...»<sup>64</sup>.

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

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

La unión de muchos, de muchas voces y de pueblos dispersos, una vez recibida la divina armonía (*ἀρμονίαν λαβοῦσα θεϊκὴν*), resulta una única sinfonía (*μία γίνεται συμφωνία*) que sigue al Logos, único jefe de coro y maestro (*ἐνὶ χωρηγῶ καὶ διδασκάλῳ τῷ λόγῳ ἐπομένη*) y descansa en la misma verdad diciendo: «Abba Padre» (*Rom* 8,15). Dios acoge con afecto esa voz sincera, cosechando el primer fruto de sus hijos<sup>65</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

1. No obstante, ni los seres espirituales e inteligentes, ni los Arcángeles, ni los Primocreados, ni incluso Él mismo son informes, amorfos, sin figura e incorpóreos, sino que Él tiene forma propia y un cuerpo análogo a su preeminencia sobre todos los seres espirituales (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀσώματός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ μορφήν ἔχει ἰδίαν καὶ σῶμα ἀνά λόγον τῆς ὑπεροχῆς τῶν πνευματικῶν πάντων). Lo mismo que los Primocreados también poseen un cuerpo que corresponde a su preeminencia sobre las sustancias subordinadas a ellos. 2. Así, de manera general, lo que viene a la existencia no es ciertamente insustancial (Ὅλος γὰρ τὸ γενητὸν οὐκ ἀνούσιον μὲν), pero tampoco posee una forma y un cuerpo semejantes a los cuerpos que hay en este mundo. 3. En efecto, los cuerpos de aquí abajo son masculinos y femeninos y difieren unos de otros. En cambio, allá arriba se encuentra por un lado el Unigénito, también intrínsecamente intelectual, dotado con una forma propia y una sustancia propia, muy pura y totalmente soberana (Ἐκεῖ δὲ ὁ μὲν Μονογενῆς καὶ ἰδίως νοερός, ἰδέα ἰδίᾳ καὶ οὐσίᾳ ἰδίᾳ κεχηρημένος ἄκρως εἰλικρινεῖ καὶ ἡγεμονικωτάτῃ), y disfrutando directamente del poder del Padre; por su parte, los Primocreados, aunque sean diferentes en número y cada uno se encuentra delimitado y circunscrito, sin embargo la identidad de sus acciones manifiesta unidad, igualdad y semejanza. 4. En efecto, no se ha suministrado a unos más y a otros menos de los Siete ni a ninguno de ellos le falta progreso: desde el principio han recibido la perfección juntamente con su primer nacimiento por parte de Dios mediante el Hijo. 5. Y es llamado «Luz inaccesible» (1 *Tim* 6,16) («Φῶς ἀπρόσιτον»), en cuanto Unigénito y Primogénito (Μονογενῆς καὶ Πρωτότοκος), lo que «ni ojo vio, ni oído oyó, ni pasó por el corazón del hombre» (1 *Cor* 2,9), lo que no se encontrará ni entre los Primocreados ni entre los hombres. 6. Y ellos «contemplan continuamente el Rostro del Padre» (*Mt* 18,10); el Rostro del Padre es el Hijo, mediante el cual es conocido el Padre (Πρόσωπον δὲ Πατὴρ ὁ Υἱός, δι' οὗ γνωρίζεται ὁ Πατήρ). Ciertamente lo que ve y lo contemplado no puede ser sin figura e incorporeal (Τὸ τοῖνυν ὄρων καὶ ὀρώμενον ἀσχημάτιστον εἶναι οὐ δύναται οὐδὲ ἀσώματον); pero ven con un ojo no sensible, con el que les suministra el Padre, con uno intelectual<sup>66</sup>.

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

Una vez más el pasaje vincula y distingue al Hijo de los seres creados. Por un lado lo une a las criaturas intelectuales por el hecho de que no es ἄμορφος, ἀνείδεος, ἀσχημάτιστος y ἀσώματός. Traduciéndolo en positivo, el Hijo posee μορφή, ἰδέα, σχῆμα y σῶμα como los seres creados. Después se añade que el Hijo no puede ser insustancial (ἀνούσιον) en cuanto γενητός, lo que se traduce en que el Hijo sí tiene una οὐσία, término que aquí no se refiere al sustrato común al Padre y al Hijo, sino simplemente al hecho de que «es». Todos estos atributos negativos convienen, por el contrario, a Dios. Como indiferenciado, el Dios supremo no tiene forma<sup>67</sup>, ni materialidad alguna, ni carácter ni figura, ni límite ni determinación que lo individúe en orden al conocimiento, lo que hace que el Padre no pueda de por sí ser contemplado, puesto que, como señala Clemente, «ciertamente lo que ve y lo contemplado no puede ser sin figura e incorporal». Tal determinación le viene a Dios mediante la delimitación voluntaria y libre en el Hijo. Las indeterminaciones divinas hallan entonces su primera manifestación cognoscible y como tal su forma, su figura, su carácter, su límite<sup>68</sup>.

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

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

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

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

69. SC 264, 216-217.

que supone finalmente poseer una μορφή<sup>70</sup>. También Ireneo dirá que el Logos tiene un cuerpo en sentido estoico y en *Epideixis* 1 le aplica probablemente la expresión «Cuerpo de la Verdad»<sup>71</sup>, en el cual se encuentran delineados los misterios de la Economía.

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

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

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

En efecto, la expresión «antes de la aurora te he engendrado» (*Ps* 109,3), nosotros la entendemos como referida al Primogénito Logos de Dios; también la expresión «tu Nombre es anterior al sol» (*Ps* 71,17), a la luna y a toda la creación<sup>72</sup>.

Según Clemente, *Io* 1,14 se aplica con razón a la Encarnación del Verbo de María, pero no exclusivamente. El análisis del pasaje realizado por A. Orbe<sup>73</sup> permite vislumbrar cuatro encarnaciones según el Alejandro:

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

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

71. Ed. E. Romero Pose, *FuP* 2, Madrid <sup>2</sup>2001, 52. Cf. al respecto M. Aroztegui, *La amistad del Verbo con Abraham según san Ireneo de Lyon*, Roma 2005, 60-65.

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

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

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

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

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

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

Si Orbe tiene razón, habría que decir que la accesibilidad del Hijo Primogénito, Mediador de la creación, tiene doble razón de ser. En primer lugar, la de su delimitación personal, κατὰ περιγραφὴν. La temática de la περιγραφή es conocida en el siglo II<sup>74</sup>. Entre valentinianos, la incapacidad de Bythos para ejecutar la economía no es por defecto, sino por exceso. Bythos es amorfo, no tiene περιγραφή. El Verbo es capaz, sin embargo, al estar circunscrito, περιγραπτός, delimitado. Por eso, puede interactuar con las criaturas y ejecutar la economía. Ireneo, aun rebelándose frente a formas de expresión valentinianas, afirma en esta misma línea que el Padre es *immensum* (*haer.* IV,4,2), invisible, inconmensurable, por lo no puede interactuar con las criaturas (*haer.* IV,6,3). Sin embargo, el Verbo está circunscrito: *et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filium mensuratum; mensura enim Patris Filius*<sup>75</sup>.

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

## 5. Conclusión

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

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

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

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

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

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

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

Lautaro Roig Lanzillotta

Faculty of Theology and Religious Studies, University of Groningen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2.1. ¿Uno o dos dioses?

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

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

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

33. Cf. *infra*, nota 64.

34. Cf. *infra*, nota 77.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

49. La traducción es propia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

68. La traducción es propia.

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

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

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

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

73. Cf. Cíc., *nat. deor.* 1,51.

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

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

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

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

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

75. La traducción es propia.

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

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

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

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

## 2.2. ¿Es posible conocer a dios?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

86. La traducción es propia.

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

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

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

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

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

#### 3.1. Dios como Padre y Creador

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

93. La traducción es propia.

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

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

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

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

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

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

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

### 3.2. La inefabilidad de dios

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

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

98. La traducción es propia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.3. El conocimiento del Dios incognoscible

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

114. La traducción es propia.

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

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

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

#### 4. Conclusiones

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

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

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

116. La traducción es propia.

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

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

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

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

## FILIACIÓN Y ENCARNACIÓN SEGÚN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

*Alain Le Boulluec*

École Pratique des Hautes Études, section des Sciences Religieuses (Paris)

«Considera los misterios de la caridad y entonces contemplarás el seno del Padre, a quien sólo el Dios Unigénito manifestó (cf. *Io* 1,18). Dios mismo es amor (cf. *1 Io* 4,8) y por amor nuestro se hizo mujer. Lo que es inefable en él es Padre; su compasión hacia nosotros se ha hecho madre. Por amor el Padre se hizo mujer y una gran señal de ello es Aquel a quien engendró de sí mismo; y el fruto engendrado del amor es amor. Por eso Él también descendió (al mundo), por eso se revistió del hombre, por eso asumió voluntariamente los sufrimientos de los hombres, para que, medido según nuestra debilidad, nos mida a nosotros, a quienes amó, conforme a su propio poder (cf. *Mt* 7,2). Y cuando iba a ofrecerse en sacrificio y a entregarse a sí mismo como rescate (cf. *Mt* 20,28), nos deja un testamento nuevo: «Os doy mi amor» (*Io* 13,34). ¿Qué es este amor? ¿Y cuál es su grandeza? Por cada uno de nosotros entregó su vida, tan preciosa como el universo. A cambio nos pide que demos la nuestra unos por otros»<sup>1</sup>.

Este célebre pasaje nos introduce en los secretos de la *gnosis* de Clemente. La Encarnación del Hijo y su acción salvífica son englobados en el misterio de su generación y del amor divino<sup>2</sup>. Se nos ofrecen varios

1. CLEM., *q.d.s.* 37,1-4. *N. del T.*: Las traducciones de los textos han sido realizadas teniendo en cuenta las de las ediciones de Clemente en la colección *Sources Chrétiennes*, traducciones empleadas por el autor en su original francés, así como las españolas de la colección *Fuentes Patristicas*, respetando en cualquier caso el sentido dado a las mismas por el autor de la presente contribución.

2. C. Nardi, en su introducción a la edición de *Quis dives salvetur*, SC 537, Paris 2011, 37-46, recuerda en qué se parecen y a la vez se oponen la teología y la cristología de Clemente, en sus sugerencias más atrevidas y profundas, a la teología y a la cristología de la *gnosis* valentiniana. Cf. también D. Dainese, «La femmenilità del Padre. Note a margine di *Q.d.s.* 36-37», *JAC* 56 (2013) 1-11.

modos de tratar el objeto de estudio. El primero consistiría en buscar en las obras conservadas de Clemente los desarrollos que pertenecen a la enseñanza reservada a los cristianos perfectamente iniciados. El segundo, en elaborar una síntesis a partir del conjunto de sus declaraciones. Esta ha sido magistralmente realizada por Eric Osborn, quien, utilizando la imagen de las elipses, ha mostrado cómo la reciprocidad del amor garantiza la solidaridad entre la teología y la cristología: la primera elipse, en el interior de Dios, tiene como focos al Padre y al Hijo; la segunda imita las relaciones entre Dios y el hombre, lugar en el que la Encarnación interviene; la tercera es el amor al prójimo, elipse que permanece siempre, pues el prójimo es identificado con Jesús y Jesús se identifica con Dios. El mismo amor desciende del Padre y del Hijo y se eleva hacia el Padre y el Hijo<sup>3</sup>. Osborn ha estudiado todos los aspectos de la doctrina de Clemente y ha desvelado la posición central que ocupa nuestro tema. Sería imposible (y vano) resumir una obra tan completa y de tal densidad.

Se nos ofrecía otro camino, a saber, recorrer las obras de Clemente según sus géneros literarios y el orden más probable de su composición. Releyendo en primer lugar el *Protréptico*, me sorprendió la presencia en esta exhortación, la cual quiere despertar el deseo de la fe en el Dios Salvador revelado por Cristo, de la mayor parte de los elementos que se encuentran en sus reflexiones más elaboradas. Así pues, comenzaré por este escrito<sup>4</sup>.

### 1. Revelación progresiva en el Protréptico

A partir del elogio del «canto nuevo» que debe colmar la espera de los griegos, Clemente introduce la relación entre el Logos, el Padre y el ser humano anudada por la Encarnación. La exhortación se realiza según la forma del mito, un relato accesible para sus destinatarios, capaz de reemplazar sus teogonías, revelándoles, según su propia manera de pensar, una historia todavía inaudita de dioses, del mundo y de hombres, que responde al mismo tiempo a sus aspiraciones. La potencia protréptica del

3. E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, 147-149. Por su parte, D. K. Buell, ha utilizado los métodos de la «antropología cultural» para examinar cómo el modelo patrilineal y las metáforas de la procreación, proporcionando la prueba de la «naturaleza» a su discurso sobre el cristianismo, sirven a Clemente para legitimar su autoridad de maestro en la transmisión del «conocimiento», estableciendo una relación dialéctica entre la lealtad debida a Dios y la debida a los padres «según la carne»: *Making Christians. Clement Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton 1999. La obra de U. Schneider, *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria*, Berlin-New York 1999, forma parte, junto a la de Osborn, de los estudios recientes fundamentales. Sobre nuestro argumento, sus reflexiones sobre la misión de Cristo en la economía son de las más agudas (pp. 75-82).

4. En relación con el *Protréptico*, se encontrarán aspectos complementarios sobre la filiación en la contribución perteneciente a este volumen de M. Herrero de Jáuregui, «Imágenes de filiación en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría», pp. 391-402.

discurso reside en que actualiza en la relación que establece con los oyentes los efectos de la «epifanía» divina que narra, realizando la salvación y la conversión que el objeto de su palabra, la manifestación del Logos, pretende alcanzar. Su palabra es transmitida también por la voz oracular del «apóstol del Señor divinamente inspirado» (θεσπέσιος): «Se ha manifestado (ἐπεφάνη) la gracia salvadora de Dios para todos los hombres; ella nos enseña a renunciar a la impiedad y a las concupiscencias del mundo y a vivir en el tiempo presente con prudencia, justicia y piedad, aguardando la bienaventurada esperanza y la aparición (ἐπιφάνειαν) de la gloria del gran Dios, nuestro Salvador Jesucristo»<sup>5</sup>. Aquí la Encarnación es designada como «epifanía», término evocador para los griegos<sup>6</sup>. El actor que se ha «manifestado» de este modo es el Logos, en una «epifanía» engrandecida a continuación por la triple anáfora del verbo en aoristo y por la repetición del participio:

He aquí... la aparición que ha brillado ahora entre nosotros (ἡ ἐπιφάνεια ἡ νῦν ἐκλάμψασα ἐν ἡμῖν), del Logos que existía en el principio (cf. *Io* 1,1) y que preexistía. Pues apareció (ἐπεφάνη) recientemente el que preexistía como Salvador; apareció (ἐπεφάνη) el que se hallaba en el Ser (cf. *Ex* 3,14) —porque «el Logos estaba junto a Dios» (*Io* 1,1)—, el maestro (διδάσκαλος); apareció (ἐπεφάνη) el Logos por el que todo ha sido creado (cf. *Io* 1,3). Habiendo otorgado la vida al inicio en cuanto Creador por medio de la plasmación, [nos] enseñó a vivir virtuosamente manifestándose como maestro (ἐπιφανείς ὡς διδάσκαλος), para luego conducir al coro, como Dios (ὡς θεός), a la vida eterna. No es ahora la primera vez que tuvo compasión de nosotros por nuestro extravío, sino desde el principio, desde el comienzo. Pero ahora, manifestándose, ha salvado (ἐπιφανείς περισέσωκεν) a los que ya perecían<sup>7</sup>.

El verbo ἐπεφάνη aparece ya en *prot.* I,4,4, en la cita de *Tit* 3,4, teniendo como sujetos «la bondad y el amor de Dios nuestro Salvador», los cuales, como «la gracia salvadora de Dios» (*Tit* 2,11), son asimilados al Logos que obra; y es empleado de nuevo en I,7,1 para designar la intervención bienhechora en el tiempo de la historia de los hombres de este mismo Logos que «estaba junto a Dios» desde el principio (cf. *Io* 1,1; *prot.* I,6,4-5). Su «epifanía» culmina así la larga tradición de las manifestaciones divinas que garantizaban la protección de los griegos en tiempos de guerra, atestiguada cada vez más frecuentemente en época helenística en las inscripciones; y que les asistían también en otros peligros, por ejemplo, por medio de la curación, hasta el punto que el título ἐπιφανής

5. *Tit* 2,11-13, en CLEM., *prot.* I,7,2.

6. La «epifanía» está ya presente en una paráfrasis de una fórmula de Pl., *Phlb.* 16c, en CLEM., *prot.* I,2,2 (ἅμα φανοτάτη φρονήσει). Cf. la nota de C. Mondésert en su edición *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique*, SC 2, Paris 1949, 54.

7. CLEM., *prot.* I,7,3-4.

viene a ser prácticamente sinónimo de σωτήρ<sup>8</sup>. De este modo Clemente reaviva las representaciones que están en el trasfondo griego del vocabulario de la ἐπιφάνεια, término que se refiere a la venida de Cristo en los escritos del Nuevo Testamento<sup>9</sup>. Además, en este *Protréptico* donde Orfeo, como iniciador de los misterios según Clemente, es reemplazado por el Logos<sup>10</sup>, no es imposible que el autor recuerde el papel que la leyenda atribuía al héroe, el único de los argonautas iniciado en los misterios de las divinidades de Samotracia y cuya oración había obtenido en la tempestad la aparición de los astros salvadores, los Gemelos<sup>11</sup>.

Este Logos, «dualidad una, Dios y hombre, es causa para nosotros de todos los bienes» (*prot.* I,7,1). Dicho Logos no es llamado explícitamente «Hijo» al comienzo del *Protréptico*, sino que es presentado en su papel de Demiurgo, el cual confiere al universo su armonía obrando «según la voluntad paterna de Dios» (I,5,2). La condición filial es evocada a propósito de aquellos que son el objeto de sus actos en su vida terrena. Así un resumen de sus milagros y de su enseñanza termina con la fórmula: Él quiere «reconciliar con el Padre a hijos desobedientes» (I,6,1). Es decir, su «epifanía» tiene como fin restituir a los seres humanos la condición filial que habían perdido privándose de la relación esencial, según la concepción antigua, entre hijos y padre, la de la obediencia. Este sentido del acontecimiento «epifanía» es conforme a la armonía establecida por el plan creador «en el principio». Además, se introduce implícitamente un paralelismo entre la sumisión del Logos creador a la «voluntad paterna» y la que se espera a partir de entonces de los seres humanos. La obediencia del Logos restablece el acuerdo original que consagraba el ser verdadero, auténtico de los hombres. En efecto, la oposición construida por Clemente entre Orfeo y David le sirve para transformar la imagen del «instrumento» (ὄργανον), por sí misma ambivalente en tanto que se refiere a

8. Cf. la abundante documentación reunida y comentada por E. Pfister, «Epiphanie», en *RE Suppl.* IV (1924) col. 277-323 (en particular col. 295-305).

9. Cf. E. Pax, «Epiphanie», *RAC* V (1962) col. 832-909 (en particular col. 838-847 y 867-875). En los *Stromateis*, Clemente emplea también el término para designar la venida del Señor en contextos en los que la referencia a representaciones religiosas griegas no aparece (V,37,4; VI,167,1). En VI,161,2 se trata de la «manifestación» del Señor en la Biblia por medio de ángeles (cf. I,123,3). En V,17,3 la exégesis de la parábola de las vírgenes prudentes aplica el término más bien al descubrimiento, al final de la búsqueda, del contenido de la enseñanza del Maestro («esperan la manifestación del Maestro»). En los *Excerpta ex Theodoto* 45,3, Clemente presenta el tema valentiniano de la «formación» de Sofía por medio de la «epifanía del Salvador». Los términos por lo general más frecuentes, παρουσία y ἐπιδημία, son también los más empleados por Clemente, en quien no encontramos todavía el término ἐνανθρώπησις, que será empleado con frecuencia a partir de Orígenes.

10. Cf. F. Jourdan, *Orphée et les chrétiens*, I: *Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ. Réécriture d'un mythe à des fins protreptiques chez Clément d'Alexandrie*, Paris 2010, pp. 171-230; M. Herrero de Jáuregui, *Tradicón órfica y cristianismo antiguo*, Madrid 2007 (segunda edición revisada y traducida al inglés, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin 2010).

11. Leyenda que está en el origen del culto dado por los marineros a los Dioscuros (cf. Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* IV,43; en V,49,5-6, Diodoro evoca los triunfos de Orfeo y de los otros argonautas, iniciados en los misterios, porque los dioses se les aparecieron).

la vez a la obediencia del artista y a la belleza ordenada, musical, producida por su arte, en revelación de una semejanza constitutiva, ontológica, donde se reúnen la concepción griega del hombre microcosmos (I,5,3) y la antropología bíblica fundada sobre *Gen 2,7* y *Gen 1,26*:

El Señor, enviando su soplo en este bello instrumento que es el hombre, lo hizo a su imagen; él es también el instrumento de Dios, todo armonía, afinado y santo, sabiduría por encima de este mundo, Logos celeste<sup>12</sup>.

También muy sutilmente, Clemente permite entrever en esta obertura del *Protréptico* el vínculo entre la reconciliación «con el Padre de hijos desobedientes», asegurada por aquel cuya venida debía «romper la esclavitud amarga impuesta por la tiranía de los demonios» (I,3,2), y su condición original de seres «engendrados por Dios». En efecto, el Alejandrino asocia estrechamente mediante el tema de la filiación la creación primera y el restablecimiento en el ser auténtico:

Nosotros existíamos desde antes de la creación del mundo; nosotros que, puesto que debíamos existir en él, habíamos sido ya antes engendrados por Dios (γεννημένοι τῷ θεῷ); nosotros las plasmaciones dotadas de razón del Logos-Dios, por quien somos desde el principio (ἀρχαίζομεν), puesto que «el Logos existía en el principio» (*Io 1,1*)<sup>13</sup>.

Encontramos en el pasaje una referencia a *Eph 1,4*; y probablemente hay también una alusión a *Eph 1,5* («Él nos ha predestinado a la adopción filial por Jesucristo»), texto citado claramente en otro lugar<sup>14</sup>.

Bajo la forma del «canto nuevo» que incorpora en el elogio ilusioante del Logos Salvador la eficacia de su acción y por medio del relato de una «epifanía» que reemplaza al mito griego, Clemente fija elementos fundamentales de su reflexión en torno a las relaciones entre la condición filial del Logos que ha venido a este mundo y el destino de los seres humanos. La semejanza de la obediencia al Padre, perfecta en el Logos, porque es Dios mismo, uno con el Padre, la cual ha de ser restaurada en las criaturas; y la relación constitutiva entre el modelo y la imagen hacen presagiar la función decisiva de la acogida de una enseñanza (el Logos «se ha manifestado» en tanto que Maestro, *Didáscalos*) y de la imitación de una conducta. Se dibuja ya la forma en la que se puede cumplir la promesa que extrae Clemente de *Phil 2,6-7* dirigiéndola a los griegos:

Él mismo, el Logos, te habla ahora con toda claridad..., el Logos de Dios hecho hombre, para que tú aprendas de un hombre cómo un hombre puede llegar a ser Dios<sup>15</sup>.

12. CLEM., *prot.* I,5,4.

13. CLEM., *prot.* I,6,4.

14. Cf. CLEM., *str.* VI,114,6.

15. CLEM., *prot.* I,8,4.

El nombre que corresponde a la dualidad de aquel que es a la vez Dios y hombre, Logos que «ha aparecido» entre los hombres, es el de «Cristo»: Ἐί, que era y es «principio divino de todas las cosas (ἀρχὴ θεία τῶν πάντων)», «Él ha recibido ahora el nombre que ha sido consagrado antiguamente y que es digno de poder, Cristo» (I,6,5), la unción real que significa esta potencia divina y humana; en otros términos, «ha salido de David y es anterior a él, el Logos de Dios» (I,5,3)<sup>16</sup>.

El desarrollo siguiente, en el que se interpreta la revelación de los «precursores» en el relato evangélico, es decir, la del ángel que anuncia a Zacarías el nacimiento de su hijo y la de Juan que «llama a la salvación» (I,9,1), subraya la fecundidad (εὐτεκνεῖν, εὐτεκνία) y la fertilidad (καρποφορεῖν) a través de la exégesis de *Lc* 1,13.18.24 y *Lc* 3,4 (citando *Is* 40,3):

Estas dos voces, precursores del Señor, la del ángel y la de Juan, me indican indirectamente (αἰνίσσονται) la salvación que encierran, de modo que, tras la aparición de este Logos (ἐπιφανέντος τοῦ λόγου τοῦδε), recibamos el fruto de la fecundidad, la vida eterna<sup>17</sup>.

El αἰνίγμα se concentra en la «fecundidad» concedida a la mujer de Zacarías: la sequedad del «desierto» donde grita la voz de Juan es referida alegóricamente a la mujer estéril, calificada de ἔρημος, sinónimo de στεῖρα, como en *Is* 54,1. Todo el sentido recae así en la promesa de la εὐτεκνία, la cual no es sólo una imagen que evoca los frutos esperados. En efecto, Clemente juega sin duda con la palabra, de modo que la fecundidad que resulta de la epifanía del Logos produce efectivamente hijos en sentido pleno (τέκνα). Un pasaje anterior, ya citado, afirmaba que esta «epifanía» había enseñado a vivir bien (τὸ εὖ ζῆν) (I,7,3) a «hijos desobedientes» (I,6,1). Y añadía que el Logos procuraría «más tarde, en tanto que Dios», «la vida eterna» (τὸ αἰεὶ ζῆν) (I,7,3). Pues bien, Clemente pone el acento ahora sobre este efecto segundo y perfecto de la epifanía del Logos: «la vida eterna» (ζωὴν αἰδίου) (I,9,3).

Así, la conclusión de la primera exhortación del *Protréptico* puede desvelar la identidad entera del Logos que «se ha manifestado» como *Didáscalos*. Es el Hijo. Clemente comenta la proclamación que Cristo hace de sí mismo, «pues yo soy la puerta» (*Io* 10, 9), explicándola por medio de la palabra de *Mt* 11,27 en esta forma: «Nadie conoce a Dios, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo ha revelado». Por fin, en un discurso que parte del lenguaje de los misterios griegos<sup>18</sup>, el Alejandrino termina señalando que no se puede acceder al conocimiento «sin haber pasado por

16. Clemente emplea a partir de aquí este nombre. Cf. CLEM., *prot.* I,10,1: «Juan, heraldo del Logos, invitaba así a los hombres a estar preparados para la venida de Dios, de Cristo» (εἰς θεοῦ τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν); cf. I,10,3; IX,84,2 (*Eph* 5,14); XI,112,3; 115,4; XII,120,4; 121,1.

17. CLEM., *prot.* I,9,3.

18. Cf. Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1987.

Cristo, el único por el que se contempla a Dios» (δι' οὗ μόνου θεὸς ἐποπτεύεται) (I,10,3).

Tras la diatriba contra «los misterios de los ateos» (II,23,1) y antes de denunciar «el extravío» (πλάνη) politeísta (II,27,4-41,4) y de los cultos falsos (III,42,1-IV,63,5), Clemente declara explícitamente la transformación de los «hijos de la iniquidad»<sup>19</sup> en «hijos de Dios» por Cristo. Basta citar el pasaje entero, que completa la doctrina de la «epifanía» del Logos, Hijo de Dios, por medio de la revelación de los efectos de la muerte y de la resurrección de Cristo:

«Porque nosotros éramos también hijos de la ira como los demás; pero Dios, rico en misericordia, a causa del gran amor con que nos amó, cuando estábamos muertos por nuestros pecados, nos ha hecho revivir con Cristo» (*Eph* 2,3-5). Pues «el Logos está vivo» (cf. *Hbr* 4,12) y quien es sepultado con Cristo es elevado con Dios (cf. *Rom* 6,4; *Col* 2,12). Pero aquellos que permanecen incrédulos son llamados «hijos de la ira» y son alimentados con ira. Nosotros, por el contrario, ya no nos alimentamos con ira, habiendo sido arrancados del error y habiéndonos lanzado hacia la verdad. Así, nosotros que éramos en otro tiempo hijos de la iniquidad, somos hoy hijos de Dios por el amor del Logos a los hombres<sup>20</sup>.

La razón por la que la venida de Cristo, seguida de su muerte y de su resurrección, es plenamente eficaz para el advenimiento de los «hijos de Dios», es esbozada en primer lugar en el contexto del ataque más enérgico contra la depravación de los dioses griegos y de sus fieles. Haciéndose eco del tema de la imagen de Dios introducido en I,5,4, Clemente teje progresivamente los vínculos entre la Encarnación del Hijo *Didáscalos*, la naturaleza auténtica del ser humano y la paternidad divina:

Pues nosotros somos los portadores de la imagen de Dios en esta estatua viviente y animada que es el hombre, una imagen que habita con nosotros, nos aconseja, nos hace compañía, mora en nuestro hogar, comparte nuestros sentimientos, afectuosa. Somos ofrenda hecha al Padre por Cristo<sup>21</sup>.

Tras el desarrollo que sigue a la crítica de las opiniones falsas de los filósofos sobre Dios y a la selección de verdades parciales que estos deben

19. Los «hijos desobedientes» de CLEM., *prot.* I,6,1 (cf. *Eph* 2,2). El hebraísmo «hijos de la desobediencia» o «de la ira» o «de la iniquidad» (ya en *Ps* 88,23b LXX: καὶ υἱὸς ἀνομίας οὐ προσθήσει τοῦ κακῶσαι αὐτόν); «y el hijo de la iniquidad no continuará a maltratarlo»), que designa al rebelde, es así dotado de un significado nuevo por el comentario de Clemente, el cual opone dos filiaciones.

20. CLEM., *prot.* II,27,2-3.

21. CLEM., *prot.* IV,59,2. Siguen la cita de *1 Ptr* 2,9-10 y esta precisión capital: «Nosotros que, según Juan, no somos “de abajo” (cf. *Jo* 8,23), sino que hemos aprendido todo del que vino de lo alto (cf. *Jo* 3,31), los que hemos meditado la economía salvífica de Dios (οἱ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ κατανενοηκότες), los que hemos procurado “caminar en novedad de vida” (*Rom* 6,4)» (CLEM., *prot.* IV,59,3).

al Logos divino<sup>22</sup>, desarrollo donde Clemente decide «acudir a los textos de los profetas»<sup>23</sup> para exponer la verdad sobre Dios, se define claramente la filiación divina del ser humano por medio de Cristo. Dios regaña a sus hijos como un padre amoroso (IX,82,2) y los llamar a volver a ser niños y a nacer de nuevo<sup>24</sup>. Utilizando en primer lugar los términos de la adopción ática<sup>25</sup>, Clemente precisa cómo el extranjero puede venir a ser coheredero del Hijo:

Pero pienso que una vez que sea inscrito, sea hecho ciudadano y reciba al Padre, será instalado «en los bienes del Padre» (cf. *Lc* 2,49), y juzgado digno de la herencia, compartirá el reino paterno con el propio (Hijo), «el Amado» (*Is* 5,1; cf. *Mt* 3,17; *Mc* 1,11; *Lc* 3,22)<sup>26</sup>.

A continuación, Clemente une *Hbr* 12,23 con *Rom* 8,29, «la asamblea de los primogénitos» con el «Primogénito» por excelencia:

Esta es la asamblea (iglesia) primogénita, la que está compuesta de muchos buenos hijos; estos son los «primogénitos, inscritos en el cielo», los que celebran sus fiestas con «miradas de ángeles». Nosotros somos los hijos primogénitos, los que nos alimentamos de Dios, los amigos verdaderos del «Primogénito», los primeros que, entre todos los hombres, hemos conocido a Dios, los primeros que hemos sido arrancados del pecado, los primeros separados del diablo<sup>27</sup>.

Cristo es el Primogénito de la Iglesia según *Hbr* 12,23 y *Rom* 8,29, pero en tanto que Logos es el Primogénito «en el que todo ha sido creado» (*Col* 1,15). Clemente puede asimismo llevar más allá la exhortación del apóstol Pablo:

«Despierta, dice (el Señor), tú que duermes, levántate de entre los muertos y el Señor Cristo te iluminará» (*Eph* 5,14), Él que es el sol de la resurrección, engendrado «antes de la aurora» (*Ps* 109,3), el que da la vida por medio de sus rayos<sup>28</sup>.

22. CLEM., *prot.* V,64,1-VII,76,6.

23. CLEM., *prot.* VIII,77,1.

24. CLEM., *prot.* IX,82,4; cf. *Mt* 18,3 y *Io* 3,5.

25. Cf. C. Mondésert, *SC* 2, 150 n. 2, quien reenvía a A.-J. Festugière, «Εἰς ἄνθρωπον ὑποφύρεσθαι», *RSPTh* 1931, 482.

26. CLEM., *prot.* IX,82,5.

27. CLEM., *prot.* IX,82,6-7. Y en su amor por los hombres, Dios quiere «que nosotros nos convirtamos de esclavos en hijos» (IX,83,1; cf. X,92,3).

28. CLEM., *prot.* IX,84,2. Notemos que a partir de *prot.* I,6,3, la expresión de *Ps* 109,3 ha sido aplicada al Logos de *Io* 1,1. Con el mismo alcance, *Ps* 109,3 es asociado con *Ps* 71, 17 en CLEM., *exc. Thdot.* 20. Sobre el texto hebreo y griego del *Ps* 110(109),3 y sobre los desafíos teológicos de las tradiciones interpretativas, cf. H. J. Fabry, «Filiación y sacerdocio en el Antiguo Testamento», en P. de Navascués Benlloch, M. Crespo Losada, A. Sáez Gutiérrez (eds.), *Filiación IV. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2012, 125-147 (en particular 135-138).

Ya no es sólo el Logos manifestado como *Didáscalos* quien por su enseñanza conduce al Padre hijos desobedientes, sino que la potencia divina del Hijo, engendrado por el Padre, «Primogénito», actúa por la resurrección de Cristo y dona la vida. Clemente hace progresar en el misterio de la acción regeneradora de Cristo, clarificando su comprensión por medio de la imagen de la iluminación presente en los textos escriturísticos<sup>29</sup>.

La enseñanza del *Didáscalos*, el Logos divino que «se ha manifestado», conserva en efecto en la continuación del *Protréptico* un papel eminente, en cuanto que actualiza la semejanza del ser humano con Dios y lo conduce a la plenitud de la relación filial. Clemente cristianiza así el ideal platónico de la asimilación a Dios. Es significativo un primer pasaje:

La piedad, para asimilar tanto como es posible el hombre a Dios<sup>30</sup>, le asigna un maestro apropiado: Dios, el único que puede formar en el hombre de manera digna la semejanza divina<sup>31</sup>.

La enseñanza tiene por objeto principal la unicidad de Dios, que deben imitar analógicamente los adeptos de la piedad constituyendo una sola sinfonía<sup>32</sup>. Este es el aspecto colectivo de la salvación ofrecida por la epifanía del Logos:

Y el coro, dejándose guiar por un único jefe de coro y maestro, el Logos, encuentra su reposo en la verdad misma, cuando dice «Abba, Padre» (cf. *Rom* 8,15). Entonces, Dios acoge con alegría esta voz, toda conforme a la verdad, como el primer fruto que recoge de sus hijos<sup>33</sup>.

La dimensión eclesial, ya presente anteriormente<sup>34</sup>, concuerda con la adhesión individual, como lo muestra más adelante el bello pasaje que se inspira en el contexto de *Rom* 8,15, en conexión con la palabra de *2 Cor* 4,6 «la luz brillará en el seno de la tiniebla»:

Que esta luz brille, pues, en la parte secreta del hombre, en su corazón; y que los rayos del conocimiento se levanten, para manifestar y hacer resplandecer al hombre escondido en el interior, al discípulo de la luz, familiar y coheredero de Cristo (cf. *Rom* 8,17), sobre todo ahora que ha venido al conocimiento del hijo piadoso y bueno el nombre digno de veneración y de honor del Padre bueno, el cual gobierna a su hijo con benevolencia y lo anima a poner los medios para la salvación<sup>35</sup>.

29. *Eph* 5,14 y *Pis* 109,3 (en esta ocasión mediante la alusión a una luz más fuerte que la del astro de la aurora).

30. Cf. *PL.*, *Tbt.* 176b.

31. *CLEM.*, *prot.* IX,86,2.

32. Cf. *CLEM.*, *prot.* IX,88,23.

33. *CLEM.*, *prot.* IX,88,3; cf. X,99,3.

34. *CLEM.*, *prot.* IX,82,6-7, citado anteriormente.

35. *CLEM.*, *prot.* XI,115,4. Sobre *Rom* 8,15-17 y *Gal* 4,4-5, véase P. F. Esler, «Filiación en Gálatas. Un estudio sociocientífico y teológico», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch y

Desde la epifanía del Logos *Didáscalos*, desde la venida de Cristo, el ser humano puede conocer a Dios Padre por el Hijo<sup>36</sup> y llegar a ser «coheredero de Cristo», diciendo «Abba, Padre». Citando *Is* 54,17, «la heredad es para aquellos que sirven al Señor», Clemente había afirmado anteriormente que era necesario apresurarse hacia el tesoro de la salud, «una vez que hemos llegado a ser amigos del Logos» (φιλολόγους γενομένους), lo que implica acogerlo como Maestro y actuar según sus mandatos: «Desde aquí abajo se elevan con nosotros nuestras buenas acciones, vuelan con nosotros sobre el ala de la verdad»<sup>37</sup>.

No es indiferente que el desarrollo que quiere presentar a los griegos «razones persuasivas en relación con el Logos», siendo Cristo entre ellos objeto de menosprecio<sup>38</sup>, se encuentre dentro de una evocación lírica de la herencia prometida, subrayando el parentesco del ser humano con el Logos. Si aquel está llamado a ser coheredero de Cristo por la «epifanía» del Logos, es también en razón de su semejanza constitutiva con él, con el Hijo:

«Imagen de Dios» es su Logos (cf. 2 *Cor* 4,4) —y el Logos divino es Hijo auténtico e Intelecto, luz arquetípica de la luz; e imagen del Logos es el hombre verdadero, el intelecto que está en el hombre y de quien se dice, por ello, que ha sido hecho «a imagen» de Dios y «a su semejanza» (*Gen* 1,26), hecho semejante al Logos divino por el pensamiento de su corazón y por ello razonable (λογικός)<sup>39</sup>.

Este enunciado, de una densidad extrema, insertado en la refutación de la idolatría y en la exhortación a la conversión, supone un giro capital en el *Protréptico*. Todo el tejido de la doctrina de Clemente acerca de la Encarnación del Hijo está a partir de aquí en juego. El Alejandrino une a la epifanía del Maestro la semejanza entre el ser humano y el Logos, en un conjunto apto para explicar cómo los hijos de Dios pueden llegar a ser coherederos de Cristo gracias a su resurrección<sup>40</sup>, la cual es en ellos como un nuevo nacimiento<sup>41</sup>, para acceder a la condición de hijos legítimos, auténticos.

Las declaraciones de Clemente en relación con este argumento se hacen cada vez más claras y se multiplican hasta el final del *Protréptico*, ha-

M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación II. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2007, 219-235 (en particular 230-234: el sentido de *υιοθεσία* en Pablo).

36. Cf. *Mt* 11,27 citado en CLEM., *prot.* I,10,3.

37. CLEM., *prot.* X,93,3.

38. CLEM., *prot.* X,96,1-2; cf. X,89,3; 100,1; 110,1.

39. CLEM., *prot.* X,98,4.

40. Clemente, como hemos visto, se ha referido en otros términos a la Encarnación, la muerte y la resurrección en *prot.* II,27,2. En un lenguaje figurado, ha descrito la *φιλανθρωπία* de Dios hacia el hombre caído de este modo: «Dios, como padre, busca a su criatura, la cura de su caída, persigue a la bestia salvaje y recoge de nuevo al pajarillo, animándola a volar de nuevo a su nido» (*prot.* X,91,3).

41. Παλιγγενεσία en CLEM., *prot.* IX,88,2.

ciendo de esta doctrina el argumento principal de la última parte. Consideremos algunos de estos enunciados:

Hombre, cree en el hombre y Dios; hombre, cree en aquel que ha sufrido y es adorado; creed, vosotros que sois esclavos, en quien estaba muerto y es Dios viviente<sup>42</sup>.

Habría que citar toda la alabanza de la potencia divina cuya obra se ha manifestado desde la Encarnación, cuando el Logos, el Hijo que estaba en Dios, «tomó rostro de hombre y se revistió de la carne para cumplir el drama de la salvación de la humanidad» (ὅτε τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβὸν καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο)<sup>43</sup>.

Sigue la larga meditación, jalonada de exclamaciones de asombro y por exhortaciones urgentes, en torno al misterio del encarcelamiento del Señor en la carne, de su victoria sobre la muerte por medio de sus brazos extendidos en la Cruz (XI,111,2-3), y de Cristo «hombre nuevo» (XI,112,3). La narración adquiere un tono himnico para celebrar la obra del Hijo que ha venido a dar de nuevo «su agudeza a los ojos resplandecientes» del alma<sup>44</sup>:

Recibamos la luz para recibir a Dios; recibamos la luz y nos convertiremos en discípulos del Señor. Porque Él ha hecho por su parte esta promesa a su Padre: «Yo manifestaré tu nombre a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré» (Ps 21,23). Cánta(me) sus alabanzas, haz que conozca a tu Padre, Dios; tus palabras me salvarán, tu canto me instruirá. Hasta ahora erraba en la búsqueda de Dios; pero puesto que tú me iluminas, Señor, yo encuentro a Dios por tu medio y recibo de ti al Padre y me convierto en tu coheredero (cf. *Rom* 8,17; *Hbr* 2,11), puesto que no te has avergonzado de tu hermano<sup>45</sup>.

Sucesivamente Clemente invita a la conversión y dialoga con Cristo, donde se confunden la voz del orador y la de los auditores, oración de alabanza y de acción de gracias.

La última parte del *Protréptico*, en un lenguaje y una forma que no cesan de mezclar reminiscencias poéticas griegas y formulaciones escritu-

42. CLEM., *prot.* X,106,4.

43. CLEM., *prot.* X,110,2. L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008, 500-503, ha mostrado que el recurso a la metáfora teatral es legitimado aquí por Clemente en cuanto considera el valor *performativo* del *drama*, acción verdadera, la del Logos Salvador; y no la dimensión *de espectáculo*, caracterizada por la ilusión y la falta de responsabilidad de la representación escénica. Cf. también Id., «La natura "drammatica" del mistero cristiano. Una nota su Clemente Alessandrino», en A. M. Mazzanti (ed.), *Il mistero nella carne. Contributi su Mysterion e Sacramentum nei primi secoli cristiani*, Castel Bolognese 2003, 29-45.

44. CLEM., *prot.* XI,113,2; cf. PL., *Ti.* 45b.

45. CLEM., *prot.* XI,113,4-5.

rísticas, hace resonar con fuerza la doctrina de la venida de Cristo. Una venida que es salvadora porque el Logos, Dios mismo, arquetipo del que la razón del ser humano es la imagen, una vez que se ha hecho hombre es también a la vez el Maestro, el cual por su enseñanza revela la verdad liberando del error e inculca la piedad desviando de las pasiones terrestres; y el Hijo de Dios, el cual, por su poder, triunfa sobre la muerte y por su parentesco con los hombres, sus hermanos, los restablece, como sus coherederos, en la condición de hijos auténticos del Padre. Un «Salvación, oh luz» de tonalidad griega<sup>46</sup>, unido a la paráfrasis de una expresión bíblica<sup>47</sup>, abre así la exaltación del «día del Señor»:

Todo ha venido a ser luz indefectible (cf. *Sap* 7,10) y todo el occidente se ha convertido en oriente. Es lo que quiere decir «la nueva creación» (cf. *Gal* 6,15); pues «el sol de justicia» (*Mal* 4,2) que lo recorre todo en su cabalgada<sup>48</sup> visita igualmente a toda la humanidad, imitando a su Padre, el cual «hace salir su sol sobre todos los hombres» (*Mt* 5,45) y hace descender el rocío de la verdad<sup>49</sup>. Él es quien ha cambiado por medio de la crucifixión el poniente en oriente, la muerte en vida, quien ha arrancado al hombre de la perdición para unirlo al cielo, quien trasplanta la corrupción para que se convierta en incorrupción, quien transforma la tierra en cielos, el agricultor de Dios, «el cual difunde signos favorables, despierta a los pueblos a la obra» del bien, «recuerda el modo de vivir»<sup>50</sup> según la verdad, nos regala la herencia paterna, realmente grande y divina, inamisible y diviniza al hombre con una enseñanza celeste (οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον), «dando leyes a su inteligencia y escribiéndolas en su corazón» (*Ier* 38,33 LXX)<sup>51</sup>.

El final del *Protréptico*, el cual conduce al término de la iniciación, retoma el lenguaje de los misterios, en una parodia sublime de las *Bacantes* de Eurípides, para reemplazar la suerte trágica de los personajes, asimilados a los griegos borrachos de ignorancia, con la salvación traída por la luz de Cristo. Todos los elementos que pertenecen a la fe en la eficacia de la venida del Hijo de Dios son reunidos a modo de ramo. Las Ménades son reemplazadas por «las hijas de Dios, las corderas puras que celebran los ritos venerables del Logos»<sup>52</sup>. Tiresias, ciego, contempla los cie-

46. Cf. ESQUILO, *Agamenón* 22; 508.

47. *Is* 9,2, citado en *Mt* 4,16 y *Lc* 1,79.

48. Alusión clara al mito griego del carro del Sol.

49. Entre los textos bíblicos que pueden estar en el trasfondo, hay que considerar *Ex* 16,13 (el maná); *Dt* 32,2; 33,28; *Is* 18,4; 26,19. En cuanto al giro καταπελάζει τὴν δρόσον («él hace descender el rocío»), no se encuentra en LXX; se parece mucho a una expresión de Esquilo (*Agamenón* 561), el cual la emplea, por el contrario, en sentido propio, para evocar una situación desgraciada.

50. ARAT., *Phénomènes* 6-7; los añadidos «del bien» y «según la verdad» adaptan a la acción del Logos *Didáscalos* los versos del poeta griego.

51. CLEM., *prot.* XI,114,2-4; cf. 117,4-5.

52. CLEM., *prot.* XII,119,1.

los, apoyado sobre el madero (de la Cruz)<sup>53</sup>. «Los llamados se apresuran en su gran deseo de ver al Padre»<sup>54</sup>. «El Señor es el hierofante y marca al iniciado con su sello, iluminándolo (τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν); presenta a aquél que ha creído en el Padre para que lo guarde eternamente»<sup>55</sup>. En esta parte se acentúa por medio de una doble alusión un elemento nuevo, el rito bautismal, referido anteriormente de otro modo: «Recibid el agua del Logos (ὑδὼρ λογικόν)»<sup>56</sup>. Así pues, la doctrina de la salvación obrada por la venida del Hijo es prolongada, pues, por la teología del bautismo. Dicha doctrina también se expresa en estos términos, de acuerdo a todos los enunciados anteriores:

He aquí el eterno Jesús, el único noble Sumo Sacerdote del Dios único, que es su Padre. Él suplica por los hombres y los anima así: «Escuchad, tribus innumerables»<sup>57</sup>, más bien todos vosotros que sois racionales (λογικοί), bárbaros y griegos. Yo llamo a todo el género humano, del que soy Creador por voluntad del Padre<sup>58</sup>.

De nuevo, como al inicio, el canto que entona Clemente, en tanto que mediador de la conversión, se confunde con la palabra del Logos o del «eterno Jesús»:

Esto soy yo, esto es lo que quiere Dios, esto es la sinfonía, la armonía del Padre, el Hijo, Cristo, el Logos de Dios, el brazo del Señor, la fuerza universal, la voluntad del Padre<sup>59</sup>.

El tema de la imagen aparece también aquí, con sus consecuencias implícitas:

¡Oh vosotros que sois imágenes, pero no todas semejantes! Os quiero reformar según el modelo, para que os hagáis semejantes a mí<sup>60</sup>.

Exclamación seguida de otra alusión al bautismo, el cual por la uncción asimila a Cristo a aquellos que marca de esta manera:

Yo os ungiré con el unguento de la fe (Χρίσω ὑμᾶς τῷ πιστεως ἀλείμματι)<sup>61</sup>.

53. CLEM., *prot.* XII,119,3.

54. CLEM., *prot.* XII,119,2.

55. CLEM., *prot.* XII,120,1.

56. CLEM., *prot.* X,99,3. La continuación es elocuente, uniendo el bautismo a la pertenencia filial a Dios: «Vosotros que estáis todavía manchados, lavaos; purificaos vosotros mismos de la costumbre, asperjándoos con gotas de la verdad. Hay que subir limpios a los cielos. Tú eres hombre, que es la cualidad más genérica. Busca, pues, a tu Creador. Tú eres hijo, según la cualidad más personal: reconoce a tu Padre».

57. CLEM., *prot.* XII,120,2; cf. 120,3.

58. CLEM., *prot.* XII,120,2; cf. 120,3.

59. CLEM., *prot.* XII,120,4.

60. CLEM., *prot.* XII,120,4.

61. CLEM., *prot.* XII,120,5.

El tema es renovado a partir de la noción, expresada en términos griegos, de la comunidad de bienes entre amigos<sup>62</sup>, por medio de la mediación del Logos:

Y si los bienes de los amigos son en común, si por otro lado el hombre es amigo de Dios —además es amado de Dios por la mediación del Logos (μεσιτεύοντος τοῦ λόγου)—, todo, en efecto, viene a ser propiedad del hombre, puesto que todo pertenece a Dios y todo es común para estos dos amigos, Dios y el hombre. Así pues, podemos decir ahora que sólo el cristiano es piadoso y rico, prudente, noble y por ello una imagen semejante de Dios (cf. *Gen* 1,26); podemos decir y creer que, habiendo venido a ser por Cristo Jesús «justo y santo con inteligencia», él es también ahora, en esta medida, semejante a Dios<sup>63</sup>.

Y una de las últimas frases del *Protréptico* pone de relieve, por medio de *Ps* 81,<sup>64</sup> el acceso a la condición filial garantizada por Cristo:

Por otro lado el profeta no disimula esta gracia cuando dice: «Yo os he declarado que vosotros sois dioses y todos hijos del Altísimo» (*Ps* 81,6). Porque somos nosotros a quienes Él ha adoptado (ἡμῶς εἰσπεποιήται), por sólo nosotros quiere ser llamado Padre y no por aquellos que no creen. Y en efecto, he aquí lo que ha venido a ser de los que seguimos<sup>65</sup> a Cristo. A nuestro querer responden nuestras palabras, a nuestras palabras, nuestros actos, a nuestros actos, nuestra vida. Así es buena la vida entera de los hombres que conocen a Cristo<sup>66</sup>.

Observamos aquí una especie de resumen de la doctrina que Clemente revela progresivamente en el *Protréptico* a propósito de los efectos de la venida de Cristo sin mostrar explícitamente la fuente de su inspiración, pues no emplea el término *υιοθεσία* de las cartas paulinas (*Rom* 8,15.23; *Gal* 4,5; *Eph* 1,5), si bien tampoco lo hacía en los pasajes en los que tomaba de *Rom* 8,15-17 la idea de que los creyentes son «coherederos de Cristo». Pero la referencia subyace.

La última exhortación culmina a modo de apoteosis donde se armonizan todos los temas que hemos encontrado. Esta es animada por una

62. Así PL., *Lg.* V,739c; *Phdr.* 279c. Stählin, *ad loc.*, remite también al silogismo de Diógenes citado por Diógenes Laercio, mucho más cercano que las expresiones de Platón al razonamiento de Clemente, el cual es manifiestamente una adaptación de la argumentación del cínico: «Todo pertenece a los dioses. Ahora bien, los sabios son amigos de los dioses. Por otro lado los bienes de los amigos son comunes. Así pues, todo pertenece a los sabios». Traducción de M.-O. Goulet-Cazé, en la obra dirigida por ella misma *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris 1999, 715 (VI,37) y 738 (VI,72).

63. CLEM., *prot.* XII,122,3-4. Cf. PL., *Tbt.* 176b.

64. Cf. A. Van den Hoek, «“I Said, You Are Gods...” The Significance of Ps 82 for Some Early Christian Authors», en L. V. Rutgers, P. van der Horst *et al.* (ed.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven 1998, 203-219.

65. Como señala C. Mondésert, *ad loc.*, el término *ὄπαδοι* proviene tal vez de PL., *Phdr.* 252c.

66. CLEM., *prot.* XII,123,1.

alegorización de la entrada de Cristo en Jerusalén, como ascensión gloriosa del Hijo junto al Padre, el cual también conduce hacia Dios la vida de los seres humanos, divididos en dos grupos representados por la asna y el pollino de Mt 21,5.<sup>67</sup>, es decir, el pueblo antiguo y el nuevo<sup>68</sup>. Así esta entrada es por un lado la repetición de la «epifanía» del Logos; por otro, la manifestación de la eficacia de la venida del Hijo, que guía hacia el Padre a aquellos que son llamados «retratos del Logos»:

Apresurémonos, corramos, nosotros que somos retratos del Logos (τοῦ λόγου ἀγάλματα), retratos que aman a Dios y que le son semejantes, apresurémonos, corramos, llevemos su yugo, persigamos la incorruptibilidad, amemos a Cristo, el hermoso cochero de los hombres. Unió bajo el yugo al asno joven con el viejo y tras haber uncido la yunta de los hombres, dirige el carro hacia la inmortalidad, apresurándose a ir hacia su Padre para cumplir a la luz del día lo que ha anunciado oscuramente (ὁ ἡνίκα-το): entonces entraba en Jerusalén, ahora se lanza hacia el cielo. Espectáculo magnífico para el Padre es el Hijo eterno vencedor (κάλλιστον θέαμα τῷ πατρὶ υἱὸς αἰδῖος νικηφόρος). Así pues, deseemos ardientemente las cosas bellas, seamos hombres que aman a Dios y adquiramos los bienes más grandes, Dios y la vida<sup>69</sup>.

Desde su epifanía terrestre a su ascensión gloriosa, tras su victoria sobre la muerte y la corrupción, el Hijo conduce a los seres humanos, sus imágenes, junto al Padre, para que sean para siempre<sup>70</sup> los hijos auténticos del Padre, coherederos del Hijo, si aman al Dios que Él les revela como *Didáscalos* y si conociendo a Cristo, renuncian a la «hábito» mortífero<sup>71</sup>. La evocación grandiosa de la gracia de la salvación tiene

67. El texto de Zac 9,9 sostiene la alegoría —literalmente: «montado en un animal de carga (= asno) y sobre un joven pollino (= cría de asna)— (cf. M. Harl, *Bible d'Alexandrie* 23.11, Paris 2007, 303, *ad loc.*) y no la forma de la cita en Mt 21,5. También el contexto de Zac 9,9 se adapta al «espectáculo» del «Hijo eterno», «vencedor» y Salvador. Clemente no ha mantenido aquí el otro epíteto del rey, πρᾶϋς, «manso», «humilde», poco compatible con su alegoría. Notemos además que la imagen del «carro» transforma a los asnos, animales de carga, de los textos bíblicos, en mensajeros, uncidos al carro de Cristo, el «sol de justicia» (*Mal* 4,2) de CLEM., *prot.* XI,114,3. El «joven pollino» simboliza en CLEM., *paed.* I,5,15,2 la juventud de la humanidad en Cristo, su eterna juventud en la simplicidad. Sobre la imagen de Cristo auriga, cf. H. König, «Christus – ἡνίοχος. Zur Verwendung eines traditionellen Motivs bei Origenes», en W. Geerlings y H. König (eds.), *Origenes. Vir ecclesiasticus*. Symposium zu Ehren von Herrn Prof. Dr. H.-J. Vogt, Bonn 1995, 45-58, aquí en particular 50.

68. Cf. A. Le Boulluec, «L'identité chrétienne en auto-définition chez Clément d'Alexandrie», en N. Belayche y S. Mimouni (dirs.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. «Paganismes», «judaïsmes», «christianismes»*, Louvain-Paris 2009, 437-458 (= A. Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Paris 2012, 91-110).

69. CLEM., *prot.* XII,121,1-2.

70. CLEM., *prot.* XII,123,2: «En verdad cuando se trata de la vida que nunca tendrá fin, las palabras mismas no pueden dejar de hacer de hierofantes».

71. CLEM., *prot.* XII,118,1; cf. L. Lugaresi, *Il teatro di Dio*, 490 y 494; L. Alfonsi, «La consuetudo nel Protreptico», *VigChr* 18 (1964) 32-36.

como objetivo, como lo señalan las últimas palabras del *Protréptico*, excluir cualquier otra posibilidad. Si la fuerza de la elocuencia y el esfuerzo persuasivo que consiste en emplear el lenguaje y las representaciones de los griegos para dirigirse a ellos quieren como objetivo la libertad de la decisión, esta, sin embargo, permanece intacta. El discurso protréptico les ofrece la posibilidad de pertenecer a la «asamblea» de los creyentes y presenta las condiciones requeridas: escuchar al Logos *Didáscalos* que «se ha manifestado», amar al Padre por medio del Hijo que lo revela, ser «amigo del Logos» actualizando por el modo de vida y por la fe el hecho constitutivo de ser su imagen en cuanto «racional», la cual se había oscurecido, para terminar recobrando la semejanza con Dios. Si la elección es individual, la invitación a entrar en la «asamblea» hace que predomine el aspecto colectivo de la salvación prometida por la Encarnación; y la perspectiva escatológica, abierta por la ascensión del Hijo, dinamiza la condición filial de sus coherederos.

## 2. Las enseñanzas del Pedagogo

La comparación entre la doctrina ya subyacente, ya explícita del *Protréptico* y las enseñanzas contenidas en el resto de la obra de Clemente excedería los límites de esta contribución. Entre los pasajes numerosos que habría que estudiar, conviene ahora limitarse a algunos que asocian la Encarnación a la filiación, tanto en relación con Cristo como con los creyentes.

El *Pedagogo* no se dirige a los griegos para convertirlos, sino que quiere educar a los cristianos antes de la enseñanza propia del *Didáscalos*<sup>72</sup>. La formación en las costumbres de los bautizados es, sin embargo, inseparable de una instrucción doctrinal que concierne los caminos de la pedagogía divina y en particular la Encarnación del Hijo. Desde el comienzo del libro I, *Phil* 2,6-7 pone los fundamentos:

Nuestro pedagogo, hijos míos, es semejante a Dios su Padre, de quien es Hijo: no tiene pecado, ni reproche, sin pasiones en su alma, Dios sin mancha bajo el aspecto de un hombre (*Phil* 2,7), servidor de la voluntad del Padre, Logos Dios, el que está en el Padre, el que está sentado a la derecha del Padre (*Act* 7,55; *Ps* 109,1), Dios también por su aspecto (cf. *Phil* 2,6). Para nosotros, Él es la imagen sin mancha: hemos de intentar con todas nuestras fuerzas asemejar (ἐξομοιοῦν) nuestra alma a Él<sup>73</sup>.

Encontramos de nuevo el vínculo entre la Encarnación y la tensión hacia la semejanza con Dios, que pasa por la imitación de la única imagen verdadera del Padre, su Hijo, imitación hecha posible porque Este

72. Cf. CLEM., *paed.* I,1,1-3; y la introducción en *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I*, intr. y notas H.-I. Marrou, tr. M. Harl, SC 70, Paris 1960, 7-19.

73. CLEM., *paed.* I,4,1-2.

se ha hecho hombre. Por amor el Unigénito ha descendido del seno del Padre (cf. *Io* 1,18), al igual que el Padre ama la humanidad<sup>74</sup>. La Encarnación del Logos «ha mostrado de modo manifiesto que la misma virtud concierne a la vez la vida práctica y la contemplación»<sup>75</sup>. Su enseñanza ha consistido principalmente en revelar al Padre: «Muy recientemente Dios se ha dado a conocer, en el tiempo de la venida de Cristo: «Porque a Dios nadie lo ha conocido sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo revele» (*Mt* 11,27)»<sup>76</sup>. Una exégesis alegórica de *Gen* 26,8 hace de la «ventana» por la que se asoma Isaac «la carne por la que (el Señor) se ha manifestado». Isaac es «el tipo del Señor»: «hijo de Abraham como Cristo es el Hijo de Dios». Pero aquel no sufrió: «reservaba... el primer grado del sufrimiento al Logos, y además, no siendo inmolado, indica simbólicamente la divinidad del Señor»<sup>77</sup>. *Is* 9,5-6 prefigura el misterio de Cristo, «niño pequeño» y «Dios fuerte», Logos encarnado «que extiende con largueza» su «educación perfecta». Juan «ha llamado «Cordero de Dios» al Logos Dios hecho hombre por nosotros, deseoso de hacerse en todo semejante a nosotros, Él, el Hijo de Dios, el pequeño del Padre»<sup>78</sup>.

Esta semejanza es manifestada por el bautismo de Cristo. El Logos, «nacido perfecto del Padre perfecto, ha recibido una regeneración perfecta para realizar una prefiguración dentro del plan de Dios». El Señor fue el «modelo»: «Bautizados, somos iluminados; iluminados, somos adoptados como hijos (υιοποιούμεθα), adoptados somos hechos perfectos; hechos perfectos, recibimos la inmortalidad. Está escrito: «Yo lo he dicho: sois dioses y todos hijos del Altísimo» (*Ps* 81,6)»<sup>79</sup>. La larga reflexión sobre el bautismo que sigue a continuación concreta las indicaciones dadas en el *Protréptico* acerca de las vías de la salvación de un modo que saca partido también de la condición filial tanto del Logos encarnado como de los cristianos<sup>80</sup>. La lectura alegórica de la palabra eucarística de *Io* 6,53 («Comed mis carnes y bebed mi sangre») conduce a la conclusión: «Por todos los medios hemos sido asimilados a Cristo (Χριστῷ προσωκείώμεθα): emparentados a él por su sangre que nos ha liberado, en comunión con sus sentimientos en virtud de la educación que hemos recibido del Logos, conducidos a la incorruptibilidad por la formación que Él nos

74. CLEM., *paed.* I,8,2, citando *Io* 16,27 y 17,23; cf. CLEM., *paed.* I,43,3-4; 62,1; 66,2; 74,4; 85,2; 97,3.

75. CLEM., *paed.* I,9,4, citando *Io* 1,14. El Logos encarnado es a la vez *Didáscalos*, por lo que corresponde a la vida contemplativa, del conocimiento; y modelo que hay que imitar por medio de los actos (cf. la nota de I.-M. Marrou, *ad loc.*).

76. CLEM., *paed.* I,20,2.

77. CLEM., *paed.* I,23. Cf. M. Dulaey, «Des forêts de symboles». *L'initiation chrétienne et la Bible (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, Paris 2001, 146; Id., «La grâce faite à Isaac. Genèse 22, 1-19 à l'époque paléochrétienne», *Recherches Augustiniennes* 27 (1994) 3-40.

78. CLEM., *paed.* I,24.

79. CLEM., *paed.* I,25,3-26,1; cf. *supra* n. 64. Clemente se ha referido ya antes a la «regeneración» que produce la υιοθεσία (CLEM., *paed.* I,21,2). Cf. A. Orbe, «Teología bautismal de Clemente Alejandrino según *Paed.* I, 26,3-27,2», *Gregorianum* 36 (1955) 410-448.

80. Cf. CLEM., *paed.* I,31,1; 32,2.4.

da»<sup>81</sup>. La meditación sobre el nombre nuevo, «Jesús», conserva el acento sobre la Encarnación concebida como nacimiento:

... para el pueblo nuevo y joven se ha culminado una alianza nueva y joven, el Logos ha sido engendrado (cf. *Io* 1,14), el miedo se ha transformado en amor y este ángel místico, Jesús, ha nacido<sup>82</sup>.

Este nacimiento en el que consiste la venida del Logos al mundo hace que se le aplique de modo retórico el modo de la concepción humana; su generación eterna es presentada también en los mismos términos que la creación del hombre:

Tenemos un único Pedagogo, el único verdadero, bueno, justo, Hijo a imagen y semejanza del Padre (cf. *Gen* 1,26), Jesús, el Logos de Dios, pedagogo a quien el Padre nos ha confiado como un padre afectuoso encomienda a sus hijos pequeños a un verdadero pedagogo; y él nos ha indicado explícitamente esto: «Este es mi Hijo amado, escuchadlo» (*Mt* 17,5)<sup>83</sup>.

Este cambio de elementos que afectan al discurso muestra simbólicamente que la filiación es el rasgo común que define la relación entre Cristo, Logos encarnado y el ser humano, permaneciendo la semejanza de los hijos con el Padre en el centro de la doctrina de la salvación.

Un pasaje importante, hacia el final del libro I del *Pedagogo*, reúne claramente estos elementos, esta vez bajo la forma de una enseñanza sin juegos retóricos:

La conclusión de todo lo que hemos expuesto es que nuestro Pedagogo Jesús nos ha ofrecido el modelo de la vida verdadera y ha realizado la educación del hombre en Cristo... Pienso que es Él quien ha modelado al hombre en primer lugar a partir de la tierra, lo ha regenerado con el agua, lo ha hecho crecer por el Espíritu, lo ha educado por la palabra, lo dirige con santos preceptos hacia la adopción filial y la salvación (εἰς υἰοθεσίαν καὶ σωτηρίαν) y esto para transformar y modelar al hombre terrestre (γηγενῆ)<sup>84</sup> en hombre santo y celeste de modo que se realice plenamente la palabra de Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (*Gen* 1,26). Cristo realizó plenamente esta palabra que Dios había dicho, mientras que los otros hombres son entendidos como sola imagen. En cuanto a nosotros, hijos de un Padre bueno, alimentados por un buen

81. CLEM., *paed.* I,49,4. Cf. E. Osborn, *Clement of Alexandria*, 241 y 256. Clemente añade: «A nosotros los párvulos nos está permitido gloriarnos del Señor y exclamar: “Me enorgullezco de haber nacido de un padre tan bueno y de su sangre” (Hom., ll. XIV,113)» (*paed.* I,50,1).

82. CLEM., *paed.* I,59,1. Más adelante, Clemente distingue la Ley, «dada» por medio de Moisés, de la «verdad»: «La verdad, que es una gracia del Padre, es la obra eterna del Logos y la Escritura no dice que es “dada”: ella ha *venido a ser* por medio de Jesús, “sin el que nada ha venido a ser” (*Io* 1,3)» (CLEM., *paed.* I,60,2).

83. CLEM., *paed.* I,97,2. Habría que citar la continuación (97,3), donde la «benevolencia» del «buen pastor que da la vida por sus ovejas» (*Io* 10,11) es definida como «el hecho de querer el bien de su prójimo por él mismo».

84. Cf. CLEM., *prot.* X,106,3.

Pedagogo, realizamos la voluntad del Padre, escuchamos al Logos, imprimimos en nosotros la vida realmente saludable de nuestro Salvador. Practicando desde ahora sobre la tierra la vida celeste que nos diviniza, recibimos la unión de la alegría siempre joven del perfume de la pureza (cf. *Ps* 44,8), considerando el modo de vida del Señor como un ejemplo luminoso de incorruptibilidad y siguiendo las huellas de Dios<sup>85</sup>.

El libro II del *Pedagogo* aporta algunos elementos complementarios sobre el ejemplo de la vida de Cristo<sup>86</sup>; sobre la santificación conferida por la sangre de Cristo en exposiciones sutiles donde es tomado en consideración el misterio eucarístico<sup>87</sup>; y sobre el bautismo en conexión con la Encarnación<sup>88</sup>.

El libro III contiene un desarrollo capital sobre la mediación del Logos encarnado como Salvador y sobre la incorruptibilidad con la que su Encarnación y su Pasión han revestido la carne<sup>89</sup>. La cita de *Rom* 8,28-29 («Dios ha conocido de antemano a los que habían sido llamados, siendo conformes a la imagen de su Hijo», que Él «ha elegido, para que su Hijo sea el Primogénito en medio de muchos hermanos») permite a Clemente aplicar, contra los depravados, *Gen* 1,26 al cuerpo: «¿Cómo no van a ser ateos aquellos que ultrajan el cuerpo que es conforme al del Señor (τὸ σύμμορφον τοῦ κυρίου ... σώμα)?»<sup>90</sup>. No se puede recibir del Padre aquello que se necesita sin ser fiel al Hijo<sup>91</sup>. La Cruz debe ser considerada como «límite» (transformando un elemento valentiniano), que defiende de las faltas pasadas como empalizada y muralla<sup>92</sup>. Se pone de relieve la libertad de aquellos que son «formados por Dios y adoptados por Dios»<sup>93</sup>. Entre las oraciones formuladas al final del libro, hay que considerar esta: «Damos, a nosotros que seguimos tus preceptos, realizar la semejanza de la imagen (τὸ ὁμοίωμα πληρῶσαι τῆς εἰκόνας)»<sup>94</sup>.

85. CLEM., *paed.* I,98,1-3.

86. CLEM., *paed.* II,10,4; 13,2; 15,2; 32,2-3; 36,2; 38,1-2; 65,2; 128,1.

87. CLEM., *paed.* II,19,3; 20,1-2; 29,1; 32,2.

88. CLEM., *paed.* II,118,5: la Escritura llama perla (*Mt* 13,45-46) al Logos de Dios, «Jesús, brillante y puro, el ojo que ve en la carne, el Logos límpido, por quien la carne ha sido regenerada y ha recuperado todo su valor por medio del agua». Para la traducción del segundo libro del *Pedagogo*, cf. *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre II*, tr. C. Mondésert, notas H.-I. Marrou, SC 108, Paris 1965.

89. CLEM., *paed.* III,2,1-3, con la cita de *Phil* 2,7.

90. CLEM., *paed.* III,20,5 (traducción francesa en *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre III*, tr. C. Mondésert y C. Matray, notas H.-I. Marrou, SC 158, Paris 1970). M. Pujiula, *Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandria und sein Paidagogos*, Berlin-New York 2008, 148-152, muestra cómo en el *Pedagogo* la valoración del cuerpo se funda en la doctrina de la Encarnación y en la de la resurrección corporal (en la línea, sin duda, de *Phil* 3,21). Clemente ve una enseñanza sobre «el martirio por amor» en *Rom* 8,28-30 según *str.* IX,7,46,1.

91. CLEM., *paed.* III,40,2; cf. 98,3.

92. CLEM., *paed.* III,85,3 y la continuación: «Puesto que hemos sido regenerados, clavémosnos a la verdad, reencontremos la sobriedad, seamos santificados...»; cf. *str.* II,108,4.

93. CLEM., *paed.* III,58,3; cf. 99,1; 101,1.

94. CLEM., *paed.* III,101,1.

### 3. *Las inquisiciones de los Stromateis*

El estilo particular de los *Stromateis*, «semillas de *gnosis*» que se orienta a lectores inquisitivos, implica reflexiones más arduas y más profundas<sup>95</sup>, que tienen el riesgo de hacer surgir dificultades en relación con los diversos elementos de la doctrina que examinamos y de sus relaciones mutuas. La gran constante permanece la insistencia en la enseñanza del Hijo encarnado, que perpetúa los efectos de su venida y que ha sido prefigurada por la Ley y los Profetas.

Al comienzo del libro I, al hilo de ciertas consideraciones acerca de las relaciones entre maestro y discípulo, padre e hijo, se encuentra la siguiente afirmación: «El Salvador también está siempre salvando y actuando, como ve que hace su Padre»<sup>96</sup>. La formulación, a la vez elíptica y alegórica, incita a descubrir sentidos nuevos. Citando el *agraphon* «tú has visto a tu hermano, tú has visto a tu Dios»<sup>97</sup>, Clemente precisa: «Pienso que es el Salvador el que estaba señalado desde entonces por esta palabra de Dios». Se trata del Logos encarnado, como lo indica el contexto: de la visión «en espejo» del elemento divino que está en nosotros se distingue la contemplación «cara a cara» (1 Cor 13,12), definitiva, «tras el abandono de nuestro recubrimiento carnal..., cuando nuestro corazón sea puro»<sup>98</sup>. La invitación a la visión espiritual toca también la Cruz:

Este fuego en forma de columna (cf. Ex 13,2) y el fuego de la zarza (cf. Ex 3,2) son símbolo de la luz santa que, desde la tierra, cruza el espacio y llega al cielo por medio del madero (de la Cruz), por el que nos es concedido contemplar en espíritu<sup>99</sup>.

La exégesis alegórica de Mt 8,20 («las zorras tienen madriguera, pero el hijo del hombre no tiene dónde reposar la cabeza») opone a los «animales» impíos (las «zorras»), que no pueden acoger la enseñanza divina, el privilegio del creyente, sobre el cual «reposa aquel que es la cabeza de los seres, el Logos bueno y dulce», privilegio que implica diversos niveles en la fe hasta llegar a la *gnosis*, omnipresente en los *Stromateis*<sup>100</sup>. El

95. «Hay que esconder “esta sabiduría expresada en el misterio” (1 Cor 2,7) que el Hijo de Dios nos ha enseñado», escribe Clemente en *str.* I,12,55,1, para aplicar a continuación (56,3) esta regla al conjunto de los *Stromateis*. Para la traducción, cf. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate I*, intr. C. Mondésert, s. j., tr. y notas M. Caster, SC 30, Paris 1951.

96. CLEM., *str.* I,12,3; cf. 29,5; 38,6-7; 45,5; 46,1; 85,5 con la cita de Eph 3,10. Cristo es «autodidacta» en tanto que Logos; y por ello Isaac es figura de Cristo (*str.* I,31,3), según una etimología del nombre tomada a Filón; afirmación que ha de ser matizada con *Io* 7,16, citado en *str.* I,87,6. Cf. también *str.* I,90,1; 91,5-92,2; 97,4; 98,4; 99,1; 100,1; 169,4: «Y el intérprete de las leyes es el mismo por medio del cual “la Ley nos ha sido dada” (cf. *Io* 1,17); es el primer intérprete de los mandamientos divinos, él que nos despliega el seno de su Padre (cf. *Io* 1,18), el Hijo único».

97. Cf. M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2004, 685.

98. CLEM., *str.* I,94,4-6.

99. CLEM., *str.* I,164,4.

100. CLEM., *str.* I,23,2.

sentido escondido de la profecía de *Dan* 9,24-27 concierne a la Encarnación<sup>101</sup>. En lo más alto se coloca la condición filial:

No hemos de ser «hijos de desobediencia» (cf. *Eph* 2,2), sino que hemos de «pasar de las tinieblas a la vida» (cf. *1 Io* 3,14), prestar oído a la sabiduría, ser al inicio esclavos de Dios por ley; y después servidores (cf. *Hbr* 3,5) por espíritu de confianza reverenciando a nuestro Señor Dios. Y si alguno sube más alto, podemos ser inscritos entre los hijos; después, cuando «nuestros pecados sean cubiertos con el manto de la caridad» (*1 Ptr* 4,8), una vez situados en la adopción de elección por parte de Dios, llamada adopción de amistad (cf. *Eph* 1,5), recibiremos, habiendo crecido en el amor, el cumplimiento de la bienaventurada esperanza, y nuestro canto de oración dirá: «Que mi Señor sea mi Dios» (*Gen* 28,21)<sup>102</sup>.

La doctrina de la Encarnación integra siempre la de la Providencia y el argumento de la semejanza con Dios:

Pues la filosofía de tradición divina mantiene en pie y consolida la Providencia. Eliminadla y el plan divino del Salvador no es sino una fábula: «Son los elementos del mundo y no Cristo» (*Col* 2,8) los que nos rigen. La doctrina conforme a Cristo reconoce como Dios al Demiurgo; ve la acción de la Providencia hasta en los detalles; sabe que los elementos son por naturaleza cambiantes y creados; nos enseña a conducirnos, según nuestras fuerzas, hacia la semejanza con Dios y a aceptar el plan divino como principio rector de toda nuestra educación<sup>103</sup>.

El libro II de los *Stromateis* exalta, «para aquellos que son capaces de ver claro», «el ejemplo de virtud divina» dado por el Hijo, «quien, por un lado, lleva a cumplimiento la Ley (cf. *Mt* 5,17); y por otro “ejecuta la voluntad del Padre”» (cf. *Mt* 7,21), «“inscrito” a los ojos de todos sobre un madero elevado»<sup>104</sup>. La noción de *υιοθεσία* es precisada: tras haber recordado que Dios «a partir de ahora, de una forma mucho más próxima, por la venida de su Hijo (διὰ τῆς τοῦ υἱοῦ παρουσίας), salva y tiene piedad», Clemente muestra contra «los fundadores de las herejías» que «Dios no tiene con nosotros ninguna relación de naturaleza», que no somos «de la misma sustancia que Dios (ὁμοουσίους τῷ θεῷ)», sino que Dios, «quien por naturaleza «es rico en misericordia» (*Eph* 2,4), a causa de su bondad, cuida de nosotros, sin que nosotros seamos ni partes de él ni hijos suyos por naturaleza (φύσει τέκνον)»<sup>105</sup>. «A aquel que se ha elevado voluntaria-

101. CLEM., *str.* I,126,2: «Así Cristo el Señor, “santo entre los santos”, llegó y cumplió “la visión y el profeta” y su carne fue ungida por el Espíritu de su mismo Padre...».

102. CLEM., *str.* I,173,6.

103. CLEM., *str.* I,52,2-3.

104. CLEM., *str.* II,19,1. Para la traducción, cf. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate II*, intr. y notas P. Th. Camelot, o. p., texto griego y tr. Cl. Mondésert, SC 38, Paris 1954; cf. II,114,3.

105. CLEM., *str.* II,73,3; 74,1.4.

mente, gracias a la ascesis y a la enseñanza hasta el conocimiento (*gnosis*) de la verdad, Él lo llama a la adopción filial que es el progreso supremo (εις υιοθεσίαν καλεῖ, τὴν μεγίστην πασῶν προκοπήν)<sup>106</sup>. El «fin sin fin» que nos es prometido «si obedecemos a los mandamientos, esto es, a Dios, y si vivimos conforme a sus preceptos, sin desfallecer, iluminados por la voluntad divina», consiste en «asemejarnos al recto Logos tanto como sea posible, siendo restablecidos en la perfecta adopción filial por medio del Hijo, en esta adopción que glorifica siempre al Padre por el Sumo Sacerdote que se ha dignado llamarnos «hermanos» (*Hbr* 2,11-12) y «herederos» (*Rom* 8,17)<sup>107</sup>. Un tal enunciado, que une formulación platónica y figuras bíblicas, restringe la semejanza con el Logos, Hijo y Sumo Sacerdote, cualidad de la υιοθεσία, a la razón capaz de ciencia; y reserva al gnóstico la adopción filial perfecta, al final del progreso, como «restablecimiento (ἀποκατάστασις)» a la vez presente y futuro<sup>108</sup>.

En el libro siguiente, Clemente discute con los discípulos de Pródico, los cuales se atreven a designarse hijos por naturaleza del primer Dios<sup>109</sup>. Contra los adversarios del matrimonio, los encratitas extremistas, el Alejandro protesta en estos términos: «Pero si el nacimiento era un mal, ¡que digan estos blasfemadores que el Señor ha estado en el mal, puesto que él ha tomado parte en el nacimiento; y que la Virgen ha estado en el mal, puesto que ella ha dado a luz!»<sup>110</sup>. Clemente no cesa de presentar la ascesis como el medio para asemejarse a Cristo y participar en su resurrección<sup>111</sup>. Pero es también «el hombre gnóstico» el que es «a la vez amigo e hijo», «hermano del Señor»<sup>112</sup>. Además, retoma su meditación sobre el bautismo como «regeneración»<sup>113</sup>.

La reflexión sobre el verdadero mártir conduce a Clemente en *Stratmateis* IV a insistir en la imitación de Cristo, «en razón de la semejanza de su vida»<sup>114</sup>. Sin embargo, introduce matices: si Cristo «estaba revesti-

106. CLEM., *str.* II,75,2; cf. 77,4; 125,4-6: aplicación de *Ps* 81,6 a aquellos que, por la ascesis, «han repudiado, tanto como era posible, todo lo humano»; cf. *supra* n. 64.

107. CLEM., *str.* II,134,2 (con alusión a PL., *Thb.* 176b); cf. II,22,131,5-6.

108. Cf. CLEM., *str.* II,134,4; y H. König, «ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Verähnlichung mit Gott. Das Bewusstsein von der Fremdheit und Vertrautheit Gottes im der frühchristlichen Rezeption eines platonischen Motivs. Beobachtungen zu den Stromateis des Clemens von Alexandrien», en P. Hünermann (ed.), *Gott. Ein Fremder in unserem Haus*, Freiburg 1996, 78-95. Si se relacionan estos pasajes con CLEM., *prot.* I,5,4 (cf. *supra* n. 12), se puede pensar que el «restablecimiento» esperado consiste en hacer existir lo que estaba contenido en la creación del hombre «a imagen» del Logos. Parece difícil, sin embargo, llegar a encontrar en Clemente la doctrina origeniana de la apocatástasis, como lo hace I. Ramelli, «The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena», *Supplements to Vigiliae Christianae* 120, Leiden-Boston 2013, 119-136.

109. CLEM., *str.* III,30,1.

110. CLEM., *str.* III,102,1 (traducción inédita de C. Mondésert).

111. CLEM., *str.* III,25,4; 28,1-6; 32,2; 42,1.5; 48,2; 58,2; 62,2; 77,2-3; 78,3-4 donde se cita *Rom* 8,15; 79,7; 83,5; 84,4; 106,4; 110,2.

112. CLEM., *str.* III,69,3-4 con una alusión a *Hbr* 2,11.

113. CLEM., *str.* III,88,1; cf. 19,2-3.

114. CLEM., *str.* IV,14,2-3; cf. 43; 44,1; 47,4 = *1 Ptr* 4,12-14; 75,1-4; *str.* II,104,3.

do de carne», como el gnóstico, no era como este inferior a los ángeles<sup>115</sup>. Clemente duda que haya un hombre perfecto en todas las cosas a la vez, «en tanto que es todavía hombre, a excepción sólo de aquel que por nosotros ha revestido nuestra humanidad»<sup>116</sup>. El gnóstico es «hecho perfecto por el buen obrar conforme al Señor»<sup>117</sup>. Él «será restablecido en la filiación divina más estrecha»<sup>118</sup>. Si es verdad que «el Dios Creador ha predicado el evangelio» «en un cuerpo», sin embargo, cuando Clemente recuerda que «el Logos es el único Maestro..., el Pedagogo del hombre», subraya su relación con el Padre: «salido del Padre altísimo y santo»<sup>119</sup>. En cuanto a la regeneración por el bautismo, esta es introducida por una exégesis alegórica de *Mt* 18,3<sup>120</sup>, palabra que es interpretada literalmente en el *Pedagogo*<sup>121</sup>.

El prólogo de *Stromateis* V quiere mostrar que el discurso sobre la venida del Hijo y sobre su pasión es inseparable del conocimiento de Dios, en tanto que se pretende saber quién es el Hijo<sup>122</sup>. Este libro profundiza, a partir de la Escritura, la reflexión sobre su venida en la carne «para (ser percibido) por los cinco sentidos»<sup>123</sup>. El vestido largo del Sumo Sacerdote profetiza «la economía según la carne, que ha hecho al Logos directamente visible en el mundo»<sup>124</sup>. Las trescientas sesenta campanillas de *Ex* 28,33-34 son «el año de gracia del Señor» (*Is* 61,2; *Lc* 4,19), el cual «hace resonar la gran epifanía del Salvador» (el año de su predicación)<sup>125</sup>, del Salvador «que ha manifestado la venida de esta presencia que de lejos avanzaba hacia la luz plena», el cual «ha “desatado” realmente y conducido a su término los oráculos del plan divino, desvelando el sentido de los símbolos»<sup>126</sup>. Partiendo de textos paulinos, Clemente distingue dos gra-

115. CLEM., *str.* IV,8,7: contrariamente al autor de la *Carta a los hebreos* (2,9), Clemente rechaza aplicar a Jesús la palabra de *Ps* 8,6a.

116. CLEM., *str.* IV,130,2. Para la traducción, cf. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate IV*, intr., texto crítico y notas A. van den Hoek, tr. C. Mondésert, s. j., SC 463, Paris 2001; la restricción «en tanto que es todavía hombre», abre, sin embargo, una posibilidad, referida prudentemente algo más adelante (130,5): el mártir gnóstico no puede ser llamado «perfecto» «en tanto que está en la carne, porque este adjetivo corresponde al término de la vida, una vez que el mártir gnóstico ha mostrado la perfección de sus obras; y bien establecido por el amor gnóstico, derramando sangre consagrada, ha entregado su espíritu» (con alusión probable a *Mt* 27,50 y *Io* 19,30).

117. CLEM., *str.* IV,29,2; cf. 30,1; 46,1, donde cita *Rom* 8,28-30; 113,5.

118. CLEM., *str.* IV,40,2; cf. 41,2, donde Clemente cita *Mt* 5,10a.9b; 131,5 = *2 Cor* 6,17b-18; 149,8, donde cita *Ps* 81,6.

119. CLEM., *str.* IV,66,4 y 162,5.

120. CLEM., *str.* IV,160,2; cf. la nota, *ad loc.* de A. van den Hoek en SC 463; esta interpretación sutil («Dios nos quiere tal como nos ha hecho nacer de la matriz, del agua») completa el comentario también ingenioso de *str.* III,88,1 (en el agua del bautismo de regeneración hay otra inseminación distinta a la de la creación, la del Padre, objeto de la gnosis), el cual precisa el de *prot.* IX,82,4-7.

121. CLEM., *paed.* I,12,3-4.

122. CLEM., *str.* V,1; cf. 12,2; 16,4-5.

123. CLEM., *str.* V,34,1, a partir de *Ex* 26,36-37 y *Io* 6,9; cf. 40,3 sobre *Lev* 16,23-24.

124. CLEM., *str.* V,39,2.

125. CLEM., *str.* V,37,4.

126. CLEM., *str.* V,55,3. Para la traducción, cf. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate*

dos de iniciación en el «misterio de Cristo»<sup>127</sup>. Señala también la diferencia entre la «leche» (cf. *Hbr* 5,13) de la catequesis y el «alimento sólido» (cf. *Hbr* 5,14), a saber, «la contemplación de la visión iniciática: he aquí las carnes y la sangre del Logos (cf. *Io* 6,53), es decir, la comprensión de la potencia y de la esencia divinas»<sup>128</sup>. Una alegorización del árbol de la vida (*Gen* 2,9) conlleva la de la Cruz del Logos hecho carne<sup>129</sup>. El Salvador es el «maestro divino enviado aquí abajo», «el cual enseña a adquirir el bien y da los medios para ello, el signo misterioso y santo de la alta providencia»<sup>130</sup>. La discusión con los griegos tiene su origen en el hecho de que «ellos no saben ni quien es Dios ni cómo es Señor, Padre, Creador; e ignoran el resto de la economía de la verdad, si no han sido instruidos en ella»<sup>131</sup>. La polémica contra Basílides y Valentín, acusados de jactarse del privilegio de la «naturaleza», defiende la necesidad de «la venida del Señor»<sup>132</sup>. En cuanto al tema de la semejanza con Dios, perteneciente a la doctrina de la Encarnación, Clemente precisa que el intelecto humano es «imagen de imagen», siendo «el Logos divino y real» la imagen de Dios. La «semejanza» es «un camino siguiendo a Dios», según *Dt* 13,4<sup>133</sup>.

El programa que abre *Stromateis* VI prevé, entre otras cosas, la respuesta a las «dificultades suscitadas tanto por los griegos como por los bárbaros en relación con la venida del Señor»<sup>134</sup>. Sin embargo, Clemente no cumple del todo su promesa en dicho libro. En él evoca la ignorancia de los «sabios griegos», los cuales «no han asimilado la enseñanza transmitida por el Hijo»<sup>135</sup>. Cuando menciona el «desplazamiento» que el Salvador, en quien los cristianos han sido trasplantados (cf. *Rom* 11, 17), ha obrado, intenta hacer comprender a los griegos el cambio de visión acerca de las realidades que genera el Señor, el cual es «la luz (cf. *Gen* 1,4) y el conocimiento verdadero»<sup>136</sup>. Una transformación análoga introduce la venida del Logos en el trabajo mismo de la comprensión de las Escrituras:

*te* V, intr., texto crítico, índice A. Le Boulluec, tr. P. Voulet, revisada por A. Le Boulluec, SC 278, Paris 1981, sobre la palabra de Juan en *Mc* 1,7 (cf. *Lc* 3,16; *Io* 1,27).

127. CLEM., *str.* V,60-64.

128. CLEM., *str.* V,66,2; cf. 71,3. Cf. M. Aroztegui Esnaola, «Eucaristía y filiación en la teología de los siglos II y III», en P. de Navascués Benlloch, M. Crespo Losada y A. Sáez Gutiérrez (eds.), *Filiación IV. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2012, 257-289 (en particular 270 y 275-277).

129. CLEM., *str.* V,72,2-3.

130. CLEM., *str.* V,7,8; cf. 84,2.3-85,2; 48,9.

131. CLEM., *str.* V,134,3.

132. CLEM., *str.* V,3,2-4.

133. CLEM., *str.* V,94,4-6.

134. CLEM., *str.* VI,1,3. Para la traducción, cf. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI*, intr., texto crítico, tr. y notas P. Descourtieux, SC 446, Paris 1999; cf. *str.* I,88,5-7. El gnóstico mismo debe pedir a Dios «comprender toda la creación y la economía queridas por el Señor» (*str.* VI,102,1).

135. CLEM., *str.* VI,39,4; cf. 123,2.

136. CLEM., *str.* VI,2,4; cf. 47,1.

El estilo de las Escrituras es efectivamente parabólico, porque el Señor, que no era del mundo (cf. *Io* 8,23; 17,14), ha venido, sin embargo, entre los hombres como si fuera del mundo. Él ha cargado sobre él toda la virtud y pretendía, por el conocimiento, elevar al hombre que vive en el mundo hasta las realidades inteligibles y primeras, haciéndole pasar de un mundo a otro. También ha recurrido precisamente a la escritura metafórica»<sup>137</sup>.

La exposición dialéctica acerca de la evangelización a los infiernos, a modo de complemento de la doctrina sobre la Encarnación, es ocasión para mostrar a los griegos los caminos de conversión<sup>138</sup> y darles así una explicación de la muerte de Cristo. Más adelante, Clemente desenmascara el agnosticismo invocando su pasión: «El que ha sufrido la pasión por su amor a nosotros no ha podido quitar nada de lo que conduce a la enseñanza del conocimiento»<sup>139</sup>.

Hay tal vez una respuesta a las preguntas de los griegos sobre la corporeidad del Hijo encarnado en un pasaje sorprendente, en el que, aun rechazando el docetismo, Clemente considera que «si (el Salvador) comió, no fue para su cuerpo, el cual era mantenido por una potencia santa, sino que era para evitar inducir a error a sus compañeros acerca de él»<sup>140</sup>. Asimismo el Alejandrino da probablemente otra respuesta a los griegos asombrados por la forma humana de Dios, cuando explica que «la forma (εἶδος) de Dios y la del hombre es la inteligencia, por la que nos caracterizamos»<sup>141</sup>. Sin embargo, no hay que confundir esta forma (εἶδος), que se refiere a la pertenencia al mismo conjunto de seres racionales, con la figura (σχῆμα) exterior. La semejanza (cf. *Gen* 1,26) sólo se confiere a «aquél que ha sido colocado en el grado de hijo adoptivo (cf. *Eph* 1,5) y amigo de Dios», el cual «viene a ser coheredero de los señores y de los dioses, si, como el Señor lo ha enseñado (cf. *Mt* 5, 48), viene a ser perfecto conforme al evangelio»<sup>142</sup>. Esta semejanza hace al gnóstico capaz de ser él mismo fuente de salvación por medio de su enseñanza<sup>143</sup>.

Clemente precisa además que «el gnóstico no conoce al Hijo del Todopoderoso por la carne recibida de aquella que lo ha puesto en el mundo, sino por la potencia misma del Padre»<sup>144</sup>, y que «el signo de que nuestro Salvador es efectivamente el Hijo de Dios son las profecías pasadas que han precedido a su venida y que lo han anunciado, los testimonios en relación con él en el momento de su nacimiento sensible (τῆ γενέσει αὐτοῦ τῆ αἰσθητῆ), sin olvidar, tras su ascensión, las manifestaciones de su poder

137. CLEM., *str.* VI,126,3.

138. CLEM., *str.* VI,45,5-6; 46,3; 47,2-3; 48,4-7; 50,1,3; 51,1-3.

139. CLEM., *str.* VI,70,2.

140. CLEM., *str.* VI,71,2; cf. *Lc* 24,43; *Act* 10,41.

141. CLEM., *str.* VI,72,2; cf. 16,136,3.

142. CLEM., *str.* VI,114,4-5; cf. 68,1; 136,3; 146,2, donde es citado *Ps* 81,6.

143. CLEM., *str.* VI,77,5; cf. 96,2; 104,2; 115,1-3; 122,3; 161.

144. CLEM., *str.* VI,132,4; cf. *Mt* 16,17.

que había anunciado y que mostró claramente (μετὰ τὴν ἀνάληψιν)<sup>145</sup>. Por otro lado, se han de buscar indicaciones secretas sobre Jesús y la Encarnación por medio de interpretaciones alegóricas<sup>146</sup>.

Toda la primera parte de *Stromateis* VII profundiza en la doctrina de la relación entre el Padre y el Hijo y de la revelación obrada por el «Logos paterno»<sup>147</sup>. Al final del libro, contra las sectas y contra los judíos, la interpretación alegórica de la ley sobre los animales puros e impuros (*Lev* 11,3-4; *Dt* 14,6) retoma la indisolubilidad del vínculo entre la fe en Dios y la revelación del Hijo, a partir de nuevo de *Mt* 11,27 (*Lc* 10,22). Son aquí también la enseñanza y el ejemplo dados los que realizan la eficacia de la Encarnación<sup>148</sup>. El conjunto del libro detalla las «reglas de la asimilación gnóstica» a Dios<sup>149</sup> y de la filiación verdadera<sup>150</sup>. Clemente repite, sin embargo, esta reserva: «Hay sólo uno que está exento de concupiscencia desde el principio, el Señor amigo del hombre, y que es hombre a causa de nosotros»<sup>151</sup>. Y añade más adelante: «Ninguna de estas perfecciones, por grande que sea, puede ser comparada a la de Dios»<sup>152</sup>. Como en *Stromateis* VI, el libro VII contiene una alegorización de la venida del Hijo aplicada a la lectura de las Escrituras, esta vez a propósito de la virginidad de María y del nacimiento de su hijo. Clemente comprende así el *agraphon* «ella ha dado a luz y ella no ha dado a luz»: «Para nosotros, las Escrituras del Señor son similares: ellas dan a luz verdaderamente y permanecen vírgenes, porque esconden en sí los misterios de la verdad»<sup>153</sup>.

#### 4. Conclusión

Este recorrido a través de las tres principales obras conservadas de Clemente muestra, más allá de sus diferencias de estilo y de su orientación

145. CLEM., *str.* VI,122,1; cf. 54,1; 59,3.

146. CLEM., *str.* VI,84,3; 87,2 (el número de la Cruz y el nombre de Jesús); 140,3; 141,4 (el simbolismo del número «insigne»).

147. Cf. F. Jourdan, «Le Logos de Clément d'Alexandrie soumis à la question», *Revue des Etudes Augustiniennes et Patristiques* 56 (2010) 135-172.

148. CLEM., *str.* VII,7,5; 8,1; 8,6; 11,1-2; 13,2; 14,2 (cf. A. Le Boulluec, «Comment Clément applique-t-il dans le *Stromate* VII, à l'intention des philosophes, la méthode définie dans le prologue [1-3]?», en M. Havrda, V. Usek y J. Plátová [eds.], *The Seventh Book of the Stromateis*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 117, Leiden-Boston 2012, 39-62); cf. 41,7; 43,6; 49,6; 50,5; 52,2; 57,3; 58,3; 61,1: «Señor que actúa por medio de una boca humana; por esto asumió también la carne»; 63,1; 64,7; 67,5; 72,3; 76,1.4; 78,2; 79,7; 81,1-3; 83,2-3: se puede ver una «semilla de *gnosis*» en esta exégesis elíptica de *Io* 1,11: recibir al Hijo de Dios «que ha venido a los suyos» es dar gracias por los dones del Creador y servirse de ellos según el conocimiento del plan y de las leyes de Dios; 84,5; 85,4; 86,3.6; 87,1; 88,2.6; 90,5; 93,5; 95,3; 99,5, contra los heréticos, «vacíos de enseñanzas transmitidas por Cristo»; 104,1-2; 106,2.

149. CLEM., *str.* VII,13,4.

150. CLEM., *str.* VII,68,1.3; 82,7, según *Rom* 8,15; 88,3; 93,5; 105,1.

151. CLEM., *str.* VII,72,1. Para la traducción, cf. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VII*, int., texto crítico, tr. y notas A. Le Boulluec, SC 428, Paris 1997.

152. CLEM., *str.* VII,88,5 y la continuación.

153. CLEM., *str.* VII,93,7-94,3.

apologética, las constantes de su reflexión sobre la Encarnación del Hijo. Dichas constantes se concentran en la finalidad que Clemente otorga a la misma —ya simplemente es significativo que emplee para designar la Encarnación el término οἰκονομία, el cual alude al plan divino de salvación—. El Hijo, manifestándose en la carne, ha venido a revelar quién es el Padre —uno de los textos escriturísticos fundamentales a este respecto es *Mt* 11,27— y su amor; y quién es Él mismo, desvelando así el sentido de las profecías y llevando a cumplimiento por su enseñanza los preceptos de la Ley. La instrucción dispensada por medio de esta epifanía ofrece a aquellos que la acogen la posibilidad y los medios para acceder a la condición de hijos de Dios Padre, por la υιοθεσία, la adopción filial. Los textos paulinos son en este punto la referencia principal (*Rom* 8,15-23; *Gal* 4,5; *Eph* 1,5). Esta promoción, dinámica, que implica a la vez respuesta a la llamada y ascesis virtuosa, es posible gracias a la naturaleza misma del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios (*Gen* 1,26). Más exactamente, él es «imagen de imagen», siendo el Hijo la imagen verdadera del Padre. En cuanto a la «semejanza», esta se adquiere progresivamente por el ascenso hacia la perfección y hacia el conocimiento (*gnosis*). La Encarnación del Hijo abre además los caminos misteriosos del bautismo, «regeneración» en el ser auténtico e «iluminación» en la verdad del Logos; y de la consumación del pan y del vino eucarísticos, cuerpo y sangre de Cristo, que hace participar en la vida misma de Dios. La experiencia presente de la υιοθεσία está por fin gobernada por la perspectiva escatológica.

Un rasgo notable de la doctrina de Clemente es que él limita la semejanza entre el ser humano y el Logos, entre el ser humano y el Hijo, al intelecto. Ciertamente insiste a menudo en la «venida en la carne», pero esta tiene como fin liberar más profundamente a los beneficiarios de la salvación de todo lo que es terrestre. Así, esta παρουσία es la inserción en el mundo de lo que no es del mundo para obrar el paso de un nivel corporal a un orden espiritual, lo que se concreta por ejemplo en el modo parabólico de enseñar de Jesús, estilo que se extiende a toda la Escritura, propiamente «metafórica». En este sentido, cuando Clemente ha de evocar el aspecto exterior, corporal de Jesús, lo hace para orientar hacia otra realidad totalmente diversa: «El Señor... ha vivido en la carne, pero ha venido «sin forma ni belleza (cf. *Is* 53,2-3), para enseñarnos a mirar la realidad sin forma ni cuerpo de la Causa divina»<sup>154</sup>. Sobre el madero (de la Cruz) está «inscrito» como «ejemplo de divina virtud»<sup>155</sup>. El verbo ἀναγράφειν en su sentido primero designa la inscripción pública, sobre una estela, de un tratado o de una ley. Es también el conjunto de sus mandamientos lo que de este modo es propuesto al género humano: por ellos,

154. CLEM., *str.* III,103,3; cf. *prot.* 110,3; *paed.* III,3,3; *str.* II,22,8.

155. CLEM., *str.* II,19,1.

en efecto, el Señor es su bienhechor, según una connotación del mismo verbo ἀναγράφειν<sup>156</sup>.

Hemos visto que los *Stromateis* aportan a nuestro tema matices, profundizan la doctrina en discusión fundamentalmente con los grupos heréticos y esbozan formulaciones que subrayan más la *gnosis* que la fe simple. Habría que completar estas sugerencias de los *Stromateis* por medio de la lectura de la *Excerpta ex Theodoto* y de las *Eglogae propheticae*<sup>157</sup>.

Hemos encontrado desarrollos donde el sujeto llamado a la condición de hijo no es un individuo singular, sino colectivo. Lo es entonces la asamblea de los elegidos, la Iglesia. En *Quis dives salvetur?*, una obra destinada a los más avanzados, a los maestros gnósticos, un pasaje que precede a aquel por el que hemos comenzado llega a asimilar misteriosamente a «los elegidos entre los elegidos» al Verbo mismo venido a este mundo: «Es la semilla, la imagen y la semejanza de Dios (cf. *Gen* 1,26), su hijo legítimo (cf. *Tit* 1,4) y su heredero (cf. *Rom* 8,17), enviado aquí abajo como a una tierra extranjera por un gran designio armonioso del Padre»<sup>158</sup>.

156. En voz pasiva, como aquí, ἰεὺς ἐσπεγέτης (el «bienhechor») es «inscrito» en un registro.

157. Esto sería, como muestra Bogdan G. Bucur en su contribución en este mismo volumen, «Filiación del hombre regenerado en Clemente de Alejandría», pp. 349-375, una manera de leer Clemente según su mistagogía.

158. CLEM., *q.d.s.* 36,2.

## FILIACIÓN Y PATERNIDAD EN EL HOMBRE CREADO

*Matteo Monfrinotti*

Istituto Teologico di Assisi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16. Cf. en particular PH., *Opif.*; *Leg. All.*; *Aet.* y *QG*. Por lo que respecta a la relación de Clemente con Filón, cf. A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden 1988; D. T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, Milano 1993, 145-170.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20. Clemente presenta el contenido de cuanto escribirá.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Paternidad universal de Dios creador

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4.1. La paternidad del Creador

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En *prot.* 99,3 se lee:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5. Filiación universal del hombre

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

107.

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

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

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

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

## 5.2. La libertad del hombre

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

119. Ὁ νοῦς εἰς τὴν ἀρετῆς ἀτραπὸν ἑλθὼν κατ' ἔχνος ὀρθοῦ λόγου βραῖνη καὶ ἐπιταὶ θεῶ, τῶν προστάξεων αὐτοῦ διαμεμνημένος καὶ πάσας αἰεὶ καὶ πανταχοῦ ἔργοις τε καὶ λόγοις βεβαιούμενος (PH., *Migr.* 128). Texto griego reproducido según la edición: *Philonis Alexandrini. Opera quae Supersunt*, II, ed. P. Wendland, Berlin 1897, 268-314.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Un esquema completo de la subdivisión del *Liber Vigilantium* se encuentra en P. Sacchi, «Per una storia dell'apocalittica», en *Atti del III Convegno dell' AISG - Idice, Bologna, 9-11 Novembre 1982*, Roma 1985, 9-34, reproducido en *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 99-130.100-101. Cf. también J. T. Milik, *The Book of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976; W. Schmithals, *L'apocalittica*, Brescia 1976; K. Koch, *Difficoltà dell'apocalittica*, Brescia 1977.

147. Cf. CLEM., *prot.* 111; *str.* II,131.

148. Cf. CLEM., *prot.* 111; *str.* III,103.

149. Cf. CLEM., *str.* III,88; III,102.

150. Cf. CLEM., *str.* II,98; *paed.* I,101; *prot.* 111.

151. Cf. CLEM., *prot.* 68; *str.* II,62; III,63; IV,153.

152. Cf. CLEM., *paed.* I,4; III,93.

153. Cf. CLEM., *prot.* 6.114; *paed.* I,53; I,83; *str.* III,63,4. La muerte pertenece al orden na-

Es la inclinación al mal la que se hereda de los primeros padres y no la culpa. Esta, para ser tal, debe ser deliberadamente querida y cometida y precisamente por esto el niño es inocente, aunque su naturaleza, de algún modo, está marcada a causa del primer padre. Pero propenso al mal no significa todavía pecador; de otro modo no sería posible ni predicar ni obrar la virtud. Tal inclinación consiste en una sensualidad desordenada, dominada y completamente sometida al elemento irracional que sofoca el elemento racional, suprimiendo la imagen del Logos. Presa de los instintos, de las pasiones y de las pulsiones de la carne, todo hombre se arriesga a ser pecador si renuncia a mantener en sí la imagen de Dios<sup>154</sup>.

## 6. *En conclusión*

Muchos podían haber sido los modos de plantear la investigación sobre la *filiación* en el hombre creado. He preferido poner de manifiesto las peculiaridades de la relación que se establece en el momento en el cual Dios crea a su criatura predilecta: el ser humano. Una relación que se inserta dentro de dos conceptos fundamentales, el de paternidad y el de filiación: el uno estrechamente correlacionado con el otro y en función del otro.

Tal relación, sobre la cual Clemente insiste para refutar sea a los politeístas sea a los herejes, gnósticos y marcionitas, conduce al hombre a reconocer en la propia existencia un único Padre, hasta tal punto que al ser humano que a su vez genera a la vida, se le reconoce una función de mediación: ser ministro de generación. No solamente eso. La paternidad de Dios está marcada por la universalidad, en cuanto que alcanza a todos los hombres: ninguno es excluido de la paterna y amorosa benevolencia del Creador.

Al hombre le compete una respuesta: acoger libremente este don gratuito o rechazarlo. El hombre no es un simple elemento de la realidad creada por Dios, sino que constituye su vértice. Todo ser humano puede gozar de la relación de filiación, ninguno es excluido; en efecto, todo hombre, por griego o bárbaro que sea, lleva impresa la imagen divina en su racionalidad, fundamento de la relación de filiación. A cada uno, en cambio, atañe la elección y la consiguiente tarea de dar plena realización al elemento racional que empuja a los hijos de Dios a emprender la vía de la perfección, que en Clemente se identifica con la vía del verdadero conocimiento.

tural de las cosas, y en consecuencia no es vista como un mal. Clemente considera que la muerte, como el nacimiento, tiene su utilidad: si al nacimiento está ligada la posibilidad de la investigación y el conocimiento, la muerte hace posible la restauración de la edad primitiva.

154. Cf. CLEM., *str.* III,100; *str.* IV,100; IV,160.



## 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»<sup>1</sup>, 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*<sup>2</sup>. 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*)<sup>3</sup>.

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 mística<sup>4</sup>.

## 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 (ἵνα δὴ τὸν γηγενῆ εἰς ἄγιον καὶ ἐπουράνιον μεταπλάσας ἐκ προσβάσεως ἀνθρώπου), 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 imagen<sup>5</sup>.

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., *b. 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 lugar<sup>6</sup>, 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 semejanza<sup>7</sup>. 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 Dios<sup>8</sup>, el *archê* «en» el que sucede la creación<sup>9</sup>, el que estaba en el principio y antes del principio<sup>10</sup>, distinto de Dios no por esencia, sino por delimitación/circunscripción (κατὰ «περιγραφὴν» καὶ οὐ κατ' οὐσίαν)<sup>11</sup>, es también «el salvador pre-existente» (ὁ προὖν σωτήρ), el prototipo del que Adán no es sino una copia<sup>12</sup> y el modelo (ὄπογραφή) de los creyentes<sup>13</sup>.

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»<sup>14</sup>. 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 caída<sup>15</sup>.

6. CLEM., *prot.* XI,111,1 (ed. C. Mondésert, SC 2bis, Paris <sup>2</sup>2004, 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 <sup>2</sup>1970, 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 <sup>2</sup>1970, 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 muerte<sup>16</sup>.

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 deificación<sup>17</sup>.

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 eternidad<sup>18</sup>.

## 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 material<sup>19</sup>.

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»<sup>20</sup>. 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»<sup>21</sup>.

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»<sup>22</sup>.

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 sabiduría<sup>23</sup>.

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 carne<sup>24</sup>.

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 sólidos<sup>25</sup>. 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»<sup>26</sup>.

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»<sup>27</sup>.

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 divinos<sup>28</sup>.

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*<sup>29</sup>.

*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 salvado<sup>30</sup>.

### 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»<sup>31</sup>. 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)<sup>32</sup>.

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)<sup>33</sup>.

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 conocimiento<sup>34</sup>.

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 Clemente<sup>35</sup>.

### 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)<sup>36</sup>.

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 imagen<sup>37</sup>.

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 Dios<sup>38</sup>.

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)<sup>39</sup>.

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 apóstoles<sup>40</sup>.

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»<sup>41</sup>.

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 mismo<sup>42</sup>.

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 alma<sup>43</sup>.

... uno tal ya ha alcanzado la condición de «ser igual a los ángeles»<sup>44</sup>.

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 (οἷον ἀσάρκω ἦδη καὶ ἄνω τῆσδε τῆς γῆς ἀγίω γεγονότι)<sup>45</sup>.

El gnóstico es divino (θεῖος) y ya santo (ἦδη ἅγιος), portador de Dios y llevado por Dios (θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος)<sup>46</sup>.

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 carismáticos<sup>47</sup>; *en segundo lugar*, que la transmisión oral dentro del marco del discipulado espiritual sigue siendo el modo ideal de la formación en la fe<sup>48</sup>; 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 pastoral<sup>49</sup>. 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»<sup>50</sup>.

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»<sup>51</sup>

Sobre la base de fuentes más antiguas, Clemente suministra una descripción detallada de la estructura jerárquica del universo espiritual<sup>52</sup>.

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)<sup>53</sup>.

El poder operativo (ἡ δραστικὴ ἐνέργεια) se distribuye por descenso a través de aquellos seres que son movidos sucesivamente (διὰ τῶν προσεχέστερον κινουμένων)<sup>54</sup>.

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 ángeles<sup>55</sup>. 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»<sup>56</sup>. 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»<sup>57</sup>. 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)<sup>58</sup>. 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 Hijo<sup>59</sup>.

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 indivisa<sup>60</sup>.

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)<sup>61</sup>.

Estos *proctotistas* son, por un lado, contados con los ángeles y arcángeles, sus subordinados<sup>62</sup>, 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 neuteamentlichen 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)<sup>63</sup>. Por otro lado, son portadores del nombre divino, y como tales, se les llama «dioses»<sup>64</sup>. 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 perfeccionadas<sup>65</sup>. Evidentemente, Clemente se hace eco aquí de tradiciones judías y cristianas sobre la más alta agrupación angélica septiforme<sup>66</sup>.

### 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 trinitaria<sup>67</sup>. 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 *protocristas*, el nivel en que la multiplicidad se asienta. Es digno de mención, sin embargo, que Clemente también llama a los siete *protocristas* «la héptada del Espíritu»<sup>68</sup>.

La relación entre los siete *protocristas* y el Espíritu Santo ha sido tratada en detalle por Christian Oeyen, cuya tesis era que el maestro alejandrino establece una *Engelpneumatologie*<sup>69</sup>. 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 Espíritu<sup>70</sup>. 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 *protocristas*, 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 *protocristas* 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 cristiana<sup>71</sup>.

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 (τῶ πνεύματι 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 *protocristas*, 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 *protocristas*, y que existe una clara distinción entre el *status* paradigmático de los *protocristas* 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 *protocristas* 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 τῇ οἰκείᾳ τοῦ σώματος ἀγγελοθεσία)<sup>72</sup>.

Nótese la expresión *εις 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 acabamiento<sup>73</sup>.

### 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 espejos<sup>74</sup>.

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 (πρῶτων τεταγμένων) por el Salvador<sup>75</sup>.

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*)<sup>76</sup>.

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 Dios<sup>77</sup>. 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»<sup>78</sup>.

### 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 Filón<sup>79</sup>.

[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 (ἄ 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)<sup>80</sup>.

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)<sup>81</sup>.

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 embargo<sup>82</sup>, 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)<sup>83</sup>. *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»<sup>84</sup>. 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*»<sup>85</sup>. 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»<sup>86</sup>. 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»<sup>87</sup>. 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»<sup>88</sup>. 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 primitivo<sup>89</sup>. 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 ἐμβατεύων, tomando ἐμβατεύων 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)<sup>90</sup>. Con todo, algunos de los primeros cristianos (Hermas, Ireneo) expresan la convicción de que, en el *eschaton*, la humanidad incluso sobrepasará a los ángeles<sup>91</sup>; otros (Tertuliano, Orígenes) asumen que el anterior pasaje del NT indica un proceso de verdadera «angelificación»<sup>92</sup>.

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»<sup>93</sup>.

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)<sup>94</sup>. 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»<sup>95</sup>.

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 pecado<sup>96</sup>.

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»<sup>97</sup>. 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: los 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)<sup>98</sup>. 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»<sup>99</sup>—, las denominaciones de «obispo», «sacerdote» o «diácono» son interpretadas como etapas de un avance espiritual más que como denominaciones de oficios eclesiásticos<sup>100</sup>.

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<sup>er</sup> et III<sup>e</sup> 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 Apocalipsis<sup>101</sup>.

... 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»<sup>102</sup>.

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 progreso<sup>103</sup>.

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 gnóstico<sup>104</sup>.

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 ἄμφω 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...<sup>105</sup>.

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)»<sup>106</sup>. 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 profunda<sup>107</sup>. 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...



## MATRIMONIO Y PROCREACIÓN EN *STROMATEIS* III: ALGUNAS OBSERVACIONES\*

Manuel José Crespo Losada

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid)

### Introducción

El propósito de este trabajo es estudiar aspectos relativos a la filiación presentes de alguna manera en el libro tercero de los *Stromateis* dedicado, según consenso generalizado, al valor de la continencia en el ámbito del matrimonio y de la procreación<sup>1</sup>. Habida cuenta de la compleja *dispositio* en esta obra clementina<sup>2</sup>, centrarse físicamente en el tercer libro como punto de partida, independientemente de que se tengan en consi-

\* Agradezco la inestimable ayuda que para ciertos pasajes de Clemente he recibido de los doctores Jesús Polo, Jesús de la Villa, Miguel Herrero y Tomás Rodríguez Hevia.

1. Cf. C. Mondésert, «Contenu des Stromates. Division du texte», en *Clément d'Alexandrie. Les Stromates: Stromate I*, ed. M. Caster, C. Mondésert, SC 30, Paris 1951, 22-25. Cf. otras descripciones temáticas de los siete primeros *Stromateis* en A. Méhat, *Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, 276-279; G. Pini, *Clemente di Alessandria. Stromati. Note di vera filosofia*, Milano 2006, LXXIII-LXXXI; D. Mayor, *Clemente Alejandrino. Stromateis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía*, Burgos 1993, 757-772. Aparte de los estudios anteriores, pueden verse los resúmenes o comentarios que para *str.* III dan H. Chadwick, en J. E. L. Oulton, H. Chadwick (eds.), *Alexandrian Christianity*, Philadelphia 1954, 21-39 y M. Merino, en *Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, FuP 10, Madrid 1998, 24-30.

2. El propio Clemente no oculta que esta disposición, fatigosa para cualquier lector, tiene como intención confundir a quienes no corresponde la lectura del libro: «Nuestros *Stromateis* no se parecen a esos esmerados jardines trazados a cordel para recreo de la vista, sino más bien a un monte nemoroso y espeso donde crecen juntos cipreses y plátanos, hiedra y laurel, entreverados con manzanos, olivos, higueras y mezclados de intento los árboles frutales con los no frutales. Se ha hecho a propósito, para prevenir el atrevimiento de quienes intentan substraer y robar la fruta. Corresponderá al jardinero trasplantar los vástagos y plantones para lograr un vistoso jardín y un parque ameno. Conste que los *Stromateis* se desprecupan tanto de la disposición como de la redacción, ya que intencionadamente, por un lado no pretenden un casticismo helenístico, y, por otro, han sembrado las ideas encubiertamente, y no según su evidencia más clara, a fin de obligar a los lectores, si es que los hay, a que sean solícitos y las descubran por su cuenta. Pues hay mu-

deración otros pasajes clementinos como apoyatura, contextualización o complementación de los argumentos presentes en *Stromateis* III, puede ser un modo de acercamiento que permita, en la medida de lo posible, establecer algunas apreciaciones sobre la filiación a la luz del matrimonio y la procreación, dentro del marco global de la escurridiza doctrina del Alejandrino. Precisamente por lo dicho, este trabajo renuncia a ofrecer una visión exhaustiva y, por supuesto, concluyente sobre el tema. Además, debido a las comprensibles restricciones de espacio que impone su publicación, estudiaremos solamente aspectos de la dimensión social que emerge de la definición de matrimonio propuesta por Clemente. Por otra parte, el enfoque dado a este trabajo, conforme al objeto que pretenden estas Jornadas sobre filiación, resulta en cierta medida novedoso, ya que generalmente los estudios sobre este tercer *σρωματεύς* se centran casi exclusivamente en los aspectos morales o doctrinales relativos al matrimonio y la procreación en el ámbito de la reflexión cristiana<sup>3</sup>.

Antes de abordar el núcleo central de esta contribución, es preciso advertir de que en los textos de Clemente encontramos por así decir dos ‘matrimonios’. Se trata del matrimonio *κατὰ νόμον* y del matrimonio *κατὰ Λόγον* o *κατὰ τὸν κύριον*. Ambos conceptos aparecen asociados respectivamente al matrimonio natural, según la ley, la ley de Dios, y al matrimonio desde la nueva perspectiva de plenitud dada por Cristo<sup>4</sup>, pero en ningún caso son excluyentes, dado que ambos forman parte de la historia económica prevista por la providencia de Dios, como muestra el texto siguiente:

πῶς δὲ ὁ μὲν γάμος παλαιὸς μόνον καὶ νόμου εὕρημα, ἄλλοιός δὲ ὁ κατὰ τὸν κύριον γάμος τοῦ αὐτοῦ θεοῦ πρὸς ἡμῶν τηρουμένου; «οὐ γὰρ ἂν ὁ συνέξευξεν ὁ θεός, διαλύσειέν ποτε ἄνθρωπος» εὐλόγως, πολὺ δὲ πλεόν ἕπερ ὁ πατήρ προσέταξεν, τηρήσει ταῦτα καὶ ὁ υἱός.

¿Cómo por una parte el antiguo matrimonio es invención exclusiva de la ley y, en cambio, por su parte, el matrimonio conforme al Señor se tiene en cuenta por parte de Dios mismo en favor nuestro? Dado que, razona-

chas clases de cebos, como hay muchas variedades de peces» (*str.* VII,111,1-3, trad. Mayor con modificaciones).

3. Cf., por ejemplo F. Bolgiani, «La polemica di Clemente Alessandrino contro gli Gnostici libertini nel III libro degli “Stromati”», *SMSR* 38 (1967) 86-136; J. P. Broudéhoux, *Marriage et Famille chez Clément d’Alexandrie*, Paris 1970; C. Tibiletti, *Verginità e Matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Roma <sup>2</sup>1983; G. Sfameni Gasparro, «Le motivazioni protologiche dell’enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo», en U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell’enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985, 149-237; D. K. Buell, *Procreative language in Clement of Alexandria*, Harvard University 1995, tesis de doctorado publicada posteriormente como *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton, New Jersey 1999; H. F. Hägg, «Continence and Marriage: The Concept of Enkrateia in Clement of Alexandria», *Symbolae Osloenses* 81 (2006) 126-143.

4. *str.* VI,58,3: κἂν ὁ νόμος εἰκῶν καὶ σκιά τῆς ἀληθείας τυγχάνη, σκιά γε ὁ νόμος τῆς ἀληθείας. «Y si la ley es, más o menos, imagen y sombra de la verdad, la ley es al menos sombra de la verdad» (trad. Mayor, *Clemente Alejandrino*, 490, con modificaciones).

blemente, «lo que Dios unció, no va a desatarlo jamás un hombre»<sup>5</sup>, con mucha más razón, lo que ordenó el Padre, lo observará el Hijo<sup>6</sup>.

### 1. Valor social del matrimonio: *templanza, procreación y πολιτεία*

La concepción teológica, salvífica, de la historia tiene en los escritos de Clemente una perspectiva social que entraría dentro del concepto de *πολιτεία* entendido como ‘ciudadanía’, ‘modo de estar en el mundo’. Precisamente esta realidad forma parte del programa pedagógico desarrollado en sucesivas etapas por el maestro cristiano y que es sintetizado en la siguiente secuencia de los *Stromateis*: «el principio de la fe, el entusiasmo por una digna ciudadanía (*πολιτεία*), el impulso hacia la verdad, el movimiento investigativo, la pista para la gnosis, en suma, procurar recursos de salvación»<sup>7</sup>.

El matrimonio y la procreación han sido regulados socialmente tanto en la cultura judía como en la pagana, y una prueba de la providencia divina según se deduce en el sentir de Clemente es que ambas, en este ámbito, coinciden en no pocos aspectos<sup>8</sup>. La época imperial en la que se inserta la Alejandría de Clemente ha visto cómo, tras constatar los desmanes de la República en sus estertores, uno de cuyos exponentes era la desvertebración de la familia, surge un movimiento de renovación cultural que pretende revitalizar la estructura familiar que tanta gloria ha dado a Roma. Ya en el año 29 a.C., Horacio se lamenta de esta situación en sus *Odas*: «Unas generaciones fecundas en pecados empezaron por manchar sus matrimonios, sus linajes y sus casas; y la perdición derivada de esa fuente desbordó sobre la patria y sobre el pueblo»<sup>9</sup>.

La denuncia horaciana pone de manifiesto un aspecto importante del sustrato ideológico que anima a los intelectuales del círculo de Augusto, en tanto que agentes culturales del proyecto de renovación para la restauración del *mos maiorum* que surge en los albores del Imperio romano. En efecto, en el contexto de su programa de renovación política y social, Augusto otorga una importancia fundamental a la familia y en su beneficio promulga las conocidas como *Leges Iuliae*. Éstas fomentaban el matrimonio y la procreación y, entre otras prescripciones, incluían la persecución judicial del adulterio y fuertes sanciones a los solteros, sobre todo en el derecho de herencia, así como los correspondientes premios y bene-

5. *Mt* 19,6.

6. CLEM., *str.* III,83,3-4.

7. CLEM., *str.* I,4,3: ἀρχὴν πίστεως, πολιτείας προθυμίαν, ὄρμην τὴν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, κίνησιν ζητητικὴν, ἔχνος γνώσεως, συνελόντι εἰπεῖν ἀφορμὰς δίδωσι σωτηρίας. Trad. Mayor, *Clemente Alejandrino*, 51, con modificaciones.

8. Cf. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, 252-254.

9. HORATIUS, *carm.* 3,6, trad. J. L. Moralejo, BCG 360, Madrid 2007, 387.

ficios para las familias numerosas<sup>10</sup>. Con revisiones y adiciones, dichas leyes continuaron regulando durante siglos las relaciones familiares de los romanos social o económicamente distinguidos. Al igual que en el resto del Imperio Romano, también en la Alejandría de Clemente la «incontinenencia ciudadana», las «costumbres afeminadas» y la «familiarización de la lujuria» son notas características de sus relaciones sociales, ante cuya relajación el Alejandrino siente envidia y admiración por los antiguos legisladores romanos<sup>11</sup>. Añádase a esta perspectiva el hecho de que algunos pensadores de corte estoico establecen también principios de moral en sus escritos que convergen con estos intentos de restauración por parte de los emperadores. Tal es el caso, por ejemplo, de Arrio Dídimos, el filósofo de cabecera de Augusto, o de Musonio Rufo, a quien el mártir Justino elogia por haber establecido principios justos «al menos en la ética»<sup>12</sup>.

Este panorama social permite comprender por qué el lenguaje de Clemente a la hora de hablar de matrimonio y procreación parece asumir conscientemente materiales de otros filósofos como muestra de reconocimiento de que también ellos participan de alguna manera en el plan de salvación por medio de la regeneración social y moral dentro de la historia concreta del Imperio. Desde esta perspectiva no resulta extraño que el comienzo del apartado dedicado al matrimonio en el segundo *σπρωματεύς* consista en una definición del mismo que se inspira en los esquemas ideológicos y formales propios del estoicismo:

γάμος μὲν οὖν ἔστι σύνοδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἢ πρώτη κατὰ νόμον ἐπὶ γνησίῳν τέκνων σπορᾷ.

Matrimonio es unión de un hombre y una mujer, en primer lugar, según ley, para la siembra de hijos legítimos<sup>13</sup>.

10. Para la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 a.C.), *Lex Iulia de adulteriis coercendis* (17 a.C.), *Lex Papia Poppaea* (9 d.C.), cf. un compendioso informe en J. E. Grubbs, «“Pagan” and “Christian” Marriage: The State of the Question», *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 361-412, aquí en especial 378-381.

11. Cf. CLEM., *paed.* III,21,2-23,1.

12. JUST., 2 *apol* 8,1.

13. CLEM., *str.* II,137,1. Un amplio comentario de los términos de esta definición puede verse en Broudéhoux, *Mariage et Famille*, 74-77. Por otro lado, la definición, desde el punto de vista de sus ingredientes léxicos, parece más bien tomada de la que da el consejero de Augusto, Arrio Dídimos, *Liber de philosophorum sectis* 99,2,12, en *Fragmenta philosophorum Graecorum*, 2, ed. W. A. Mullach, Paris 1881; y conservada gracias a Estobeo, *Anthologium* 2,7,26,6, ed. C. Wachsmuth, O. Hense, Berlin 1884: Πολιτεία δὲ πρώτη, σύνοδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς κατὰ νόμον ἐπὶ τέκνων γενέσει καὶ βίου κοινωνίᾳ. «La primera sociedad es la unión de un varón y una mujer según la ley para engendrar hijos y para la comunidad de vida». En Arrio Dídimos está presente el tema de la *συνβίωσις* como característica de la relación entre los esposos. En la definición de Clemente, sin embargo, la comunidad de vida parece vinculada con más propiedad a la relación de *ἀγάπη* que se da entre amigos, que parece un estadio previo a la nueva hermandad experimentada entre los bautizados. Cf. CLEM., *str.* II,41,2: ἀγάπη δὲ ὁμόνοια ἂν εἴη τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἢ συνελόντι φάναι κοινωνία βίου ἢ ἐκτένεια φιλία καὶ φιλοστοργία μετὰ λόγου ὀρθοῦ περὶ χρῆσιν ἑταίρων. ὁ δὲ ἑταῖρος ἕτερος ἐγώ· ἢ καὶ ἀδελφούς τοὺς τῷ αὐτῷ λόγῳ ἀναγεννηθέντας προσαγορευόμεν. «Caridad es unanimidad en lo que es conforme a razón en la vida y en

Clemente define aquí el matrimonio como una unión (σύνοδος) entre un varón y una mujer. Parece que existen otro tipo de uniones pues califica ésta como primera o primordial<sup>14</sup>. Esta primera, en todo caso, presenta dos características: tiene como objeto la siembra de hijos legítimos, y cae bajo las condiciones de la ley.

El contenido de la definición forma parte de una tradición teñida de pensamiento estoico presente en autores paganos como Musonio y también en cristianos como Atenágoras:

γυναῖκα μὲν ἕκαστος ἡμῶν ἦν ἡγάγετο κατὰ τοὺς ὕφ' ἡμῶν τεθειμένους νόμους νομίζων καὶ ταύτην μέχρι τοῦ παιδοποιήσασθαι.

Cada uno considera como su esposa aquella a la que se ha procurado según las leyes establecidas por nosotros y a ésta con la intención de procrear<sup>15</sup>.

Dado que en Atenágoras, a quien algunas tradiciones hacen maestro de Clemente, la ley se refiere exclusivamente al ámbito eclesiástico, no parece que se corresponda exactamente con el pensamiento del Alejandro, quien, por su tendencia a lo universal, puede considerarse más acorde con las doctrinas filosóficas de corte estoico representadas por un autor del siglo primero como Musonio:

χρὴ δὲ τοὺς μὴ τρυφῶντας ἢ μὴ κακοὺς μόνᾳ μὲν ἀφροδίσει νομίζειν δίκαια τὰ ἐν γάμῳ καὶ ἐπὶ γενέσει παιδῶν συντελούμενα, ὅτι καὶ νόμιμά ἐστιν· τὰ δὲ γε ἡδονὴν θηρώμενα ψιλῆν ἄδικα καὶ παράνομα, κἂν ἐν γάμῳ ᾖ.

Es preciso que quienes no se hayan dado a la vida muelle o no sean unos malvados consideren justos los placeres amorosos sólo en el matrimonio y cuando tengan por fin la procreación de hijos, que es lo legítimo, y que consideren injustos e ilícitos los placeres amorosos que, incluso dentro del matrimonio pretenden nada más el placer<sup>16</sup>.

las costumbres, o, para abreviar, una comunidad de vida o una perseverancia en la amistad y en el afecto con recta razón en el trato de los compañeros. Y un compañero es otro yo. Asimismo llamamos hermanos a los regenerados por el mismo Logos» (trad. Mayor, *Clemente Alejandro*, 178). Una opinión distinta de lo aquí dicho puede verse en Broudéhoux, *Mariage et Famille*, 77.

14. La interpretación de la expresión ἡ πρώτη ofrece muchas dudas. Broudéhoux, *Mariage el famille*, 74ss. establece dos posibilidades: que Clemente esté refiriéndose al matrimonio como acto que da comienzo a la vida en común ratificada por la cópula, o bien que se trate de una primera unión por oposición a otras posibles. Respecto a esta segunda interpretación entra en juego el debate sobre la postura de Clemente en lo tocante a las segundas nupcias. Respecto de la opinión que manifiesta Broudéhoux, puede leerse la réplica de Y. Tissot, «Henogamie et remariage chez Clément d'Alexandrie», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 11 (1975) 167-197.

15. ATHENAG., *leg.* 34,1.

16. MUSON., *diss.* XII,4-8. Cf. «Gaius Musonius Rufus Phil., Dissertationum a Lucio digestarum reliquia», ed. C. E. Lutz, en Id., *Musonius Rufus, «The Roman Socrates»*, New Haven 1947, 84. Trad. P. Ortiz, BCG 207, Madrid 1995, 112. Musonio continúa advirtiendo de la ilicitud (παρᾶνομία) de otras uniones, las adúlteras y las homosexuales, argumentando que se producen contra la naturaleza (παρὰ φύσιν). Los pensadores estoicos suelen coincidir en su preocupación por las leyes reguladoras del matrimonio, incluso hasta el punto de utilizar en sus es-

Tornando a Clemente, otro pasaje permite comprender con mayor profundidad en qué consiste para nuestro autor esa ley. Se trata de la ley de Dios establecida en el Génesis, una ley natural y universal establecida para toda la raza humana. No debe extrañar que Clemente integre el κατὰ νόμον de los filósofos dentro de la ley mosaica, pues en su concepción de la historia tiene plena vigencia el argumento de los *furta Graecorum*, en virtud del cual los filósofos han robado o copiado de Moisés las buenas enseñanzas<sup>17</sup>. Para Clemente la filosofía, si bien es inferior a la ley mosaica, sin embargo ejerce la misma función entre los gentiles que la ley entre los judíos, en orden a preparar a los hombres para la venida de Cristo<sup>18</sup>. Por otra parte, dicha ley natural está inscrita también en las características físicas que hacen complementarios a la hembra y al macho. Interesa recordar, en cuanto a la forma del siguiente texto, que Clemente no suele aludir a explicaciones acerca de la naturaleza directamente, sino a través de testimonios tomados de la tradición helenística que subyace a la cultura imperial romana y a la que hace heredera del pensamiento de Moisés:

πλὴν οἱ γάμον δοκιμάζοντες «ἢ φύσις ἡμᾶς ἐποίησεν» φασὶν «εὐθέτους πρὸς γάμον», ὡς δῆλον ἐκ τῆς σωμάτων κατασκευῆς τῶν τε ἀρρένων καὶ τῶν θηλειῶν, καὶ τὸ «ἀυξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε» συνεχῶς ἐπιβοῶνται.

Por su parte, dicen aquellos [filósofos] que aprueban el matrimonio: «La naturaleza nos ha hecho apropiados al matrimonio»<sup>19</sup>, como es manifiesto por la conformación física de machos y hembras; y repiten continuamente el «creced y multiplicaos» (*Gen* 1,28)<sup>20</sup>.

critos testimonios legislativos al respecto. Véase por ejemplo cómo Aristón de Quíos defiende las condiciones óptimas del matrimonio amparándose en la legislación de Esparta: «La ley de los espartanos establece castigos: primero, para el celibato; segundo, para el matrimonio tardío, y tercero y más grande, para el matrimonio ilegítimo» (STOB., *Florilegio* 67,16 (SVF 14001), trad. A. J. Cappelletti, *BCG* 230, Madrid 1996, 216). De esta doctrina Clemente se hace eco en el *Pedagogo* y la recoge también en *str.* II,141,4. En cuanto a los paralelos entre Musonio y Clemente, cf. P. Wendland, *Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore*, Berolini 1886, 22-32; comparte la opinión Wendland y sintetiza los temas concordantes H. I. Marrou, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*. I, SC 70, Paris 1960, 51s.

17. Cf. CLEM., *str.* V,89-141; VI,1,1-4,38.

18. Así, en *str.* VII,10,1: «Por eso, los mandamientos de la ley y de antes de la ley (cf. *1 Cor* 9,21; *Rom* 5,13; 2,14), para los no sujetos a la ley, “pues para el justo no está puesta la ley” (*1 Tim* 1,9), ordenaron que el que quisiera obtendría el premio de una vida eterna y feliz; pero consintieron en que quien se complaciera en la maldad, conviviera con lo que había elegido» (trad. Mayor, *Clemente Alejandrino*, 561s.); *str.* VII,11,1-2: «Por eso el Señor dio los primeros y los segundos mandamientos, extrayéndolos de una misma fuente, no permitiendo que estuvieran sin ley los que vivieron antes de la ley, ni tampoco consintiendo soltar sin riendas a los que no conocían la filosofía bárbara. Así pues, a unos les procuró los mandamientos y a otros la filosofía, con lo que encerró la incredulidad hasta su venida, y de ahí que todo el que no crea es inexcusable, pues conduce a la perfección mediante la fe tanto al griego como al bárbaro» (trad. Mayor, *Clemente Alejandrino*, 562). Cf. a este respecto J. Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Madrid 2002, 60-62.

19. Cf. MUSON, *diss.* 14,12s.

20. CLEM., *str.* II,139,3 (trad. Mayor, *Clemente Alejandrino*, 233).

Sin embargo, frente a los antiactas o contraatacantes, enemigos del Dios del Antiguo Testamento, abandona toda apoyatura filosófica y se hace fuerte en la ley del Génesis para establecer el único marco válido en el que insertar las relaciones conyugales:

τί δ' οὐχὶ πάσαις ταῖς ἐντολαῖς ἀντιτάσσεσθε; εἰπόντος γὰρ «αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε» ὑμᾶς τοὺς ἀντιτεταγμένους ἐχρῆν μὴδ' ὅλως συνουσία χρῆσθαι, καὶ εἰπόντος «ἔδωκα ὑμῖν πάντα εἰς τροφᾶς καὶ ἀπολαύσεις» ὑμᾶς ἐχρῆν μὴ-δενὸς ἀπολαύειν.

¿Y por qué no os oponéis a todos los mandamientos? Porque, si Dios dijo: «Creced y multiplicaos» (*Gen* 1,28; 9,1), vosotros, los que os oponéis, no deberíais en absoluto usar la cópula; y si dijo, «Os he dado todo para que os alimentéis y lo gocéis» (cf. *Gen* 1,29; 9,2), vosotros no deberíais gozar de nada<sup>21</sup>.

Lo que retóricamente es expuesto en este pasaje es, por una parte, que Dios da alimento para gozar, entendido ese goce no como glotonería sino como experiencia de alabanza a Dios<sup>22</sup>. Paralelamente, gozar de la cópula, aunque ha sido dada también por Dios al ser humano, carece por sí mismo de sentido según Clemente<sup>23</sup>. Por ello, la justificación del ejercicio de la sexualidad viene de la mano de una argumentación basada en el σκοπός y el τέλος, dos conceptos que en Clemente en ocasiones aparecen en contacto por imitación del estoicismo frente a la tradición que reflejan tanto la Sagrada Escritura como Filón de Alejandría. Dicho binomio, estudiado por Margueritte Harl, pone en relación dos objetivos, de los cuales el segundo suele ser de mayor entidad y más a largo plazo que el primero<sup>24</sup>. Según apunta Clemente, los esposos realizan una siembra al modo como hace el agricultor<sup>25</sup>. Al igual que la siembra de éste está jus-

21. CLEM., *str.* III,37,1 (trad. Mayor, *Clemente Alejandrino*, 255s.).

22. Así en *paed.* II,44,1.3; *str.* VI,90,1.

23. Ello no implica el rechazo de la χάρις (cf. CLEM., *str.* III,94,3) del encuentro conyugal, pues es lícito, como Clemente deduce de los preceptos mosaicos, disfrutar de los placeres de la carne con vistas a una legítima descendencia (καρποῦσθαι τὰς σαρκὸς ἡδονᾶς δίκαιον εἰς διαδοχὰς γνησίας: *paed.* II,91,2).

24. M. Harl, «Le guetteur et la cible: les deux sens de σκοπός dans la langue religieuse des Chrétiens», *Revue des Études Grecques* 74 (1961) 450-468. El término σκοπός fue introducido en el léxico moral estoico por Crisipo, Cleantes o Panecio —no existe un criterio único al respecto— al lado de τέλος, pero con significados en contraste. Σκοπός se distingue de τέλος como el objetivo difiere del resultado. Dentro del campo semántico de la finalidad, el σκοπός sería el fin ideal, expresado de un modo abstracto, por ejemplo, la εὐδαιμονία; por su parte, el τέλος vendría a ser la realización de este ideal, un acto o un estado designado por el verbo que le corresponde, por ejemplo εὐδαιμονεῖν. La dinámica σκοπός - τέλος aparece ejemplificada en los textos clementinos mediante diversos binomios, algunos de los cuales son el conocimiento de la verdad y el reposo eterno en Dios (*paed.* I,102,2) en el ámbito escatológico, la semejanza con Dios y el cumplimiento de la promesa (*str.* II,136,6) en lo tocante a la fe y, en lo que respecta al matrimonio, como se ve en el pasaje siguiente del texto principal, la παιδοποιία designa un objetivo de menos entidad que la εὐτεκνία.

25. Cf. CLEM., *paed.* II,83,1 τῷ γεωργῷ τῆς τῶν σπερμάτων καταβολῆς αἰτία μὲν ἢ τῆς τροφῆς προμήθεια, τέλος δὲ αὐτῷ τῆς γεωργίας ἢ τῶν καρπῶν συγκομιδή. «El objeto que mueve al labrador

tificada por el objeto (σκοπός) de proveer su propio alimento pero tiene como finalidad última la recolección de frutos (τέλος), así también ha de ser la siembra de los esposos en las relaciones conyugales:

Συνουσίας δὲ τὸν καιρὸν μόνοις τοῖς γεγαμηκόσιν ἀπολείπεται σκοπεῖν, τοῖς δὲ γεγαμηκόσι σκοπὸς ἡ παιδοποιία, τέλος δὲ ἡ εὐτεκνία.

Queda por considerar el momento oportuno de la relación íntima sólo para los que están casados, y el objeto (σκοπός) para los que han contraído matrimonio es la procreación, pero el fin último (τέλος) es tener buenos hijos (εὐτεκνία)<sup>26</sup>.

En este texto se alude indirectamente a un concepto de matrimonio en el que entran en juego —armónicamente dentro de la concepción providencial que la creación material tiene para Clemente— el orden físico, las relaciones conyugales (συνουσία) en el ámbito del matrimonio, su repercusión social, la procreación o generación (παιδοποιία) y, como luego explicaremos, el nivel escatológico, toda vez que el fin último (τέλος) es tener buenos hijos (εὐτεκνία). En Clemente el orden moral de las acciones humanas tiene su fundamento en la disposición natural. Por ello, todo ejercicio de la sexualidad que, incluso dentro del matrimonio, carezca de σκοπός desordena la experiencia del placer y, por ende, el sentido de la sexualidad. Vivir de modo honesto la sexualidad conyugal supone e implica la procreación. Así lo enseña la Ley del Decálogo:

οὐ γὰρ τοῖς ἐγκρατῶς χρωμένοις τῷ γάμῳ ἐπὶ παιδοποιία μόνῃ «διὰ τὴν ἀκρασίαν» φησὶν, ἀλλὰ τοῖς καὶ πέρα παιδοποιίας προβαίνειν ἐπιθυμοῦσιν, ὡς μὴ πολὺ ἐπιπνεύσας ὁ δι' ἐναντίας ἐκκυμήνη τὴν ὄρεξιν εἰς ἀλλοτρίας ἡδονάς.

Ciertamente, la expresión «a causa de la incontinencia» (1 Co 7,5) no la refiere a cuantos viven honestamente la vida matrimonial con la única finalidad (ἐπὶ) de procrear, sino a cuantos desean traspasar el límite de la procreación, para que el enemigo no suscite inmoderadamente el deseo de placeres desviados<sup>27</sup>.

Según Clemente, la ley mosaica propone también la solución de problemas concretos que surgen en el seno de la comunidad judía regulando minuciosamente incluso, por ejemplo, las relaciones sexuales del soltero con la mujer que ha sido hecha prisionera. Todas las pequeñas disposiciones legales se articulan en torno a un mismo criterio:

... σωφρόνως ἐβούλετο ταῖς γαμεταῖς χρῆσθαι τοὺς ἄνδρας ὁ νόμος καὶ ἐπὶ μόνῃ παιδοποιία...

a echar la simiente es la provisión de su propio alimento, y la finalidad de su cultivo es la recolección de frutos» (trad. J. Sarioi, BCG 118, Madrid 1988, 220).

26. CLEM., *paed.* II,83,1.

27. CLEM., *str.* III,96,2.

... la Ley quería que los esposos usaran de sus esposas temperantemente y sólo en orden a la procreación...<sup>28</sup>.

Pero la ley, si bien fue necesaria en un tiempo, resultaba incompleta según el plan original establecido por Dios para el matrimonio. Tal es el caso de la poligamia, practicada incluso por el patriarca Abraham aunque justificable —según Clemente— por necesidades de incremento demográfico<sup>29</sup>. Sin embargo, la ley de Cristo perfila el «creced y multiplicaos» con matices nuevos que no ha tenido en cuenta de modo explícito la ley antigua dictada a Moisés:

παλαιὸν μὲν ἄνδρα τὸν νόμον, καινὸν δὲ τὸ εὐαγγέλιον συμφωνοῦμεν αὐτῶ καὶ αὐτοὶ λέγοντες, πλὴν οὐχ ἢ βούλεται ἐκεῖνος καταλύων τὸν νόμον ὡς ἄλλου θεοῦ· ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἀνὴρ καὶ κύριος παλαιὰ καινίζων οὐ πολυγαμίαν ἔτι συγχωρεῖ (τότε γὰρ ἀπῆται ὁ καιρὸς, ὅτε αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνειν ἔχρῃν), μονογαμίαν δὲ εἰσάγει διὰ παιδοποιίαν καὶ τὴν τοῦ οἴκου κηδεμονίαν, εἰς ἣν «βοηθός» ἐδόθη ἡ γυνή·

Estamos con él (= Taciano) de acuerdo en hablar de hombre viejo refiriéndonos a la Ley Antigua, y de nuevo, al Evangelio; pero no, según él quiere, anulando la Ley, como si fuera de otro Dios. Sino que el mismo Varón y Señor, que hace nuevo lo viejo (cf. *Is* 43,19; *2 Cor* 5,17), ya no consiente la poligamia (pues entonces lo exigía la oportunidad, cuando era necesario crecer y multiplicarse) e introduce la monogamia en orden a la procreación y el cuidado de la casa, para el cual se dio como «ayuda» (cf. *Gen* 2,8) la mujer<sup>30</sup>.

Para Clemente, el matrimonio es sin paliativos un bien social que no sólo ennoblece y plenifica la πολιτεία sino que supone un acto de colaboración del hombre con la creación (κόσμος) mediante el incremento de la prole:

Γαμητέον οὖν πάντως καὶ τῆς πατρίδος ἕνεκα καὶ τῆς τῶν παίδων διαδοχῆς καὶ τῆς τοῦ κόσμου τὸ ὅσον ἐφ' ἡμῖν συντελειώσεως, ἐπεὶ καὶ γάμον τινὰ οἰκτεῖρουσιν οἱ ποιηταὶ «ἡμιτελῆ» καὶ ἄπαιδα, μακαρίζουσι δὲ τὸν «ἀμφιθαλῆ».

Por tanto hay que casarse absolutamente por razón de la patria y de la sucesión de los hijos y del perfeccionamiento del cosmos en cuanto de nosotros depende, pues los poetas lamentan un matrimonio «semiperfecto» y sin hijos; celebran, en cambio, como feliz al «florecido en torno»<sup>31</sup>.

El matrimonio κατὰ νόμον, pues, tiene un triple fin: ofrecer un cauce adecuado al ejercicio de la sexualidad humana, engendrar hijos que

28. CLEM., *str.* III,71,4 (trad. Mayor, *Clemente Alejandrino*, 274).

29. Cf. CLEM., *str.* II,99,1. Clemente justifica aquí la poligamia de Abraham precisando que no engendró hijos de tres mujeres por puro placer (οὐ δι' ἡδονῆς ἀπόλασιν), sino con la esperanza de multiplicar la raza en los principios.

30. CLEM., *str.* III,82,2-3 (trad. Mayor, *Clemente Alejandrino*, 280, con modificaciones).

31. CLEM., *str.* II,140,1 (trad. Mayor, *Clemente Alejandrino*, 234).

garanticen la perpetuación de la especie, y la colaboración con el Creador en la tarea de llevar a plenitud el cosmos<sup>32</sup>. Pero el matrimonio según la ley, además y sobre todo, supone un paso adelante en la historia de la salvación, pues conduce al ser humano desde la injusticia del pecado a la justicia de Dios dictada por medio de la ley. Ahora bien, la ley no es el último paso en la economía divina, si bien con su propia existencia se anunciaba, según Clemente, una plenitud que había de tener cumplimiento con la encarnación del Logos:

τρυφῆς μὲν οὖν καὶ πάσης ἀκοσμίας ἡμᾶς ὁ νόμος ἐξάγειν προήρηται, καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ τέλος, ἐκ τῆς ἀδικίας ἡμᾶς εἰς δικαιοσύνην ὑπάγειν, γάμους τε αἰρουμένους σώφρονας καὶ παιδοποιίας καὶ πολιτείας. ὁ δὲ κύριος «οὐ καταλύει τὸν νόμον ἀφικνεῖται, ἀλλὰ πληρῶσαι»· πληρῶσαι δὲ οὐχ ὡς ἐνδεῆ, ἀλλὰ τῷ τὰς κατὰ νόμον προφητείας ἐπιτελεῖς γενέσθαι κατὰ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν, ἐπεὶ τὰ τῆς ὀρθῆς πολιτείας καὶ τοῖς δικαίως βεβιωκόσι πρὸ τοῦ νόμου διὰ τοῦ λόγου ἐκηρύσσεται. οἱ τοίνυν πολλοὶ τὴν ἐγκράτειαν οὐκ εἰδότες σώματι πολιτεύονται, ἀλλ' οὐ πνεύματι. «γῆ δὲ καὶ σποδός» τὸ σῶμα ἄνευ πνεύματος. αὐτίκα μοιχείαν ἐξ ἐνθυμήσεως κρίνει ὁ κύριος·

La Ley pretendía sacarnos de toda vida licenciosa y desordenada y su fin es éste: trasladarnos de la injusticia a la justicia, al escoger nosotros matrimonio con templanza y procreación y vida social. Y el Señor «no vino a derogar la Ley, sino a darle plenitud» (Mt 5,17). Pero «completarla» no por ser deficiente, sino para dar plenitud a las profecías de la Ley con la venida de Él, puesto que antes de la ley lo concerniente a una recta ciudadanía también era anunciado a través del Logos a los que vivían con justicia (cf. Rom 2,14-15). Así pues, el común de la gente, que no conoce la templanza, hace vida para el cuerpo, no para el espíritu (cf. Gal 5,25). Pero sin el espíritu el cuerpo es «tierra y ceniza» (Gen 18,27). Ciertamente el Señor juzga la fornicación por el deseo<sup>33</sup>.

### 1.1. La siembra de hijos legítimos (*str.* II,137,1): γνησίων τέκνων σπορά

Si contrastamos las definiciones de matrimonio que ofrecen Atenágoras y Musonio con la de Clemente que hemos leído en *str.* II,137,1, observamos que, mientras en aquellos parece coincidir el léxico relativo a la tenencia de hijos, dado que utilizan respectivamente παιδοποιία y γένεσις παίδων, dos expresiones semánticamente equivalentes, Clemente hace uso de un término que va más allá de lo meramente reproductivo y está orientado a la calidad de lo que se engendra. Se trata de la γνησίων τέκνων σπορά. En un primer estadio de significación, esta fórmula tiene sin duda una justificación social dentro del marco de la πολιτεία a cuya pros-

32. Cf. también CLEM., *paed.* II,83, donde, como más adelante se verá, con el mandato de «multiplicaos», el hombre resulta ser imagen de Dios, en cuanto que el propio hombre coopera con Dios en la creación del hombre.

33. CLEM., *str.* III,46,1-2 (trad. Mayor, *Clemente Alejandrino*, 261, con modificaciones).

peridad exhorta Clemente a los cristianos de Alejandría, en consonancia con la perspectiva estoica de Filón de Alejandría<sup>34</sup>. Pero también parece que ese orden social guarda en Clemente una cierta relación con el de la πολιτεία celeste. En el *Protréptico* encontramos una descripción de esta ciudadanía celeste que es la Iglesia, donde los salvados son inscritos como hijos a imagen del Hijo legítimo, y como herederos a imagen del Primogénito con cuya amistad se gozan:

Ἀλλ' ὅταν, οἶμαι, ἐγγραφῆ καὶ πολιτευθῆ καὶ τὸν πατέρα ἀπολάβῃ, τότε «ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς» γενήσεται, τότε κληρονομήσῃ καταξιωθήσεται, τότε τῆς βασιλείας τῆς πατρῴας κοινωνήσει τῷ γνησίῳ, «τῷ ἡγαπημένῳ». Αὕτη γὰρ ἡ πρωτότοκος ἐκκλησία ἡ ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συγκειμένη παιδίῳ· ταῦτ' ἔστι «τὰ πρωτότοκα τὰ ἐναπογεγραμμένα ἐν οὐρανοῖς» καὶ τοσαύταις «μυριάσιν ἀγγέλων» συμπανηγυρίζοντα· πρωτότοκοι δὲ παῖδες ἡμεῖς οἱ τρόφιμοι τοῦ θεοῦ, οἱ τοῦ «πρωτοτόκου» γνήσιοι φίλοι...

Pero creo que cuando se inscriba uno en el registro y sea nombrado ciudadano y reciba un padre, entonces estará «en las cosas de su padre» (*Lc* 2,49); entonces se le considerará digno de ser heredero y entonces participará con el Hijo legítimo (τῷ γνησίῳ), «el amado» (*Eph* 1,6), del reino paterno. Esta es la iglesia de los primogénitos, formada por muchos buenos hijos (ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν παιδίῳ). Estos son «los primogénitos, inscritos en los cielos» (*Hbr* 12,23) y los que celebran sus fiestas con tantos «millares de ángeles» (*Hbr* 12,22). Nosotros somos los hijos primogénitos, los hijos fecundos de Dios, los amigos legítimos del «Primogénito» (*Rom* 8,29) (οἱ τοῦ πρωτοτόκου γνήσιοι φίλοι)<sup>35</sup>...

Más adelante, en el propio *Protréptico*, Clemente exhorta a los cristianos a tener un comportamiento como «hijos de la luz» (*Eph* 5,8), hijos legítimos («ὡς τέκνα φωτός» γνήσια<sup>36</sup>), rechazando el modo de obrar propio de los cerdos (*prot.* X,92,5). Por otra parte, el hijo legítimo, el que ama al Padre, recibe gratis los bienes del Padre, a diferencia del ilegítimo, hijo de la perdición que ha de comprarlos con dinero (*prot.* X,94,3). Similar idea está presente en *Quis dives salvetur* (36,2), donde vemos que el Verbo es elogiado con los títulos y atributos de «semilla» elegida, imagen y semejanza de Dios, hijo legítimo y heredero de Dios. En efecto, la filiación legítima por antonomasia, de la que las demás reciben título por participación, es la que ostenta el «Logos divino, hijo legítimo del Nous»

34. PHILO, *De Josepho* 43, parece ser el inspirador de la expresión: πρὸ δὴ συνόδῳ νομίμων ὁμιλίαν ἐτέρας γυναικῶς οὐκ ἴσμεν, ἀλλ' ἀγνοὶ γάμων ἀγναῖς παρθένοις προσερχόμεθα προτεθειμένοι τέλος οὐχ ἡδονὴν ἀλλὰ γνησίων παιδῶν σποράν. «Antes de la unión lícita del matrimonio, no conocemos trato con otra mujer, sino que vírgenes nos desposamos con mujeres vírgenes, y el fin que perseguimos no es el placer, sino la procreación de hijos legítimos» (trad. S. Torallas, *BCG* 235, Madrid 1997, 214).

35. *prot.* IX,82,5-7 (trad. C. Isart, *BCG* 199, Madrid 1994, 152).

36. Recuérdese, a propósito de la alusión a Pablo, el pasaje en el que el Apóstol llama γνήσιοι τέκνοι en la fe a Timoteo y a Tito (*1 Tim* 1,2; *Tit* 1,4).

(υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος: *prot.* X,98,4). La alusión al Hijo legítimo por antonomasia también se encuentra en *Quis dives salvetur* (8,1), entendida como el título que recibe Cristo en su condición de revelador del Padre, en alusión a *Mt* 11,27 (cf. *Lc* 10,22).

En los *Stromateis* también se repite la idea en un contexto en que tanto Cristo como los profetas son calificados como testigos del misterio de Dios. Pero, mientras que los demás, los ungidos (κεχρισμένοι) para ser profetas, son hijos de Dios por proclamación (ἀνηγορευμένοι), el Señor es Hijo por legítimo derecho (*str.* V,84,2).

## 1.2. Engendrar buenos hijos: la εὐτεκνία

Sin embargo, Clemente parece introducir un elemento diferencial en el matrimonio *κατὰ νόμον* y que hemos leído en la definición de matrimonio traída del *Pedagogo*: la εὐτεκνία<sup>37</sup>. Pese a que la definición de nuestro autor, como ya se ha mostrado, está inspirada en los esquemas ideológicos y formales propios del estoicismo, puede ser sintomático que el término εὐτεκνία no aparezca como parte del catálogo de tecnicismos usados por los estoicos en sus consideraciones acerca del matrimonio y la procreación. Puede también resultar sintomático que este vocablo esté ausente en los textos no paganos de temática similar, excepción hecha de la alusión a la εὐτεκνία que con el mismo sentido cuantitativo que tiene πολυτεκνία ofrecen algunos comentarios, como por ejemplo los de Filón, a *Is* 54,1<sup>38</sup>. La εὐτεκνία, ciertamente, es un vocablo poco usado en Clemente. Parece más bien término importado del aristotelismo<sup>39</sup> alusivo al bien social de una prole abundante y bien formada, pero que en Clemente quizá se haya impregnado de un nuevo sentido. Así, en la obra clementina superviviente, los vocablos pertenecientes a la familia léxica de εὐτεκνία aparecen sólo en tres ocasiones, una de ellas con ocasión de la descendencia de Zeus (*prot.* IV,56,1), otra en la definición que nos ocupa, y una más en *Protréptico* I,9,3, donde el concepto es usado en sentido figurado con orientación escatológica: «Por esta voz del Logos la mujer estéril da a luz felizmente (εὐτεκνεῖ) y el desierto produce frutos. Las dos voces precursoras del Señor, la del ángel y la de Juan, me insinúan la salvación (σωτηρία) que encierran, para que, una vez que ha aparecido este Logos, recibamos el fruto de este feliz alumbramiento (εὐτεκνία), la vida

37. Cf. *paed* II,83,1: Συνουσία δὲ τὸν καιρὸν μόνοις τοῖς γεγαμηκόσιν ἀπολέλειπται σκοπεῖν, τοῖς δὲ γεγαμηκόσι σκοπὸς ἡ παιδοποιία, τέλος δὲ ἡ εὐτεκνία.

38. Cf. PHILO, *praem.* 158.

39. ARIST., *ath.* 1361a: «La bondad y abundancia de hijos (εὐτεκνία καὶ πολυτεκνία) no es tema que ofrezca dudas. Una comunidad posee una buena prole si dispone de una juventud numerosa y buena; buena en lo que se refiere a las excelencias del cuerpo, como son el porte, la belleza, la fuerza y la capacidad para la competición. En lo que toca al alma, las virtudes del joven son la moderación y el valor. Por su parte, para un particular la bondad y abundancia de hijos consiste en tener muchos hijos propios y de las cualidades señaladas, tanto mujeres, como varones» (trad. Q. Racionero, BCG 142, Madrid 1994, 206).

eterna (ζωή αίδιος)<sup>40</sup>. Por otro lado, con un valor semántico semejante, descubrimos en *Protréptico* IX,82,6 que la Iglesia de los primogénitos<sup>41</sup> está formada por muchos buenos hijos (Αὕτη γὰρ ἡ πρωτότοκος ἐκκλησία ἢ ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συγκειμένη παιδίων). Esos buenos hijos resultan ser los primogénitos, inscritos en los cielos, que hacen fiesta en compañía de miríadas angélicas.

A la luz, pues, de *str.* II,137,1<sup>42</sup> y de *paed.* II,83,1 descubrimos que en el concepto de matrimonio según Clemente los γηησίοι τέκνοι y la εὐτεκνία forman parte de un τέλος peculiar, que parece original en el pensamiento del Alejandrino respecto de la tradición en la que se apoya y que implican en el matrimonio una dimensión vinculada a la filiación en el ámbito escatológico, la verdadera filiación del Hijo legítimo de la que participan los cristianos como miembros de la Iglesia de los primogénitos, la Iglesia esposa que ha dado a luz de un modo admirable, virginalmente, a los que son registrados en el número de quienes con los ángeles festejan en los cielos. En el polo opuesto de este modo de generación que remite a la escatología, encontramos en los textos de Clemente que los herejes de corte encratita, amparándose aviesamente en la Escritura, rechazan la procreación por considerarla perniciosa. Por culpa de ello, reciben el castigo allí donde cometen el error y por ello sus enseñanzas no engendran sino destrucción. Clemente opera aquí con el simbolismo de fecundación y engendramiento aplicado a la enseñanza y aprendizaje:

ἄλλοι δὲ «κατάραν» τὴν παιδοποιῖαν ἐκδέχονται καὶ οὐ συνίᾳσι κατ' αὐτῶν ἐκείνων λέγουσαν τὴν γραφὴν. οἱ γὰρ τῷ ὄντι τοῦ κυρίου ἐκλεκτοὶ οὐ δογματίζουσιν οὐδὲ τεκνοποιῶσιν τὰ εἰς κατάραν ὡσπερ αἱ αἰρέσεις.

Otros interpretan la procreación misma como una maldad, y no comprenden que la Escritura se dirige precisamente a ellos. Pues los elegidos verdaderamente por el Señor no enseñan opiniones, ni engendran algo destinado a la destrucción, como las herejías<sup>43</sup>.

## 2. Conclusión

Desde el punto de vista de la estructura, el tratado acerca del matrimonio que ocupa los capítulos 137-147 del segundo libro y el tercer libro completo de los *Stromateis* aparece orientado, en primer lugar, hacia la enseñanza cristiana del valor del matrimonio κατὰ νόμον que no sólo es heredera de lo que establece el texto del Génesis con el «creced y multiplicaos», sino que también, en consonancia con las enseñanzas morales de otros cristianos de la época y con las de algunos filósofos de corte estoico,

40. Trad. Isart, *BCG* 199, Madrid 1994, 53.

41. Cf. *Hbr* 12,22-23.

42. Cf. apartado «1.1. La siembra de hijos legítimos (*str.* II,137,1): γηησίων τέκνων σπορά», de este artículo.

43. *str.* III,98,5 (trad. M. Merino, *FuP* 10, Madrid 1998, 465).

coincide con un proyecto de regeneración de la institución matrimonial como base de la sociedad fomentado en el Imperio desde la época de Augusto. En este proyecto las relaciones sexuales tienen sentido dentro del matrimonio entre un hombre y una mujer con vistas a la procreación de los hijos, para colaborar con la obra del Creador. Pero en el pensamiento de Clemente se descubre a través del léxico que el fin social del matrimonio desvela una dimensión escatológica toda vez que los conceptos singularmente utilizados respecto de sus contemporáneos en las definiciones de matrimonio, a saber, el engendramiento de buenos hijos (εὐτεκνία) y el de los hijos legítimos (γνησίοι τέκνοι), forman también parte de un τέλος peculiar, pues aparecen también en pasajes relacionados con la verdadera filiación del Hijo legítimo, de la que participan los cristianos en tanto que miembros de la Iglesia de los primogénitos (*Hbr* 12,23), llamados a participar junto con los ángeles de la πολιτεία celeste.

IMÁGENES DE FILIACIÓN EN EL *PROTRÉPTICO*  
DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

*Miguel Herrero de Jáuregui*

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid)

En toda la obra de Clemente Alejandrino la imaginaria de la generación es ubicua. Analizar su presencia específica en el *Protréptico* tiene una doble justificación. Por un lado, es tarea no emprendida hasta ahora con sistematicidad, por cuanto que los estudios sobre este aspecto de la obra clementina, en especial los de Denise K. Buell, se han centrado en los *Stromata*<sup>1</sup>. Por otro, al ser el *Protréptico* la primera de sus obras, nos permite interpretar cada pasaje por sí mismo, sin necesidad de referirlo a otras obras de Clemente para iluminar su sentido, puesto que son posteriores y el Alejandrino no podría contar con que su audiencia ya las conociera. Bien es cierto que hay correspondencias entre todas las obras clementinas, y que muchos de los textos a los que aludiremos aquí tienen continuación en las demás, pero la unidad compositiva del *Protréptico* y la especificidad de sus destinatarios, los cristianos apenas convertidos y paganos a punto de convertirse, lo hacen merecedor de un análisis independiente. Independiente también será este estudio, al igual que de obras posteriores, de sus raíces y fuentes, pues aunque la dependencia de muchos pasajes de Filón, del *Fedro* platónico, y de otros textos de retórica contemporáneos, ha sido justamente señalada, el *Protréptico* tiene una fuerte unidad interna que habla directamente a sus interlocutores sin necesidad de ser interpretado a la luz de sus modelos<sup>2</sup>.

1. D. K. Buell, *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton 1999; Id., *Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005.

2. Sobre la unidad de la obra, cf. M. Herrero de Jáuregui, «Factores de unidad compositiva en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría: movimiento, polaridad, y simetría», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 24 (2013) 73-89. Sobre los paralelos de pasajes específicos en otros autores y otras obras de Clemente, cf. Id., *The Protrepticus of Clement of Alexandria: A Commentary*, Bologna 2008.

El material es abundante, y abarca diversos planos, en lo literal y lo metafórico, en citas de poetas griegos y de la Escritura, en referencias al paganismo y en el retrato de la experiencia cristiana. Sin embargo, como trataré de dejar claro a lo largo de mi exposición, a esta variedad de sentidos y contextos subyace una profunda unidad por la que la filiación se muestra una categoría central que marca la orientación de toda la obra.

De acuerdo con las reglas del género protréptico, tradicional en la filosofía, que Clemente aplica a su exhortación a la conversión, el esquema de toda la obra es esencialmente binario: a la *refutatio* del paganismo, que se concentra en los seis primeros capítulos, se opone la *argumentatio* en pro de la alternativa cristiana, que ocupa el grueso de los seis capítulos que componen la segunda parte de la obra. Un polo refuerza el otro por oposición. Por ello, este estudio analizará los textos en tres momentos que, por mor de la claridad, no siguen la ordenación de la obra sino la lógica: en primer lugar, los que describen la relación de Dios con los cristianos como una relación de paternidad; después, los tipos de paternidad atribuidos al paganismo; y finalmente, los que construyen la relación entre paganismo y cristianismo en términos genealógicos, como una relación de legitimidad y bastardía.

Cumple advertir antes un rasgo general del texto clementino, que se trasluce constantemente a lo largo de los pasajes que analizaremos: la continuidad entre lo literal y lo metafórico es propia de un género muy impregnado de retórica, en que los juegos literarios y las citas encadenadas de autores griegos y de la Biblia se suceden. Pero la metáfora no es la superficie literaria de un fondo «prosaico», sino un modo de construir ideas y nociones que, especialmente para el público griego al que, directa o indirectamente, iban destinadas, eran nuevas y en ocasiones extrañas. Por ello las imágenes de paternidad de Dios y de filiación humana no son meras imágenes poéticas, sino que describen para Clemente con exactitud la relación del hombre con Dios, del mismo modo que en su construcción del paganismo (un concepto nuevo, recordémoslo, para los propios griegos), las imágenes de generación son centrales<sup>3</sup>.

### 1. *Paternidad de Dios sobre los cristianos*

En la presentación positiva del cristianismo una idea preeminente es la paternidad específica de Dios sobre los cristianos. Esta acotación de la paternidad general de Dios está basada en la cercanía y la relación más que en la pura genealogía, y se plasma en una serie de imágenes que alcanzan su máxima intensidad en los capítulos IX y X. Ya en el capítulo II,

3. A este respecto son útiles los términos popularizados por la semántica cognitiva (p.e.) de metáfora conceptual como base de la metáfora literaria (cf. G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1981; G. Lakoff, M. Turner, *More than Cool Reason: A Guide to Poetic Metaphor*, Chicago 1985).

en plena *refutatio* del paganismo, anuncia a partir de una cita de la *Carta a los Efesios* un concepto de filiación que gira en torno al verbo *trephein*, criar, más que a partir de nacer o engendrar (II,27,3):

Los que aún no creen se llaman «hijos de la ira» (*Eph* 2,3: τέκνα ὀργῆς) porque se crían (τρέφόμενα) en ella. Pero nosotros no somos ya criaturas de la ira (ὀργῆς θρέμματα), los que hemos abandonado el error y nos hemos lanzado a la verdad. Por eso nosotros, los que antes éramos hijos de la ilegalidad (οἱ τῆς ἀνομίας υἱοὶ ποτε), a través del amor al hombre del Logos, hemos llegado a ser hijos de Dios (νῦν υἱοὶ γεγόναμεν τοῦ θεοῦ).

En el capítulo IX (82,1-83,1) esta idea aparece ya como clave de la argumentación. A través del típico encadenamiento de citas bíblicas con Homero se pone el fundamento de la paternidad de Dios en su capacidad de educar y corregir. Por tanto, la filiación del cristiano como hijo de Dios es sobrevenida, fruto de la aceptación de su misericordia que hace «hijos» a partir de «esclavos».

«Hijo mío, no desdénese la educación del Señor (παιδείας κυρίου), y no te enfades al ser reprendido por Él» (*Hbr* 12,5 = *Prov* 3,11) ¡Extraordinario amor del hombre! No como el maestro a sus discípulos, no como el amo a sus criados, no como un dios a los hombres, sino «como un padre benévolo» (*Il.* 24,770: πατήρ δὲ ὡς ἡπιος) corrige a sus hijos<sup>4</sup>...

¡Venid, venid, mis jóvenes! Pues si no os tornáis de nuevo y os «volvéis como niños y renacéis» (*Mt* 18,3: τὰ παιδία γένησθε καὶ ἀναγεννηθῆτε), como dice la Escritura, y no recibís al que es verdaderamente Padre (τὸν ὄντως ὄντα πατέρα), no entraréis nunca en el reino de los cielos. ¿Pues es que acaso se permite entrar al extranjero? En cambio, cuando esté inscrito como ciudadano y reciba a su padre, entonces estará en las cosas del Padre, entonces será digno de ser heredero, entonces participará del reino patrio con el hijo legítimo, «el Amado» (*Mt* 3,17). Pues ésta es la Iglesia primogénita, la compuesta de muchos buenos hijos; estos son «los primogénitos inscritos en los cielos» y que entonan sus cánticos con tantos «millares de ángeles» (*Hbr* 12,22). Y nosotros somos hijos primogénitos, retoños de Dios, amigos legítimos del Primogénito (πρωτότοκοι δὲ παῖδες ἡμεῖς οἱ τρώφιμοι τοῦ θεοῦ, οἱ τοῦ πρωτοτόκου γνήσιοι φίλοι), los primeros de todos los hombres que hemos conocido a Dios, los primeros en ser arrancados de los pecados, los primeros en alejarnos del Diablo. Y cuanto más benévolo es Dios, más impíos son los hombres, pues él nos quiere hacer hijos de esclavos que somos, y ellos rehúsan incluso llegar a ser hijos (ὁ μὲν γὰρ ἐκ δούλων υἱοὺς ἡμᾶς γενέσθαι βούλεται, οἱ δὲ καὶ υἱοὶ γενέσθαι ὑπερφηανήκασιν).

La legitimidad y primogenitura del Hijo de Dios, su participación en la herencia paterna, la paternidad verdadera de Dios —temas conexos

4. Esta cita de Homero era paradigmática para expresar virtud paterna (*Ps.-Plu., Vit. Hom.* 182; *Stob.* 4,7,8). Las demás citas y referencias, bíblicas y griegas, encuentran fácilmente paralelos en la literatura apologética cristiana e imperial pagana contemporánea, respectivamente.

comentados más adelante— se transmiten a los cristianos en el momento de su conversión.

Unos párrafos más adelante, Clemente aborda un nuevo aspecto, el contraste entre la paternidad de Dios sobre los cristianos y la filiación natural de los padres biológicos. Una audiencia de recién convertidos explica esta oposición, porque las familias y las prácticas ancestrales de muchos neo-cristianos suponían un arraigo en la tradición pagana al que no era fácil renunciar, incluso una vez convertidos. El apego a la tradición y la costumbre era un gran argumento anti-cristiano, utilizado por Celso y más tarde por Porfirio y Juliano, que invocaba la tradición centenaria. A este argumento responde así<sup>5</sup>:

La unión a partir de muchos, tras recibir la divina armonía de la multiplicidad de voces y la dispersión, resulta una sola sinfonía, que sigue a un solo corego, el Logos que es maestro, que descansa sobre la misma verdad, diciendo: «¡Abba, Padre!». Dios (ὁ θεὸς) acoge con cariño esta voz verdadera (τὴν φωνὴν τὴν ἀληθινὴν), tomándola y disfrutándola como la primera de sus hijos (τῶν αὐτοῦ παιδῶν πρώτην).

Pero hemos recibido, decís, la costumbre (ἔθος) de nuestros padres, y no es razonable abandonarla. ¿Y por qué no utilizamos ya el primer alimento que nos dieron, la leche? A ella nos acostumbraron las nodrizas desde que nacimos. ¿Por qué aumentamos o disminuimos la herencia paterna y no la conservamos igual que la recibimos? ¿Por qué no babeamos ya en el regazo de nuestros padres, o hacemos todavía todas las cosas que, mientras éramos niños criados por nuestras madres, nos provocaban la risa, sino que nos hemos corregido a nosotros mismos, aunque no hayamos encontrado buenos educadores? Por ello, aunque las escalas en la navegación son perjudiciales y peligrosas, llegan a ser sin embargo agradables, y durante la vida, tras abandonar la costumbre malvada, cruel y atea, aunque se enfaden nuestros padres, ¿no nos desviaremos hacia la verdad y buscaremos al que es verdaderamente padre (τὸν ὄντως ὄντα πατέρα), rechazando la costumbre como el veneno más destructivo?

La proclamación «Abba Pater» era probablemente una exclamación litúrgica en la iglesia alejandrina<sup>6</sup>. La palabra «abba» no sólo tiene venerables ecos evangélicos, sino que es reconocible como el «léxico de niñera» compartido como un universal por todas las lenguas. Por eso Clemente habla de la «voz primera» y a su vez «verdadera», como si plasmara el renacer del cristiano en su nueva filiación. Con fuerte contraste, el siguiente párrafo comienza oponiendo a esta verdadera paternidad de Dios la de los padres biológicos (ἀλλ' ἐκ πατέρων...), transmisores de la costumbre

5. Estos párrafos corresponden al final del capítulo IX y el principio del X. La división en capítulos, aun ya presente en el manuscrito principal y más antiguo P, es probablemente una decisión editorial de época bizantina.

6. M. L. Amerio, «Il nesso ἀββᾶ ὁ πατήρ in Clemente Alessandrino», *Augustinianum* 16 (1976) 291-316.

que se debe abandonar «aunque se enfaden» (κἄν οἱ πατέρες χαλεπαίνωσιν). La contraposición fonética *ethos* / *theos* es un refuerzo superficial de la más profunda idea de una filiación diferente<sup>7</sup>. Frente a la paternidad biológica, abandonable y superable como la leche materna y la herencia familiar, Dios es el padre que «es en realidad», τὸν ὄντως ὄντα πατέρα<sup>8</sup>.

Pero que la paternidad de Dios sea posterior y adquirida no implica su postergación en el nivel ontológico, no implica que sea secundaria. Al contrario, es la paternidad real y originaria. Al hilo de una cita homérica, unos párrafos más adelante la perspectiva es distinta: no es la del hombre, sino la de Dios, a quien compara con la madre pájaro que defiende a su cría de la serpiente (X,91,2-3).

Dios, por su gran amor del hombre, se consagró a él, como la madre del pajarillo recién nacido que se ha caído del nido vuela presurosa hacia él. Y si una fiera serpentina abre la boca para comerse a la cría, «la madre revolotea alrededor quejándose por sus queridas crías» (II, 2,315: μήτηρ δ' ἄμφοτῶται ὀδυρομένη φίλα τέκνα). También Dios Padre busca a su hechura (ὁ δὲ θεὸς πατήρ καὶ ζητεῖ τὸ πλάσμα) y remedia su caída y persigue a la fiera y recoge de nuevo a la cría empujándola a volar hasta el nido.

Es una trasposición poética de la imagen de la caída primigenia del cielo a la tierra que se repite en varios pasajes: el devenir hijo de Dios, volver a volar al nido, es en realidad un redescubrimiento de la verdadera filiación originaria. En la misma idea de contraponer lo terreno a lo eterno abunda al hilo de una cita de Isaías en torno al concepto de «heredad». Frente a las herencias materiales de la tierra, exhorta a volar hacia la verdadera heredad, la salvación que ofrece por amor al hombre el verdadero padre (X,93,3-94,1).

Dios mismo lo dice alegóricamente por boca de Isaías: «esta es la heredad para los que sirven al Señor» (Is 54,7). Hermosa y deseada es la heredad: no se trata de oro, ni plata o vestidos, las cosas de la tierra, donde se introducen la polilla y el ladrón que observan las riquezas terrestres, sino aquel tesoro de la salvación hacia el que es preciso apresurarse tras convertirse en amigos del Logos, y marchan con nosotros las buenas obras de aquí y vuelan con nosotros sobre el ala de la verdad. La alianza eterna de Dios nos pone en las manos esta heredad, que nos proporciona el regalo eterno. Quien tanto nos ama es este padre nuestro, el verdadero Padre (οὗτος ἡμῶν πατήρ, ὁ ὄντως πατήρ), que no deja de exhortarnos, de

7. P.e. CLEM., *prot.* X,90,2: ἐξὸν βιῶναι καλῶς κατὰ τὸν θεόν, οὐ κατὰ τὸ ἔθος. Cf. L. Lugaresi, «Fuggiamo la consuetudine: pratiche sociali cristiane, rappresentazione e spettacoli in Clemente Alessandrino», *Adamantius* 9 (2003) 10-28.

8. Para la oposición entre singular y plural con ventaja ética para el primero, una técnica de los presocráticos retomada por los apologistas, cf. M. Herrero de Jáuregui, «Le pluriel de dédain dans la réflexion religieuse des présocratiques», *Revue de Philosophie Ancienne* 23/2 (2005) 55-74.

amonestarnos, de educarnos, de amarnos, pues no deja de salvarnos y nos aconseja lo mejor.

Finalmente, ya muy cerca del final de la obra cita un salmo con gran fortuna entre los apologistas y concreta el modo de esta filiación (XII,123,1):

El profeta no oculta esta gracia cuando dice: «Yo os he dicho que sois dioses y todos hijos del Altísimo» (*Ps* 81,6: ἐγὼ εἶπον ὅτι θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες). Pues a nosotros, a nosotros nos tiene adoptados (εἰσπεποίηται) y ha querido ser llamado padre sólo de nosotros, no de los que desobedecen (ἡμῶν ἐθέλει μόνων κεκληῆσθαι πατήρ, οὐ τῶν ἀπειθοῦντων). Esto es lo propio de los que seguimos a Cristo...

¿Quién tiene derecho a llamar a Dios «Padre»? No los que desobedecen (o los no persuadidos pues ἀπειθοῦντων tiene ambos significados), sino los cristianos, obedientes y que se dejan persuadir. Estos son los que alcanzan el título de hijos y la igualdad a Dios<sup>9</sup>. De nuevo, no es una paternidad biológica y descontada, sino elegida conscientemente, de acuerdo a la exigencia de un discurso protréptico dirigido a un *homo optans* que tiene ante sí la disyuntiva insoslayable entre condena y salvación.

## 2. Paternidades paganas

También las imágenes genealógicas tienen un papel importante en la construcción del rival, el paganismo, presentado como diversas formas de superstición (*deisidaimonia*) a modo de reflejo invertido de la verdadera religión (*theosebeia*). Estas imágenes tienen sentidos menos unívocos que en la presentación positiva del cristianismo. Por un lado, en algunos casos critica a los «padres» de determinadas doctrinas. Así por ejemplo (II,13,5), los fundadores de los misterios griegos, como Dárdano, Eetión, Midas, Cíniras, Melampo, «son los principios del mal (ἀρχεκάκους), padres de mitos impíos y de la superstición funesta (μύθων ἄθεων καὶ δεισιδαιμονίας ὄλεθρίου πατέρας), que sembraron en la vida los misterios como simiente del mal y de la corrupción (σπέρμα κακίας καὶ φθορᾶς)». Igualmente (5,66,4), Aristóteles es «padre de la secta (de los peripatéticos) que no conoció al padre de todas las cosas» (ὁ γε τῆς αἰρέσεως πατήρ, τῶν ὄλων οὐ νοήσας τὸν πατέρα). Esta multiplicidad de padres es ya un recurso de deslegitimación del título paterno en el bando contrario. Si bien es el reflejo inverso de los «Padres» que en la literatura cristiana transmitían las doctrinas por vía oral o escrita, en el *Protréptico*

9. Sobre la asimilación del hombre a Dios es clásico H. Merki, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952. Sobre la noción conexas, aunque no idéntica, de pertenencia al linaje divino, cf. É. Des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964.

este título en sentido positivo se guarda sólo para Dios, de modo que los padres humanos quedan siempre del lado pagano.

Si los profetas del paganismo ven denigrada su «paternidad», aún más lo es la de los dioses que desarrollan las teogonías míticas griegas: especialmente el venerable título homérico de Zeus, «padre de dioses y hombres» (πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε) se reduce a su connotación más sexual para atacar su incontinencia: «que venga el propio Zeus, según vosotros el padre de hombres y dioses, que tanto se entregó a los placeres del amor, que deseaba a todas y satisfacía su deseo en todas» (II,32,4). La filiación de Heracles y otros hijos suyos es desdeñada como signo de mera lujuria: «el hijo de Zeus, Heracles, hijo de Zeus en verdad, el que nació de la larga noche...» (aludiendo a la noche que Zeus alargó para yacer más tiempo con Alcmena). Clemente se deleita en insistir en la cantidad de actos de engendramiento y filiación de las teogonías. Las paradojas que tanto gustaban a los poetas devotos de los misterios, como los incestos y metamorfosis de las teogonías órficas son denostadas sin piedad, según la retórica de diatriba propia de la apologética cristiana. Así en II,16,1:

Deméter da a luz y cría a Kore, y de nuevo el mismo Zeus que la engendró, se une a Feréfata, su propia hija, tras hacerlo con su madre Deo. Se olvidó de su primer crimen —fue padre y violador de su propia hija— y se unió a ella, tras tomar la forma de serpiente, dando así prueba de lo que era... Y Feréfata engendra un hijo tauriforme. Sin duda lo dice un poeta idólatra cuando dice: «el toro es padre de la serpiente y padre del toro la serpiente».

En este ataque late la contraposición buscada con la filiación del Logos. Como es sabido, el argumento de Justino y otros apologistas respecto a estas filiaciones paganas las suponía un plagio demoníaco para confundir. Clemente, más elaborado, utiliza la imagen de las tragedias y los dramas satíricos. Da por supuesto que su audiencia conoce que en las fiestas Dionisias tras las tres tragedias serias venía un drama satírico que trataba en tono cómico los mismos temas de las tragedias: pues bien, esta caricatura es, según Clemente, lo que la superstición (*deisidaimonia*) hace con la religión (*theosebeia*). Así en IV,58,2:

Los matrimonios, las descendencias, los partos de los dioses que he recordado, los adulterios narrados, los banquetes representados en comedias, las risas durante la bebida que han aparecido en escena, me exhortan a gritar, aunque quisiera callar: ¡ay, qué impiedad! Habéis convertido el cielo en un escenario, lo divino lo tenéis como un drama, y de lo santo habéis hecho una comedia con máscaras de demonios. Ridiculizáis la verdadera piedad con la superstición.

En este retrato clementino precisamente los elementos que componen la filiación cristiana que hemos visto antes se caricaturizan a la inver-

sa en el paganismo. Así en II,41,2 ridiculiza el escaso valor ejemplarizante de los dioses, que les inhabilita para corregir a los hombres, al contrario que la corrección divina que se atribuye a Dios:

Pero no vigilan, Hesíodo, para que no escapemos, sino quizá para que no pequemos, ¡ellos que, sin duda, no tienen experiencia de los pecados! En este punto encaja recitar el proverbio: «el padre educa al hijo del maleducado» (πατήρ ἀνουθέτητος παῖδα νουθετεῖ).

Probablemente este uso irónico era típico de este proverbio. En esta *refutatio*, en realidad a Clemente le basta con sumarse a la tradición de filósofos y comediógrafos griegos críticos de la religión griega, que son citados con profusión. Así cita a Bión de Borístenes en IV,56,1:

Estos son vuestros dioses: los ídolos, las sombras y además de estos, aquellas cojas y las de ceño fruncido y de ojos bizcos, las Súplicas que más parecen hijas de Tersites que de Zeus. Me parece que Bión habla con mucha ironía: ¿cómo van a suplicar con justicia los hombres a Zeus una buena descendencia, si no consiguió ni procurársela a sí mismo?

Pongamos como último ejemplo una sentencia lapidaria del cínico Antístenes (VII,75,3):

Así son los sacerdotes de la Madre (μητραγύρται). Por eso Antístenes les decía con razón a los mendicantes: «no alimento a la madre de los dioses, ¡que la alimenten los dioses! (οὐ τρέφω τὴν μητέρα τῶν θεῶν, ἦν οἱ θεοὶ τρέφουσιν)».

Esta crítica a los sacerdotes de la Madre (Cibeles) lleva a un tercer y último aspecto de esta denostada filiación pagana, en consonancia con la oposición cielo / tierra constante en el *Protréptico* como esquema espacial en que representar la llamada a la conversión. La figura de Gaia, la madre de los dioses en las teogonías hesiódica y órfica, era además la base de las interpretaciones cosmológicas estoicas que partían de la inclusión de la materia en el todo divino. Clemente critica esta materialidad, por la vía, de nuevo, de la metáfora genealógica. De nuevo, la filiación física de los elementos emparentados con la tierra es una filiación que marca inferioridad, frente a la ascendencia celestial de la filiación adoptiva de Dios Padre<sup>10</sup>. Dos pasajes ejemplifican esta dimensión de la filiación pagana (IV,56,3 y V,64,3):

10. En esto sigue también un tópico de la apologética, muy presente sobre todo en Atenágoras: cf. M. Herrero de Jáuregui, «La filiación en las teogonías griegas según la literatura apologética cristiana», en P. de Navascués Benlloch, M. Crespo Losada, A. Sáez Gutiérrez (eds.), *Filiación V*, Madrid 2013, pp. 111-125.

¿Por qué dejando el cielo veneráis a la tierra? ¿Qué otra cosa es el oro, la plata, el diamante, el hierro, el cobre, el marfil o las piedras preciosas? ¿No es tierra y sacado de la tierra? ¿No son descendientes de una única madre, la tierra (μαῦς μητρὸς ἔκγονα, τῆς γῆς)?

Son también ateos estos filósofos, porque adoraron con cierta sabiduría indocta la materia y aunque no honraron piedras y maderos, divinizaron la tierra madre de todas estas cosas (γῆν δὲ τὴν τούτων μητέρα ἐκθειάσαντες), y aunque no se fabricaron un Posidón, se volvieron hacia la misma agua.

### 3. Filiación legítima y bastarda

La simetría inversa entre los dos polos contrapuestos de cristianismo y paganismo se refuerza especialmente con otra imagen genealógica presente de modo recurrente a lo largo de la obra: la oposición legítimo / bastardo. Es una oposición ya presente en una fuente reconocida del *Protréptico*, el *Fedro* platónico (el discurso «sin padre» de lo escrito, frente a la legitimidad de lo oral), cuyas posibilidades Clemente explota con propósito apologético. La conveniencia de este modo de articular la relación entre *theosebeia* y *deisidaimonia* es indudable: permite explicar los paralelos y parecidos sin riesgo, e incluso apropiarse de imágenes y elementos del bando contrario, bajo el paraguas protector del esquema de legitimidad y bastardía.

Un primer texto tomado de Filón (*Mig.* 68), es una interpretación alegórica de un pasaje del Deuteronomio (*Dt* 23,1) que permite atacar al tiempo al ateísmo y la superstición (II,25,1):

El ateísmo y la superstición son dos extremos de la ignorancia, de los que hay que permanecer fuera. ¿No ves que el hierofante de la verdad, Moisés, ordenó que no participaran en la asamblea ni el eunuco ni el castrado, ni tampoco el hijo de la prostituta? Se refiere alegóricamente con los primeros al modo ateo, privado de la fuerza divina y fecunda; con el tercero que queda al que se adscribe a muchos dioses de nombres falsos en vez de al único Dios que existe (πολλοὺς ἐπιγραφόμενον ψευδωνύμους θεοὺς ἀντὶ τοῦ μόνου ὄντος θεοῦ), como el hijo de la prostituta se adscribe a muchos padres por desconocimiento de su padre verdadero (ὁ ἐκ τῆς πόρνης τοὺς πολλοὺς ἐπιγράφεται πατέρας ἀγνοίᾳ τοῦ πρὸς ἀλήθειαν πατρός).

Si el ateísmo es asimilable al castrado, la superstición es como el hijo de la prostituta, a los que se prohíbe participar en la asamblea de los hijos legítimos. El texto vuelve a contraponer a los múltiples padres frente al Padre verdadero. La raíz filoniana permite comprobar que la identidad étnica del pueblo de Israel se transfiere ahora al nuevo pueblo de Dios, los cristianos. Al otro lado, como hijos ilegítimos, los seguidores de los cultos paganos denunciados. En la misma idea insiste esta definición de los misterios griegos (II,22,2):

Esta es una costumbre y una suposición vacía y los misterios de la serpiente son un engaño que ha sido sacralizado por quienes se tornan por una piedad bastarda (εὐσεβεία νόθῳ προστρεπομένων) hacia unos misterios realmente carentes de misterio y unas ceremonias carentes de ritual (τὰς ἀμυήτους ὄντως μυσταίαι καὶ τὰς ἀνοργιάστους τελεταίαι).

La acusación prepara el camino a la utilización del lenguaje de los misterios para presentar los misterios del Logos con que culmina la obra. Para poder apropiarse de esa terminología antes debe identificarse la de los cultos griegos con una copia bastarda (*nothos*) de la verdadera piedad. Para explicar esta precaución hay que recordar dos factores que Clemente tenía sin duda muy presentes: uno interno al propio cristianismo, de orientación tertuliana, resistente a la adopción de terminologías paganas como una contaminación de la pureza original; otro externo, a saber, que los misterios en el siglo II también predicaban la conversión y eran competencia directa, como testimonian, por ejemplo, las *Metamorfosis* de Apuleyo.

En el capítulo X vuelve la idea, aprovechando la noción popular (por ejemplo en AEL., NA 2,26; 9,3) de que el águila comprueba la legitimidad de sus hijos haciéndoles sostener la mirada frente al sol (X,92,5):

No, ya no nos dejemos esclavizar ni seamos como cerdos, sino «como los hijos de la luz» (*Eph* 5,8) legítimos sostenemos la mirada y la dirigimos a la luz, sin que el Señor nos acuse de bastardos como el sol a las águilas.

Recordemos la cercanía a la imagen de Dios antes mencionada como ave que defiende a sus hijos, y la oposición a los cerdos, que venía apoyada en la cita evangélica. La contraposición celeste / terrestre y la de luz vs. oscuridad se solapan con la de legítimo / bastardo y se apoyan mutuamente. Poco después también la imagen de la herencia, antes mencionada, se vincula a esta oposición (X,94,3):

El bastardo, hijo de perdición (ὁ νόθος, ἀπολείας παιδίον) que elige «servir a Mamón» (*Mt* 6,24), compra con dinero, pero a ti Dios te concede lo tuyo, es decir, al legítimo, al que ama a su padre (τῷ γνησίῳ λέγω, τῷ φιλοῦντι τὸν πατέρα), por quien «todavía trabaja» (*Io* 5,17) y el único a quien promete que «la tierra no se venderá» (*Lev* 25,23).

Al hijo legítimo Dios le reserva la herencia gratis, mientras que el bastardo la compra, es decir, sólo es capaz de acumular tesoros materiales. Si el primero revela amor del padre al hijo y del hijo al padre, el segundo muestra en la carencia de este amor su bastardía, con independencia de cuánto consiga comprar. La primera herencia es la salvación, y el segundo es un «hijo de perdición». La filiación relevante, de nuevo, se refiere más al destino final que al origen.

Esta frecuente oposición explícita entre el legítimo (*gnēsios*) y el bastardo (*nothos*) explica además algunos otros pasajes donde Clemente utili-

za sólo el epíteto *gnesios* (o su derivado adverbial [I,2,3; IX,82,6; X,96,3; 98,4; 99,4; 109,3; 110,3; XI,117,2]). Por ejemplo en X,99,4 la *metanoia gnesios*, el arrepentimiento sincero que da la salvación, se contrapone a la *metanoia kene* de IX,90,3, un arrepentimiento tardío tras la muerte de quien ya ha sido condenado, y que es «vacía» a la vez por inútil y por insincera. De igual modo, en X,109,3, *symbolon gnesion* es como llama al mandato bíblico de estar puro en «manos, boca y corazón», como expresión de la voluntad, la acción y la razón. Este «legítimo» se explica como referencia al capítulo II donde ha expuesto repetidamente los *symbola* de los misterios griegos con que los iniciados, en pocas y misteriosas palabras, resumían y daban a conocer su identidad. El *symbolon gnesion* de los cristianos se apoya en la consideración implícita de estos *symbola* como bastardos, como copias ilegítimas.

Un último pasaje demuestra la omnipresencia de esta oposición. En X,98,4 dice:

¿Quién nos ha prometido la inmortalidad? Sólo el creador del universo, el Padre de supremo arte (Pl., fr. 57), modeló una estatua viva de tal clase, a nosotros, el hombre. Vuestro Olímpico, en cambio, es imagen de una imagen, desentona mucho con la verdad y es la obra más absurda de las manos áticas. Pues «imagen de Dios» (2 Cor 4,4) es su Logos, e hijo legítimo del Nous (υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος), el Logos divino, luz arquetipo de la luz, e imagen del Logos es el hombre verdadero, la inteligencia que hay en él, que por eso se dice que fue hecho según la imagen de Dios y a semejanza de él (Gen 1,26).

Clemente contrapone la imagen legítima de Dios, el Logos, a la estatua de Fidias de Zeus Olímpico, destinatario original del epíteto «padre supremo artista» (ἀριστοτέχνας πατήρ) acuñado por Píndaro. La estatua, al ser imagen de imagen (es decir, del hombre) es ya una copia ilegítima lejana de la verdad. En cambio, el Logos es hijo legítimo e imagen directa de Dios. Y después, imagen del Logos es el hombre verdadero. La cadena Dios-Logos-hombre es la filiación legítima y verdadera, mientras que la de hombre-Zeus-Dios, como querría la interpretación platonizante del pasaje pindárico, sostenida con entusiasmo por Plutarco, es inversa e ilegítima<sup>11</sup>. Pero este esquema permite que los epítetos de demiurgo y *aristotechnas pater*, en vez de calificar a Zeus o al Dios platónico, sean aplicados al Dios cristiano.

11. Esta cita de Píndaro es del gusto de Plutarco, que la cita en contexto platonizante cinco veces: *De sera num. vind.* 4,550B; *Quaest. conv.* 1,2,618B-C; *Praec. ger. reip.* 807C; *De fac. lum.* 927B; *De comm. not.* 1065E. Cf. F. Frazier, «Ordre et désordre dans la pensée de Plutarque: réseaux lexicaux et problématiques philosophiques autour de δίκη, κόσμος, νόμος», en J. R. Ferreira, D. F. Leão, C. A. Martins de Jesus (eds.) *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*, Coimbra 2012, 215-242 (en particular 237-240).

En conclusión, a la filiación de los hombres como hijos de Dios por el espíritu, cuyo descubrimiento fundamenta la *theosebeia*, corresponde la paternidad humana, inspirada por los demonios, de la superstición que se transmite por vía genética y carnal. A la materialidad terrestre de la paternidad física se opone la paternidad espiritual y celeste de Dios. De este modo, el origen del mal es excluido de la conexión genealógica con lo divino. Es una noción básica que a lo largo de toda la obra vertebraba la oposición de lo cristiano y lo griego.

Pero a su vez, la oposición legítimo / bastardo permite matizar esta oposición y apropiarse de terminología pagana sin embarazo alguno. Los paralelos del cristianismo eran una cuestión tradicional de la polémica religiosa antigua (y moderna) cuya variedad de respuestas entre los apologistas muestra a las claras la dificultad que entrañaba<sup>12</sup>. Gracias a la metáfora genealógica, se distinguen nítidamente los dos campos en liza, contruidos de modo simétrico, como reflejo el uno del otro. Pero al tiempo que esta oposición simétrica legitima el ataque al paganismo como caricatura o inversión de la verdad, permite a su vez construir puentes conceptuales que presenten al cristianismo bajo los ropajes paganos, p. ej. con las imágenes del canto (cap. I) y los misterios (cap. XII), sin contradicción con la condena a los mitos, poetas y cultos griegos; porque, aunque los contenidos de la religión y la superstición sean considerados totalmente opuestos, el *Protréptico* gracias al esquema de descendencia familiar, los presenta en los mismos esquemas formales.

De este modo, las diversas imágenes de filiación que Clemente utiliza para presentar el cristianismo y para refutar los cultos griegos resultan ser, aun muy diferentes en sus tonos, contextos y apariencias, reflejos de una única imagen conceptual de fondo: que la superstición (*deisidaimonia*) es la hermana ilegítima de la religión (*theosebeia*). Los parecidos de forma y fondo, las profundas diferencias éticas y estéticas, las apropiaciones mutuas y tantas nociones problemáticas para la apologética cristiana antigua, quedan, en virtud de la metáfora genealógica, perfectamente encajadas en el esquema binario del *Protréptico* que llama a la conversión. La conversión es, desde esta perspectiva, una adquisición de una paternidad nueva y descubierta, la de Dios, pero que a su vez es más originaria y verdadera que la paternidad biológica y material de los hombres. La paternidad celestial y divina es verdadera, legítima, originaria y nueva; la terrena y humana es engañosa, bastarda, derivada y vieja. Ambas se ofrecen a los hombres por boca de Clemente: a ellos corresponde elegir su filiación.

12. Cf. p. e. el capítulo «La filiación en las teogonías griegas según la literatura apologética cristiana», mencionado en la n. 10.

## ÍNDICE BÍBLICO

- Génesis  
1,1: 327  
1,1-3: 332  
1,4: 304  
1,7: 327  
1,16: 327  
1,21: 327  
1,25: 327  
1,26: 285, 290, 294, 298-  
299, 305, 307-308, 332,  
335-337, 339, 401  
1,26-27: 330, 331, 333  
1,27: 327  
1,28: 382, 383  
1,29: 383  
1,31: 327  
1-3: 267, 326-327  
2,2: 107, 327  
2,3: 327  
2,4: 327  
2,7: 285, 318, 330-331,  
333, 337  
2,8: 333, 385  
2,9: 304  
2,15: 333  
2,19: 333  
2,25: 345  
3,1: 327  
3,7: 327, 345  
3,12: 327  
3,14: 327  
3,21: 327  
4: 100, 110  
4,8: 101, 102  
5,6ss.: 118  
6,1-4: 346  
9,1: 383  
9,2: 383  
12: 117  
12,3: 118, 135  
12,7: 118, 157  
15: 117  
15,7: 135  
15,13: 157  
17: 117  
18,18: 118  
18,27: 386  
22,1-19: 297  
22,18: 157  
25-27: 124  
26,8: 297  
28,21: 301  
32,30: 361  
38: 125  
38,6-19: 125  
38,26: 125  
38,27-30: 124  
46,8.12: 125  
49,10: 122, 125
- Éxodo  
2: 74-75, 81-83  
2,1.3: 91  
2,8-10: 98  
2,10: 81  
2,14: 82  
2,5-10: 79  
2,5: 84, 86  
2,5.7-9: 72  
3,2: 300  
3,14: 283  
6,20: 81  
11,5: 85  
11-12: 85  
12,12.29: 85  
12,42: 85  
13,2: 300  
16,4: 96, 106  
16,13: 292  
16,15: 96  
16,32-34: 96  
20,3: 76  
20,21: 202  
25: 367  
26,36-37: 303  
28,33-34: 303  
33,13: 202-203, 242  
34,14: 76
- Levítico  
4,2: 367  
7,4-8,3: 363  
10,9: 78  
11,3-4: 306  
15,19-30: 121  
16,23-24: 303  
25,23: 400
- Números  
1,7: 126  
13: 82-83  
13-14: 73, 83  
22,28: 107  
26,59: 81  
28,3: 78
- Deuteronomio  
5,21: 106  
6,4-5: 95  
6,4-9: 96, 109  
6,5: 94-98, 109

ÍNDICES

6,14: 76  
 8,1-5: 96  
 8,3: 96  
 10,20: 205  
 13,4: 304  
 14,6: 306  
 18,15: 165  
 20,19: 106  
 21,18-21: 96, 267  
 23,1: 399  
 28,6: 86  
 32,2: 292  
 32,6: 267  
 32,13: 100-101  
 33,28: 292  
 34,6: 106

Josué  
 2: 126  
 2; 6: 123

Rut  
 1,3: 137  
 4,18-22: 126

1 Samuel  
 13,14: 157

2 Samuel  
 7: 118  
 7,4-17: 127  
 7,5-16: 158, 169  
 7,10: 127  
 7,11: 127  
 7,12: 127  
 7,13: 127  
 7,16: 127-128  
 11: 121, 127  
 11-12: 128  
 11,4: 121  
 11,26-27: 127  
 11,8-13: 121  
 12,9-10: 128  
 12,24: 127  
 13,28s.: 128  
 18,14s.: 128

1 Reyes  
 2,25: 128  
 3,1: 72  
 3,9: 76  
 6: 76  
 7,8: 76

8: 76  
 9,16.24: 76  
 9,24: 72  
 11,1: 72  
 11,1-2: 76  
 11,6: 129  
 11,26ss.: 78  
 12: 76  
 15,5: 129  
 15,11: 129  
 2 Reyes  
 14,3: 129  
 22,2: 132  
 24,1-6: 129  
 24,17: 130-131  
 25,7: 130  
 25,27-30: 132

1 Crónicas  
 2,10-22: 118  
 3,10-16: 131  
 3,15s.: 131  
 3,16: 130-131  
 3,17s.: 131  
 4,1-23: 72  
 4,17-18: 74  
 4,18: 72, 75, 79, 81-83,  
 87  
 13,15s.: 131  
 31,17: 131

2 Crónicas  
 3; 6-7: 76  
 8,11: 72, 76  
 36,6: 130  
 36,8s.: 130  
 36,10: 131

Esdras  
 1,32 LXX: 130  
 9-10: 76

2 Esdras  
 19: 152

Nehemías  
 9,15: 100  
 13,23ss.: 76  
 13,26: 77

Tobías  
 12,15: 363

Esther  
 5,1 LXX: 312

2 Macabeos  
 7: 98

Salmos  
 2: 149, 166-167, 169, 171  
 2,1-2: 158, 167-168  
 2,4: 166  
 2,6: 168  
 2,6-7 LXX: 168  
 2,7: 10, 140, 149-151, 164-  
 168, 170-172, 176, 178-  
 179, 249-250

2,7-9: 167  
 2,8: 168, 171  
 8,4: 327-328  
 8,6a: 303  
 15: 158, 169-170  
 15,8-11: 169  
 15,10 LXX: 151-152, 173  
 15,10: 164, 170  
 16: 170  
 16,10: 170  
 21,23: 291  
 32,6: 325, 328  
 32,9: 326-327  
 44,8: 299  
 71,17: 256, 288  
 81,6: 294, 297, 302-303,  
 305, 396

81,6 LXX: 352  
 82: 294, 352  
 88,4-5: 158  
 88,21: 157  
 88,23b LXX: 287  
 89,4s.: 169  
 102,14: 216  
 109: 288  
 109,1: 159, 169-170, 296  
 109,3: 256, 288-289  
 110: 170  
 110,1: 170  
 110,3: 288  
 131,11: 158  
 132,11: 169  
 144,3: 91

Proverbios  
 2,6.7.2: 266  
 3,11: 393  
 3,14-15: 94

ÍNDICE BÍBLICO

- 4,1-9: 93  
 8,22-31: 107  
 8,31: 107  
 9,1-5: 96  
 9,1-6: 105  
 9,5: 97  
 16,16: 93  
 17,16: 93  
 23,23: 93  
 30,1-4: 108  
 31: 77  
 31,10-31: 85  
 31,18: 85
- Cantar de los Cantares  
 2,3: 62
- Sabiduría  
 7,10: 292  
 10,1-4: 101
- Eclesiástico  
 24: 105, 107-109, 111  
 24,3: 108  
 24,6: 108  
 24,9: 107  
 24,9.30-34: 107  
 24,18: 107  
 24,19: 97  
 24,19-21: 96-97  
 24,21: 97  
 24,23: 93, 107-108  
 24,23.25: 97  
 24,25-27.30-31: 101  
 24,28: 106  
 24,30-34: 106-108  
 24,31: 107  
 24,34: 108  
 51,28: 93
- Isaías  
 5,1: 288  
 6: 367  
 7,14: 114  
 9,2: 292  
 9,5-6: 297  
 18,4: 292  
 26,19: 292  
 40,1-3: 94  
 40,3: 286  
 40,3ss.: 161-162  
 43,19: 385  
 44,28: 157
- 53,2-3: 307  
 54,1: 286, 388  
 54,7: 395  
 54,17: 290  
 55: 105  
 55,3: 151, 164, 173, 176  
 55,11: 96-97  
 57,19: 253  
 58,3-4: 107  
 58,11: 107  
 58,23-27: 107  
 61,1.2: 95  
 66,1: 202  
 66,2: 95, 303
- Jeremías  
 2,31: 97  
 22: 136  
 22,24: 132  
 22,24.28: 130  
 22,24.30: 133  
 22,30: 120, 133, 138-139,  
 147  
 24,1: 130  
 38,33 LXX: 292
- Ezequiel  
 9,2-3: 363
- Daniel  
 7: 104, 110  
 7,13: 91, 98-99, 104, 108-  
 111  
 7,13-14: 103  
 9,24-27: 301  
 10,16s.: 104  
 10,21: 104  
 11,1s.: 104  
 11-12: 104  
 12,1-3: 98-99
- Oseas  
 11,1: 114
- Joel  
 3,1-5: 169
- Amós  
 9,11s.: 158
- Miqueas  
 5,1: 117
- Habacuc  
 1,5: 154  
 3,2 LXX: 367
- Ageo  
 2,20-23: 134
- Zacarías  
 3,9: 363  
 4,6-10: 134  
 4,10: 363  
 9,9: 295
- Malaquías  
 1,1-2: 124  
 4,2: 292
- Mateo  
 1: 117  
 1,1: 114, 116-118, 120,  
 135, 140, 147  
 1,1-17: 114, 118  
 1,2: 124, 136  
 1,2-3a: 123  
 1,2-16: 118, 137  
 1,6: 119  
 1,8: 119, 133  
 1,11: 119, 120  
 1,11-12a: 119  
 1,12: 135  
 1,16: 127, 137-138  
 1,17: 117-119, 122  
 1,18: 116  
 1,18-2,23: 114  
 1,18-25: 140  
 1,18-51: 114  
 1,20: 138  
 1,21: 118  
 1,21.23.25: 114  
 1,21.25: 138, 140  
 2,1: 137  
 2,1.4: 137  
 2,1-12: 117  
 2,13s.: 123, 136  
 2,14: 118  
 2,15: 114, 123  
 2,20: 138  
 2,21: 118, 123  
 3,2-16: 114  
 3,3: 94  
 3,17: 114, 288, 393  
 4,1-11: 96  
 4,3.6: 116

ÍNDICES

- 4,16: 292  
4,18: 136  
5-7: 97  
5,3: 92-93  
5,3-5: 95  
5,4: 97  
5,6: 92  
5,8: 92, 362  
5,10a.9b: 303  
5,11: 91  
5,17: 301, 386  
5,45: 292  
5,48: 305  
6,24: 400  
7,2: 281  
7,21: 301  
8,20: 300  
9,9: 136  
11,27: 207, 235-236, 286,  
290, 297, 306-307, 388  
13,45-46: 299  
15,22: 117  
16,17: 305  
17,5: 298  
18,3: 288, 303, 393  
18,10: 254, 362-363  
19,6: 379  
19,16-22: 95  
20,1-11: 118  
20,5: 118  
20,9: 118  
20,28: 281  
21,5: 139, 295  
21,5,7: 295  
21,9: 139  
22,4: 170  
22,30: 369  
22,34-40: 95  
23,9: 323  
25,34: 339  
26,63ss.: 116  
26,64: 170  
27: 136  
27,11: 139  
27,17.22: 136  
27,40: 116  
27,43: 116  
27,50: 303  
27,54: 116  
28,19: 116
- Marcos  
1,7: 304
- 1,11: 288  
7,24-30: 117  
9,1-2: 369  
12,25: 369  
12,28-31: 95  
12,30: 212  
16,19: 170
- Lucas  
1,13.18.24: 286  
1,26: 141  
1,31: 158  
1,32: 141  
1,32-33: 157  
1,32a: 140  
1,32b: 140  
1,35: 62  
1,47: 161  
1,55: 155, 157  
1,65: 161  
1,67ss.: 162  
1,69: 157  
1,69.71.77: 161  
1,77: 172  
1,79: 292  
2,1: 141  
2,11: 161-162  
2,15: 161  
2,27: 143  
2,27.41: 143  
2,30: 161  
2,49: 288, 387  
3: 162  
3,1-18: 162  
3,3: 172  
3,4: 286  
3,6: 161-162  
3,15ss.: 162  
3,16: 159, 304  
3,21s.: 161  
3,22: 145, 149, 249,  
288  
3,23: 141, 143  
3,23-38: 140  
3,38: 109, 144  
4,1-13: 96  
4,18: 161  
4,19: 303  
4,27: 161  
6,3ss.: 157  
6,17: 102  
6,20: 92-93  
6,20-23: 7, 10, 91, 110
- 6,21: 96-97  
6,21a: 97  
6,21b: 97  
6,22: 98  
6,22-23: 91, 99  
6,23: 98  
7,18ss.: 162  
7,35: 101  
9,19: 162  
9,58: 108  
10,22: 306, 388  
10,25-28: 95  
11,4: 172  
13,22-23: 157  
13,23: 156  
13,24-25: 156  
15,17: 339  
16,16: 161-162  
16,19-31: 93  
18,38.39: 157  
19,9: 161  
20,28: 157  
20,36: 369  
23,5: 161  
24,23: 165  
24,30: 163  
24,30-37: 163  
24,31: 163  
24,32: 163  
24,32-33a: 163  
24,33: 164  
24,33b: 164-165  
24,34: 164-165, 173  
24,34-37: 173  
24,34ss.: 165  
24,35: 164  
24,36-37: 164  
24,38-41: 164  
24,43: 305  
24,44-49: 163  
24,46-47: 172  
24,46-49: 172  
24,48-49: 172  
24,49: 156
- Juan  
1,1: 230, 244-245, 247,  
256, 263, 285, 288  
1,3: 283, 298  
1,3.4: 256  
1,11: 306  
1,14: 230, 256, 297-298  
1,17: 300

ÍNDICE BÍBLICO

- 1,18: 207, 213, 281, 297,  
300  
1,27: 304  
2,1: 372  
3,2.11: 108  
3,5: 288  
3,13: 108  
3,31: 287  
5,17: 400  
6: 7, 10, 91-92, 99, 101,  
103-106, 108-109, 111  
6,1-15: 100, 104  
6,1-15.35: 111  
6,1-21: 109  
6,9: 303  
6,22-25: 104  
6,26: 104  
6,26-29.46.51-58: 109  
6,26-59: 99, 110  
6,27: 105-108  
6,27.62: 108  
6,30-33: 99  
6,31: 99  
6,32: 99-100  
6,33: 100  
6,35: 99-100, 106-107, 110  
6,35.48: 100, 105, 109,  
111  
6,35.51: 111  
6,38: 110  
6,39.40.44.54: 108  
6,44.54: 108  
6,47.51.54: 111  
6,50: 105  
6,51: 100, 111  
6,53: 108, 297, 304  
6,53-54: 104  
6,53-58: 99  
6,62: 105-106, 108-109  
7,16: 300  
7,37: 106-107  
8,16.28-29: 108  
8,23: 287, 305  
8,44: 109  
10,9: 286  
10,11: 298  
13,34: 281  
14,6: 100  
16,27: 297  
16,32: 108  
17,14: 305  
17,23: 297  
19,30: 303
- Hechos de los Apóstoles  
1,1-11: 174  
1,4: 156  
1,5: 162  
1,8: 163  
1,16: 158  
1,21-22: 174  
1,22: 160, 163, 174  
2: 151, 163, 165, 170-171,  
176, 179  
2,14-36: 169  
2,24: 169  
2,24-25: 159  
2,24-25.29-31: 169  
2,25-28: 169  
2,25-31: 158  
2,29: 169  
2,29-36: 174  
2,30: 140, 158, 169  
2,30-31: 174  
2,31: 170  
2,32: 163  
2,32-35: 170  
2,33: 156  
2,34-35: 159, 170  
2,36: 170  
2,37-41: 172  
2,39: 156  
3: 151, 163, 173  
3,13: 173-174  
3,15: 163  
3,18: 167  
3,19: 173  
3,22.26: 165  
3,25: 155, 157  
4: 151-152  
4,8-12: 171  
4,10: 168  
4,12: 161  
4,23-31: 168  
4,25-26: 158, 167  
4,27: 158, 161, 169  
4,27-28: 167  
4,27-30: 167  
4,33: 168, 174  
5,29-31: 171  
5,31: 161-162, 173-174  
5,32: 163  
7: 151-152  
7,5.6: 157  
7,12: 155  
7,19: 155  
7,25: 161
- 7,37: 165  
7,55: 296  
7,55-56: 170  
7,56: 176  
9,20: 176, 178  
9,22: 176  
10,34: 171  
10,37-38: 161  
10,38: 161  
10,39: 163  
10,41: 305  
10,43: 173  
11,16: 162  
13: 152, 155, 163, 169,  
170-172, 175-176, 179  
13,16.26: 153  
13,16-41: 151  
13,17: 153, 155  
13,18: 153  
13,19: 154  
13,20b: 154  
13,21: 154  
13,22-23: 154-155  
13,23: 140, 151, 162  
13,24: 160  
13,24-25: 154  
13,26: 153, 161  
13,26-37: 151, 154  
13,32-33a: 154  
13,32-33: 155  
13,33: 156, 165, 167-172,  
176, 178  
13,34: 150, 173, 175-176  
13,34ss.: 158  
13,34-36: 168  
13,35: 170  
13,35-36: 169  
13,36: 155, 157, 170  
13,37-38: 172  
13,38: 153, 175  
13,38-41: 154  
13,42-44: 154  
13,45-52: 154  
15,16: 158  
16,13: 142  
16,17: 161  
17,3: 174  
17,18: 174  
17,22-23: 242  
17,28: 55, 144  
17,31-32: 174  
18,24: 195  
18,24s.: 195, 196

ÍNDICES

- 18,25: 162  
 19,1ss.: 162  
 19,3-4: 162  
 26,6: 155  
 26,6-8: 156  
 26,8,23: 174  
 26,18: 173  
 28,25: 155  
 28,28: 162
- Romanos  
 1,1-4: 175, 177, 179  
 1,3: 138, 178  
 1,4: 175, 178  
 1,9: 177  
 1,25: 326  
 2,14: 382  
 2,14-15: 386  
 3,24ss.: 175  
 4: 118  
 4,24,25: 175  
 4,25: 175  
 5,10: 177  
 5,13: 382  
 5,14: 106  
 6: 175  
 6,4: 287  
 6,4,9: 175  
 6,5: 175  
 6,8-9: 175  
 7,4: 175  
 8,3: 176  
 8,11: 175  
 8,15: 253, 289, 302, 306, 309  
 8,15-17: 289, 294  
 8,15,23: 294  
 8,15-23: 307  
 8,17: 175, 289, 291, 302, 308  
 8,28-29: 299  
 8,28-30: 299, 303  
 8,29: 177, 288, 387  
 8,32: 177  
 8,34: 170, 175  
 9: 124  
 10,2: 243  
 10,9: 175  
 11,17: 304
- 1 Corintios  
 1,9: 177  
 1,15-51: 369
- 1,24: 253  
 2,7: 300  
 2,9: 254  
 3,1-2: 354  
 6,14; 15 passim: 175  
 7,5: 384  
 9,21: 382  
 13,12: 300  
 15,25: 170  
 15,27: 243  
 15,28: 177
- 2 Corintios  
 1,19: 177  
 3,18: 175  
 4,4: 290, 336, 401  
 4,6: 289  
 4,14: 175  
 5,15: 175  
 5,17: 385  
 6,17b-18: 303
- Gálatas  
 1,1: 175  
 1,16: 177  
 2,16: 175  
 2,20: 177  
 3,11: 175  
 4,4: 176, 178  
 4,4-5: 289  
 4,5: 294, 307, 309  
 4,6: 177  
 5,4: 175  
 5,25: 386  
 6,15: 292
- Efesios  
 1,4: 285  
 1,5: 285, 294, 301, 305, 307  
 1,6: 387  
 1,20: 170  
 2,2: 287, 301  
 2,3: 393  
 2,3-5: 287  
 2,4: 301  
 3,10: 300  
 4,13: 106  
 5,8: 387, 400  
 5,14: 286, 288-289
- Filipenses  
 2,5-7: 178
- 2,6: 296  
 2,6-7: 285, 296  
 2,7: 256-257, 296, 299  
 2,9: 175  
 3,10: 175  
 3,20-21: 369  
 3,21: 299
- Colosenses  
 1,5: 256  
 1,13: 215  
 1,15: 239, 256, 288, 336, 338  
 1,16: 239, 256, 363  
 2,8: 301  
 2,12: 287  
 2,18: 369  
 2,19: 64  
 3,1: 170
- 1 Tesalonicenses  
 1,10: 175, 177  
 4,14: 175  
 5,21: 193
- 1 Timoteo  
 1,2: 387  
 1,9: 382  
 6,16: 254
- Tito  
 1,4: 308, 387  
 2,11: 283  
 2,11-13: 283  
 3,4: 283
- Hebreos  
 1,3,13: 170  
 2,9: 303  
 2,11: 291, 302  
 2,11-12: 302  
 3,5: 301  
 4,12: 287  
 5,13: 304  
 5,14: 304  
 8-9: 369  
 8,1: 170  
 10,12: 170  
 12,2: 170  
 12,5: 393  
 12,22: 387, 393  
 12,22-23: 389  
 12,23: 288, 387, 390

ÍNDICE BÍBLICO

1 Pedro  
2,9-10: 287  
3,22: 170  
4,8: 301  
4,12-14: 302

1 Juan  
1: 109

1,1: 240  
1,2: 241  
2,1: 362  
3,11-12: 109  
3,14: 301  
4,8: 281  
4,8.16: 213

Apocalipsis  
1,4: 363  
3,1: 363  
4,5: 363, 369  
5,6: 363  
8,2: 363  
10,10-11: 98



## ÍNDICE ONOMÁSTICO

### I. AUTORES Y OBRAS ANTIGUAS

- 11QMelch: 99  
11QJtJob: 91  
1QapGen: 91  
1QH: 93, 99, 108  
1QS: 93, 94, 109  
4Q171: 99  
4Q525: 94
- 1 Enoch: 99, 102, 363  
2 Enoch o *Epistula Apostolorum*: 360, 363
- Agustín: 40, 46, 55, 63, 67, 149  
Albino: 64, 224, 311  
Alcino: 265, 270, 272, 276-277, 280  
Alejandro de Alejandría: 226, 233  
Alejandro de Jerusalén: 185  
Amiano Marcelino: 189  
Anastasio Sinaíta: 351  
Andrónico de Rodas: 47  
Antíoco de Ascalón: 41, 48  
Antístenes: 398  
*Apocalipsis de Adán y Eva*: 105-106  
*Apocalipsis siríaco de Baruc*: 100, 369  
Apuleyo: 263, 265, 269, 271, 272, 400  
Arato: 54, 144, 292  
*Archive de Mannummešu-liššur*: 21  
*Archive of Aššur-mātum-taqin*: 27  
*Archivo de Larsa*: 25  
*Archivo de Nuzi*: 23, 25, 28  
*Archivo sirio de Alalah*: 22  
*Archivo sirio de Emar*: 22  
Aristides: 47  
Aristóbulo: 55  
Aristón de Quíos: 382
- Aristóteles: 4, 46-47, 51, 61-64, 257, 269-270, 272, 311, 323, 326, 332, 388, 396  
ARN 14,3: 107  
Arrio: 198, 221-222, 226, 232  
Arrio Dídimio: 380  
Artapano: 80  
*Ascensión de Isaías*: 138, 360, 372  
Atanasio de Alejandría: 185, 198, 221, 226, 233  
Atenágoras: 238, 259, 271, 275, 326, 381, 386, 398  
Ático: 33-34, 37, 43, 224, 265, 268, 270, 277
- Basíledes: 304  
Bión de Boristenes: 398  
Boecio: 66
- Calcidio: 61, 67  
*Cantar Rabbá*: 78  
Carnéades: 33-34, 39, 48  
*Carta de Clemente a Teodoro*: 183  
*Carta platónica*: 271  
Casiodoro: 223, 241  
Catón: 34, 40, 48  
Celso: 263, 271-272, 394  
César: 42  
CG Gen: 109  
CG m<sup>f</sup> Ex: 106  
Cicerón: 7, 9-10, 33-35, 37-52, 54-56, 58-68, 189, 264-265, 269, 271, 317  
Cipriano: 327, 372  
Cirilo de Alejandría: 275, 351  
Cleantes: 48, 53-54, 383

- Clemente de Alejandría: 3, 7-11, 80, 149, 183-199, 201-206, 208-215, 217-238, 241-245, 247-253, 255-264, 266-267, 273-319, 321-328, 330-347, 349-367, 370-375, 377-392, 394-395, 397-402  
*Codex Bezae*: 149, 168, 171  
*Codex Iustiniani*: 312  
*Códice Bruciano*: 248  
*Código de Ešnumma*: 23-24  
*Código de Hammurapi*: 21, 23-24, 26  
*Corpus Hermeticum*: 236  
 Crantor: 43  
 Cratipo: 48, 53  
 Crisipo: 48, 54, 332, 383  
*Crónica* (v. Josipo): 120
- Dante: 66  
 Demetrio Lacón: 35  
 Demócrito: 48  
*Deuteronomio Rabbá*: 86  
*Didaché*: 197  
 Diodoro de Sicilia: 194, 284  
 Diógenes de Apolonia: 61  
 Diógenes Laercio: 48, 294  
 Dión Crisóstomo: 194  
*Documento de Nuzi*: 23, 30  
*Documento mesobabilónico de Nippur*: 27  
*Documento paleobabilónico de Kiš Ki*: 29  
*Documento paleobabilónico de šaduppum Ellis*: 26  
*Documento RFD*: 27
- Eclogae propheticae*: 187  
 Eliano: 400  
 Empédocles: 335  
 Enio: 50, 52, 54, 56, 62  
 Epicuro: 34-37, 269, 277, 311  
*Epistula Henoch*: 346  
 Esquilo: 61, 292, 312  
 Estobeo: 41, 263, 380, 382, 393  
 Estrabón: 193  
 Eudoro de Alejandría: 209, 265  
 Eurípides: 50, 54-55, 62, 292  
 Eusebio de Cesarea: 80, 184-191, 195-196, 265, 268, 275, 359, 310  
 Evagrio: 350, 356, 362  
*Evangelio de la Verdad*: 215  
*Evangelio de los egipcios*: 196  
*Evangelio de los hebreos*: 196  
*Evangelio Secreto de San Marcos*: 183  
 Exagógé de Ezequiel: 84  
 Éxodo Rabbá: 82, 84-86  
 Ezequiel el tragediógrafo: 80, 86
- Fedro: 37  
 Felipe de Side: 189  
 Filón de Alejandría: 80, 86, 93, 96, 100-103, 106-107, 109, 125, 144, 196, 202, 205-206, 223-224, 248, 251, 262-269, 272-273, 276-277, 279, 300, 311, 314, 319, 331-333, 335, 338, 340, 364, 367, 371, 383, 387-388, 391, 399  
 Flavio Josefo: 77, 80, 93, 195, 271  
 Focio: 8, 10, 217-224, 226-231, 310
- Galeno: 265  
*Génesis Rabbá*: 92, 105
- Harpocratión: 265, 270  
 Hegesipo: 185-186  
 Heráclito: 48  
*Herculano (papiros de)*: 35  
 Hermas: 324, 339, 363, 369, 372  
 Hermias: 259  
 Hesíodo: 50, 398  
 Hilario: 149  
*Himno de Autoglorificación*: 368  
 Hipólito: 120, 131, 234-235  
 Homero: 52-53, 55, 298  
*Homilias pseudo-clementinas*: 360  
 Horacio: 379  
*HT Gen*: 102
- Ignacio de Antioquía: 138  
 Ireneo: 106, 146, 185-186, 228-229, 234, 245, 256-257, 259-260, 327, 330, 336, 338-339, 351, 369-370  
 Isaac de Nínive: 351
- Jenócrates: 41  
 Jenófanes de Colofón: 267, 269  
 Jerocles: 40-41  
 Jerónimo: 63, 121, 310  
 Josipo (v. *Crónica*): 120  
 Juan Clímaco: 356  
 Juan de Escitópolis: 360  
 Juliano: 394  
 Julio Africano: 184, 196-197  
 Justiniano (emperador): 30  
 Justino: 9, 149, 185-187, 190, 205, 223, 234, 238, 241, 250, 259-260, 271, 275, 314, 326, 380, 397  
 Juvenal: 50
- KAJ 1*: 28  
 L. Saufeius: 34

- Lactancio: 60, 62, 67, 275  
*Leges Iuliae*: 379  
*Legum Allegoriae*: 100  
*Levítico Rabbá*: 75, 77-79, 81-82, 87  
*Lex Iulia de maritandis ordinibus* / *Lex Iulia de adulteriis coercendis* / *Lex Papia Poppaea*: 380  
*Leyes Asirias Medias*: 24  
*Leyes de Lipit-Ištar*: 24, 26, 30  
*Libro de los Jubileos*: 80, 363  
 Longino: 265, 269  
 Lucano: 66  
 Lucrecio: 35-36, 47, 51-54, 56, 60, 62, 66
- Mishná*: 71, 78  
 – *Avot*: 101, 107  
 – *Berakot*: 78  
 – *Eduyyot*: 78  
 – *Sanedrín*: 82  
 – *Sotá*: 84, 86
- Macrobio: 189  
 Marción: 274  
 Marcos el mago: 255  
 Máximo de Tiro: 265, 269, 271, 272  
 Máximo el confesor: 351, 356  
*Mek Ex*: 96-97, 100-101, 107  
 Melitón de Sardes: 185-186, 260  
 Metodio: 149  
*Midrás*: 77, 80, 96  
*Midrás a Salmos*: 84  
*Midrás Tannaim*: 86  
*Midrash Qo*: 100  
*Midrasim hagádicos*: 79  
 Milciades: 186  
 Minucio Félix: 271, 275, 327  
 Moisés: 10, 72, 74-75, 79-88, 331-332  
 Musonio Rufo: 380-382, 386
- N Gen*: 106  
*Nag Hammadi Codices*: 14, 280  
 Nicolás Cabasilas: 351  
 Nigidio Fígulo: 63  
 Numenio: 209, 231, 265, 268-272, 277, 280  
*Números Rabbá*: 77-78, 87
- Oráculos caldeos*: 231  
 Orígenes: 184-185, 191, 193, 215, 220, 223, 230, 233-234, 259, 275, 284, 313, 326, 362, 369-370, 372, 374
- Pacuvio: 53-54, 56, 58  
 Paladio: 350
- Panecio de Rodas: 42-43, 383  
 Panteno: 185, 187-190, 193, 219  
 Parménides: 275  
 Patrón: 33, 34  
*Pentateuco Enóchico*: 345-346  
*Pesiqta de Rab kahana*: 85-86  
*Pesiqta rabbati*: 85  
 Petrarca: 46, 67-68  
 Piero: 223  
 Píndaro: 312, 324, 401  
*Pirqé de R. Eliezer*: 86-87  
 Pirrón de Elis: 183  
 Platón: 8, 44, 46-48, 51, 58, 63-67, 189, 205, 209, 224, 242, 252, 258-259, 264-267, 269, 271-275, 280, 283, 291, 294, 302, 311, 324-325, 331-332, 335-336, 339  
 Plauto: 49, 53, 58, 60  
 Plotino: 224, 252-253, 261, 265, 270-271, 277, 279-280  
 Plutarco: 9, 224, 265-269, 272-273, 276-277, 280, 312, 401  
 Polemón: 41  
 Porfirio: 265, 370, 394  
 Posidonio: 47-48, 311  
*Predicación de Pedro*: 204  
 Proclo: 46, 265, 268, 270-271  
 Pródico: 302  
 Pseudo-Aristóteles: 277  
 Pseudo-Clemente: 275  
 Pseudo-Dionisio Areopagita: 351, 360, 362, 372  
 Pseudo-Justino: 275  
 Pseudo-Platón: 360, 364  
 Pseudo-Plutarco: 393  
 Pseudo-Salustio: 49  
 Ptolomeo (v. Tolomeo): 228-229
- Quintiliano: 47
- R. Eliézer: 84  
 Rufino: 220
- Salomón: 10, 72, 74-75, 77-78, 88  
*Sedem Olam Rabbá*: 78  
 Séneca: 52, 61, 65  
 Sexto Empírico: 183  
*Sifre Deuteronomio*: 77  
 Sófocles: 60
- Talmud*: 75, 80, 82  
 – *Gerim*: 85  
 – *Meguilá*: 83, 86

ÍNDICES

- Talmud de Babilonia*: 71, 79, 82  
 - b. Meguilá: 79  
 - b. Sanedrín: 78  
 - b. Shabbat: 78  
 - b. Sotá: 83  
 - b. Yebamot: 79, 85  
*Talmud de Jerusalén*:  
 - j. Abodá Zará: 78  
 - j. Berakot: 92  
 - j. Chaguigá: 93  
 - j. Sanhedrín: 93  
 Taciano: 185-186, 205, 223, 235, 238,  
 259-260, 314, 326, 385  
*Tanjuma shemot*: 83-84  
*Targum*: 83  
*Targum de Crónicas*: 87  
*Targum Neophiti*: 93, 107  
*Targum Palestinense*: 107  
*Targum Pseudo-Jonatán*: 84, 86  
*Targumín*: 93, 102-103, 106, 110  
 Teodoreto: 275  
 Teófilo de Antioquía: 202, 205, 223, 314,  
 326, 345  
 Teognosto: 223  
 Teón de Esmirna: 273, 277  
 Terencio: 51  
 Tertuliano: 191, 234-235, 241, 259-260,  
 275, 326-327, 351, 369  
*Testamento de Abraham*: 103, 109, 111  
*Texto BE 6/1 58*: 27  
*Texto BM 78811/78812*: 27  
*Texto BM 94512*: 23  
*Texto paleobabilónico MAH 15951*: 26  
*Texts of the Desert of Judah*: 15  
*TJI Gen*: 101, 106  
*TJI Num*: 9, 13, 101, 107  
*TJII mp Gen*: 102  
 Tolomeo (v. Ptolomeo): 234, 245, 247-248,  
 256  
*Tradición Apostólica*: 197  
 Tucídides: 152  
 Valentín: 228, 304  
*Vida de Adán y Eva*: 105-106  
 Virgilio: 50, 53, 58, 66  
 Zenón: 48, 54, 61

II. AUTORES MODERNOS

- Abrahami, P.: 23  
 Abramowski, L.: 225  
 Ahmad, A. Y.: 27  
 Akinpelu, J. A.: 55, 61  
 Aland, K. y B.: 149  
 Albrecht, F.: 263, 277  
 Alexander, P.: 368-369  
 Alfonsi, L.: 295  
 Algra, K. A.: 40  
 Allison, D. C.: 116-119, 128, 136, 367  
 Amerio, M. L.: 394  
 Angel, J. L.: 368  
 Aranda Pérez, G.: 73  
 Arcari, L.: 103  
 Arnaldez, R.: 144  
 Arnaud, D.: 22  
 Aronadio, F.: 46  
 Aroztegui, M.: 12, 71, 204, 234, 256-257,  
 290, 304  
 Arslan, E.: 317  
 Ashwin-Siejkowski, P.: 228  
 Athanassiadi, P.: 260  
 Auf der Maur, H. J.: 354  
 Auvray-Assayas, C.: 37, 46, 67  
 Avery-Peck, A. J.: 80, 98  
 Ax, W.: 46  
 Ayán, J. J.: 12, 71, 204-205, 234, 238, 241,  
 289  
 Bailly, A.: 141  
 Baltés, M.: 263, 268, 271  
 Barbel, J.: 363  
 Bardenhewer, O.: 188  
 Barnard, L. W.: 259  
 Barnes, J.: 47  
 Battini, L.: 20  
 Bauckham, R.: 99, 113, 125-126, 144-145  
 Bauer, W.: 195  
 Becker, H. J.: 94  
 Bees, R.: 57  
 Behr, J.: 349, 351-355  
 Belayche, N.: 295  
 Benferhat, Y.: 34  
 Benkinsopp, J.: 109  
 Betegh, G.: 62  
 Bett, R.: 34  
 Bianchi, U.: 331, 378  
 Billerbeck, P.: 100  
 Black, M.: 92  
 Blenkinsopp, J.: 331

- Blumenthal, H. J.: 269  
 Bocaccini, G.: 92  
 Boeri, M. D.: 53  
 Bolgiani, F.: 378  
 Bollack, M.: 37  
 Bonazzi, M.: 265  
 Bord, L. J.: 30  
 Bos, A. P.: 61, 277, 323  
 Bousset, W.: 260, 360  
 Bovon, F.: 141-142, 145  
 Boyancé, P.: 43, 46-47, 63  
 Boyarín, D.: 73, 108  
 Brant, J. A. A.: 75  
 Bremmer, J.: 259  
 Brennecke, H. C.: 225  
 Brescinai, E.: 325  
 Bretin-Chabrol, M.: 58  
 Brisson, L.: 63  
 Brontesi, A.: 228, 330, 339  
 Brooke, G. J.: 107  
 Broudéhoux, J. P.: 378, 380-381  
 Brown, R.: 109, 116-117, 121, 130, 133, 139  
 Bruce, F. F.: 165  
 Büchner, K.: 47, 62  
 Buckwalter, H. D.: 179  
 Bucur, B. G.: 8, 11, 210, 227, 231, 247-248, 308, 349, 351, 360, 363  
 Buell, D. K.: 282, 354, 378, 391  
 Bultmann, R.: 91, 98  
 Burkett, D.: 108  
 Buss, M. F.-J.: 149, 154-155, 157, 160, 163-165  
 Butterworth, G. W.: 370  
 Calabi, F.: 209  
 Camelot, P. Th.: 301, 351  
 Canfora, L.: 37  
 Cano, G.: 11  
 Cappelletti, A. J.: 382  
 Carcione, F.: 332  
 Carlson, S. C.: 119  
 Carniti, C.: 166  
 Casey, M.: 106-107  
 Casey, R. P.: 220-224, 226, 239  
 Caster, M.: 300, 377  
 Castillo, C.: 74  
 Celluprica, V.: 265  
 Cerfaux, L.: 150  
 Chadwick, H.: 223-224, 261, 263, 271, 377  
 Chapot, F.: 314  
 Charlesworth, J. H.: 94, 103, 105, 367  
 Charpin, D.: 21  
 Chazon, E.: 369  
 Chen, D. G.: 49  
 Chialá, S.: 103  
 Chiera, E.: 28  
 Chilton, B. D.: 92, 99  
 Cives, S.: 329  
 Clabi, F.: 332  
 Clarke, E. G.: 93, 96, 107  
 Clausen: 50  
 Cohen, S. J. D.: 72, 76, 79, 83, 86-87  
 Cole, S.: 50, 54  
 Collins, J. J.: 94, 368  
 Collomp, P.: 360-361  
 Colpe, C.: 224  
 Colson, F. H.: 96  
 Cordoni, C.: 75  
 Courtney, E.: 52-53  
 Crespo Losada, M. J.: 8, 11, 202, 205, 234, 265, 288, 304, 377, 398  
 Cross, F. L.: 213  
 Crouzel, H.: 259, 331  
 Cuvillier, É.: 114  
 Dainese, D.: 281, 341  
 Daniélou, J.: 234, 239, 252, 316, 323, 331, 361, 382  
 David, M.: 22  
 Davidovich, T.: 72, 76  
 Davies, W. D.: 116-119, 128, 136, 367  
 Davis, Th.: 122-125, 127  
 De Andia, Y.: 106, 369  
 De Faye, E.: 260  
 De la Potterie, I.: 161  
 De la Villa, J.: 377  
 De Margerie, B.: 316  
 De Miroschedji, P.: 76  
 De Navascués Benlloch, P.: 7-8, 10-11, 19, 71, 201-202, 204-205, 217, 233-235, 242, 265, 288-289, 304, 398  
 De Nicola, A.: 218  
 De Ribera Martín, I.: 221  
 Degórski, B.: 331  
 Delattre, D.: 37  
 Delgado, J.: 12  
 Delobre, P.: 144  
 Des Places, É.: 396  
 Descamps, A.: 149  
 Descourtieux, P.: 210, 304  
 Deutsch, N.: 368  
 Di Berardino, A.: 204, 218, 345  
 Di Luccio, P.: 7, 10, 91, 97, 99, 104, 109, 144

ÍNDICES

- Díez Macho, A.: 84, 93, 107  
 Dillon, J.: 48, 268, 270-271, 277  
 Dodd, C. H.: 167  
 Dodds, E. R.: 252, 260  
 Donbaz, V.: 14  
 Donini, P. L.: 265  
 Doré, J.: 314  
 Dörner, F. K.: 15  
 Dörrie, H.: 263, 271  
 Doutreleau, L.: 228, 245, 257  
 Dozeman, T. B.: 153  
 Dulaey, M.: 297  
 Dumais, M.: 149  
 Dunn, J. D. G.: 98  
 Dünzl, F.: 365  
 Dupont, J.: 150, 155-156, 165, 169-170, 173  
 Durán, M. A.: 264  
 Dyck, A. R.: 45, 57, 59
- Ebeling, E.: 14  
 Edwards, M. J.: 226-227, 229, 234, 239, 241  
 Elior, R.: 363, 368  
 Elliger, K.: 74  
 Engberg Pedersen, T.: 40  
 Erskine, A.: 259  
 Escobar Chico, A.: 7, 9, 45, 47, 53  
 Esler, P. F.: 96, 289  
 Evans, C. A.: 99
- Fabry, H. J.: 288  
 Feldman, L. H.: 84, 87  
 Feldmeier, R.: 263, 277  
 Fernández Ardanaz, S.: 238-239, 256, 331  
 Ferrari, F.: 204, 206, 209, 263-267, 271  
 Ferrary, J. L.: 39  
 Ferreira, J. R.: 401  
 Festugière, A. J.: 214, 236, 263, 265, 288, 323  
 Fine, S.: 84  
 Finkelstein, M.: 86-87, 102, 109  
 Fischer, I.: 330  
 Fischer, R. H.: 360  
 Fitzmyer, J. A.: 55, 92-94, 98, 150, 153, 165  
 Flashar, H.: 34  
 Fleishman, J.: 20, 24, 31  
 Flusser, D.: 95  
 Fontaine, J.: 259  
 Forschner, M.: 48, 54  
 Fraade, S. D.: 80  
 Frank, K. S.: 369
- Fraser, P. M.: 195  
 Frazier, F.: 401  
 Frede, M.: 260, 265  
 Fredouille, J.-C.: 331  
 Friend, W. H. C.: 364  
 Fronterotta, F.: 264  
 Früchtel, L.: 314-315, 322, 351
- Gafni, I. N.: 71  
 Gallagher, R. L.: 57  
 Gallo, I.: 267  
 García Martínez, F.: 73, 94  
 García-Martón, C.: 12  
 Geerlings, W.: 295  
 Gersh, S.: 49  
 Giambrone, A.: 93  
 Gibley, J.: 331  
 Giomini, R.: 46, 51, 55, 64  
 Girón, L. F.: 73, 78  
 Goldin, O.: 59  
 Golitzin, A.: 371  
 Goodman, M.: 87  
 Görler, W.: 34  
 Goulet-Cazé, M.-O.: 294  
 Granados, J.: 250  
 Grandfield, P.: 222  
 Grant, R. M.: 260  
 Grasmück, E. L.: 225  
 Green, J. B.: 141-142, 144  
 Grenet, É.: 114, 117, 134, 137, 140  
 Griffin, M.: 47  
 Griggs, C. W.: 260  
 Grillmeier, A.: 324  
 Grossi, V.: 324  
 Grubbs, J. E.: 380  
 Gruen, E. S.: 80  
 Guazzoni Foà, V.: 68  
 Guignard, C.: 7, 10, 113, 120, 146  
 Guillaumont, A.: 350  
 Gunkel, H.: 166  
 Günther, H. C.: 57
- Haas, C.: 194  
 Hägg, H. F.: 225, 234, 238, 242, 252, 349, 378  
 Hamman, A. G.: 331  
 Hanhart, R.: 74  
 Harl, M.: 235, 295-296, 314, 350, 383  
 Hartenstein, F.: 166  
 Hatzimichali, M.: 47  
 Hauschild, H.-D.: 364  
 Havrda, M.: 306, 341, 349  
 Heinen, H.: 194, 195

- Hemmerdinger, B.: 257  
 Hendrick, C. W.: 75  
 Henry, R.: 218  
 Hense, O.: 380  
 Hering, J.: 366  
 Herrero de Jáuregui, M.: 8, 11, 211, 275,  
 282, 284, 377, 391, 395, 398  
 Herrmann, P.: 15  
 Higger, M.: 84  
 Hinge, G.: 190  
 Hirsch-Luipold, R.: 265, 267  
 Hoffmann, P.: 92  
 Holtz, L.: 331  
 Hood, J.: 121, 125  
 Hossfeld, F.-L.: 166  
 Hünermann, P.: 302  
 Hušek, V.: 342, 349
- Iammarrone, G.: 331  
 Inwood, B.: 40  
 Ioppolo, A. L.: 34  
 Iricinschi, E.: 260  
 Isart, C.: 387, 389  
 Isle, B.: 198  
 Isenberg, S.: 102, 109
- Jackson-McCabe, M.: 59  
 Jacobson, A. D.: 98  
 Jakab, A.: 195, 372  
 Janowski, B.: 27, 166  
 Jeremias, J.: 98-99, 158, 223  
 Joannès, F.: 21  
 Jocelyn, H. D.: 51, 53-56  
 Johnson, M. D.: 105, 145, 392  
 Jones, H. S.: 141  
 Joüon, P.: 131  
 Jourdan, F.: 284, 306  
 Jufresa, M.: 35  
 Jullien, M.-H.: 331  
 Jungmann, J. A.: 222  
 Justel Vicente, D.: 7, 9, 19, 22-23, 27-29
- Kalimi, I.: 75  
 Kannengiesser, C.: 259  
 Kannicht, R.: 50, 62  
 Karavidopoulos, J.: 149  
 Karfik, F.: 64  
 Karrer, L.: 197  
 Kauer, R.: 51  
 Keil, J.: 15  
 Kelly, H.: 178  
 Kessler, H. L.: 84  
 Keyes, C. W.: 57
- Kidd, I. G.: 47, 55  
 King, K.: 260  
 Klein, M. L.: 93, 107  
 Kloppenborg, J. S.: 92  
 Kmosko, M.: 105  
 Knauber, A.: 222-223  
 Knoppers, G. N.: 73-74  
 Kobel, E.: 100  
 Kobusch, T.: 63  
 Koch, K.: 346  
 Kofsky, A.: 105  
 König, H.: 7, 10, 183, 187, 197, 295, 302  
 Kötting, B.: 224  
 Kovacs, J.: 349  
 Krämer, H. J.: 269  
 Krasilnikoff, J. A.: 190  
 Krause, M.: 195  
 Kremer, J.: 149, 152  
 Kretschmar, G.: 360  
 Kubiak, D. P.: 52  
 Kutter, H.: 339
- Lackenbacher, S.: 21  
 Ladaria, L. F.: 233, 244, 247, 249-252,  
 339, 364  
 Lakoff, G.: 392  
 Laloutte, C.: 325  
 Lambardi, N.: 64  
 Landsberger, B.: 24, 26  
 Langer, G.: 75  
 Lauterbach, Z.: 96-97, 107  
 Le Boulluec, A.: 8, 11, 238, 240, 242, 244,  
 281, 295, 304, 306, 315, 331, 351,  
 354, 363  
 Le Maillot, A.: 20  
 Leão, D. F.: 401  
 Lebreton, J.: 324  
 Leclant, J.: 46  
 Légasse, S.: 118-119, 121, 137, 145  
 Lemaire, A.: 76  
 Lentzen-Deis, F.: 149  
 Leszl, W.: 264  
 Levinson, J.: 74, 87  
 Lévy, C.: 7, 10, 23, 33, 37, 46-48, 55, 59,  
 61, 63, 67, 101, 265  
 Lichtenberger, H.: 94  
 Liddell, H. G.: 141  
 Lieberman, S.: 86, 95  
 Lilla, S. R. C.: 202, 204, 211, 213, 223-  
 224, 238-239, 251-252, 260-262, 276,  
 279-280, 310-311, 316  
 Lindemann, A.: 93  
 Linder, A.: 87

ÍNDICES

- Lindsay, W. M.: 49, 51, 53  
 Lion, B.: 23, 30  
 Lisi, F.: 264  
 Livingstone, E. A.: 209, 331  
 Lohfink, G.: 166  
 Lohmeyer, E.: 93  
 Long, A. A.: 41, 45  
 Long, A. G.: 48  
 Longobardo, L.: 345  
 Louis, P.: 263  
 Lövestam, E.: 149  
 Lugaresi, L.: 291, 295, 395  
 Lutz, C. E.: 381  
 Luz, U.: 93, 114
- Macfarlane, P.: 47  
 Mach, M.: 368  
 Maeir, A. M.: 76  
 Majercik, R.: 271  
 Mann, F.: 263  
 Männlein-Robert, I.: 265  
 Manuwald, B.: 36  
 Marco Simón, F.: 45  
 Marcovich, M.: 259, 260  
 Marcus, J.: 105, 106  
 Marguerat, D.: 150-151, 154, 156, 158,  
 161, 163, 169, 178  
 Margulies, M.: 77  
 Markschies, C.: 225-226  
 Markus, R. A.: 269  
 Marrou, H.-I.: 206, 235, 237, 296-297,  
 299, 350, 354, 382  
 Marsh, D.: 68  
 Marshall, I. H.: 99, 144-145, 158  
 Marti, L.: 20  
 Martin, J.: 144  
 Martini, C. M.: 149  
 Martins de Jesús, C. A.: 401  
 Matray, C.: 299, 354  
 Mayor, D.: 377-379, 381-383, 385-386  
 Mazzanti, A. M.: 291, 332  
 McCarter, P. K.: 128  
 Mceleney, N.: 98  
 Mees, M.: 196  
 Méhat, A.: 188, 213, 263, 349, 365-366,  
 377  
 Meijer, P. A.: 48, 53, 54  
 Mercier, C.: 257  
 Merino, M.: 186, 201, 213-214, 221, 230,  
 235, 237, 239, 241-242, 244, 247, 249,  
 377, 389  
 Merkelbach, R.: 15  
 Merki, H.: 396
- Merlan, P.: 269  
 Mette, H. J.: 34  
 Metzger, B. M.: 149  
 Metzler, K.: 221  
 Meyer, R. T.: 350  
 Michel, C.: 20  
 Milik, J. T.: 346  
 Milikowsky, C.: 75, 77  
 Mimouni, S.: 295  
 Miralles Maciá, L.: 7, 10, 71, 75, 77, 80,  
 84, 86  
 Mojsisch, B.: 63  
 Molina, M.: 24  
 Mondésert, C.: 244, 283, 288, 294, 299-  
 303, 310, 316, 351, 354, 358, 377  
 Monet, A.: 37  
 Monfrinotti, M.: 8, 11, 309  
 Montevocchi, O.: 317  
 Moralejo, J. L.: 379  
 Morray-Jones, C. R. A.: 368  
 Mortley, R.: 224, 262  
 Mrugalski, D.: 205-206, 208  
 Muehlberger, E.: 369  
 Mullach, W. A.: 380  
 Muncck, J.: 360  
 Muñoz Gallarte, I.: 274
- Nagel, P.: 369  
 Najman, H.: 107  
 Nardi, C.: 210-211, 281, 316, 361  
 Nautin, P.: 120, 237, 350  
 Navarro Puerto, M.: 330  
 Neusner, J.: 80, 98  
 Neymeyr, U.: 349  
 Neyrey, J.: 96  
 Nickelsburg, G. W. E.: 98, 368  
 Niculescu, M. V.: 374  
 Nisbet, R. G.: 49  
 Nock, A. D.: 236, 266  
 Noethlichs, K. L.: 195  
 Nolland, J.: 121-122, 124, 129, 138  
 Norelli, E.: 138, 316
- O'Toole, R. F.: 149, 179  
 Obermark, P. R.: 22, 29  
 Oeyen, C.: 247, 361, 364  
 Økland, J.: 368  
 Oniszcuk, J.: 109  
 Opsomer, J.: 265, 267-270  
 Orbe, A.: 10, 106, 178, 204, 214-215, 227-  
 231, 234, 238-239, 241, 246, 248-250,  
 252, 255-257, 297, 317  
 Orlov, A.: 368

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Ortiz, P.: 381  
 Osborn, E. F.: 209, 213, 224-225, 239,  
 248, 252, 259, 261, 263, 279, 282,  
 298, 316, 318, 367  
 Otto, A.: 189  
 Oulton, J. E. L.: 377  
 Outler, A. C.: 260  
 Overbeck, F.: 260  
 Owen, D. I.: 21, 29
- Painter, J.: 100  
 Pajuelo, M. C.: 12  
 Pauly, A.: 189  
 Pax, E.: 284  
 Pedriali, F.: 62  
 Pellegrino-Roncaglia, M.: 360  
 Pemsel-Maier, S.: 197  
 Penna, R.: 178  
 Pérez Fernández, M.: 71, 73-74  
 Pesce, M.: 300  
 Pesch, R.: 150, 153, 195-196  
 Petersen, S.: 100, 107  
 Pfeiffer, C.: 62  
 Pfister, E.: 284  
 Pichler, J.: 167  
 Pietch, C.: 263, 271  
 Pilcher, J.: 149  
 Pina Polo, F.: 45  
 Pini, G.: 311, 377  
 Plasberg, O.: 46  
 Plassart, A.: 244  
 Plátová, J.: 306, 342, 349  
 Pohlenz, M.: 317  
 Poleg, E.: 91  
 Polo, J.: 377  
 Porton, G. G.: 86  
 Pouderon, B.: 234, 314  
 Powell, J. G. F.: 58  
 Prinzivalli, E.: 324, 331, 338, 346  
 Puglia, E.: 35-36  
 Pujiula, M.: 299
- Quacquarelli, A.: 331  
 Quasten, J.: 222  
 Quiroga, A.: 77
- Racionero, Q.: 388  
 Rackham, H.: 46  
 Radice, R.: 40  
 Radt, S. L.: 61  
 Rahlfs, A.: 74  
 Ramelli, I.: 302, 366  
 Ranke-Heinemann, U.: 369
- Reale, G.: 277  
 Rede, M.: 25  
 Redondo, E.: 201  
 Remesal Rodríguez, J.: 45  
 Reventlow, H. G.: 316  
 Reydams-Schils, G. J.: 48, 63, 265  
 Reymond, P.: 132  
 Reynolds, L. D.: 52, 65  
 Ricklefs, N.: 369  
 Riedweg, C.: 286, 312  
 Rizzerio, L.: 274, 312, 332  
 Rizzi, M.: 349  
 Robiglio, A. A.: 57  
 Robinson, J. M.: 92  
 Rodríguez Hevia, T.: 377  
 Roig Lanzillotta, L.: 8, 11, 259-260, 265,  
 267-269, 274, 277  
 Romero Pose, E.: 256  
 Roncaglia, G.: 372  
 Rosenbloom, J. F.: 87  
 Ross, D.: 54  
 Roth, M. T.: 24  
 Rousseau, A.: 146, 228, 245, 257  
 Rubinson, S.: 190  
 Rudolph, W.: 74  
 Runia, D. T.: 40, 262-264, 266-267, 271-  
 273, 311, 314  
 Russell, N.: 352, 370  
 Rutgers, L. V.: 294, 352  
 Ruzer, S.: 91, 94, 105
- Sacchi, P.: 346  
 Sáez Gutiérrez, A.: 7, 9, 19, 149, 164, 178,  
 202, 205, 217, 224, 233-234, 241, 265,  
 288, 304, 398  
 Sagnard, F.: 239, 351  
 Sánchez Santos, A.: 183  
 Sanders, E. P.: 103  
 Sängler, D.: 166  
 Sanmartín, J.: 24  
 Sanvito, C.: 11  
 Sariol, J.: 384  
 Sauneron, S.: 325  
 Savvidis, K.: 221  
 Scarpat, G.: 235  
 Schäfer, P.: 71  
 Schierl, P.: 54, 56, 58  
 Schlier, H.: 178  
 Schlüter, M.: 77  
 Schmidt, C.: 248  
 Schmidt, T. E.: 99  
 Schmithals, W.: 346  
 Schmitt, J.: 149

ÍNDICES

- Schneider, U.: 282  
 Schöckel, L. A.: 166-167  
 Schofield, M.: 47, 63  
 Scholten, C.: 185, 191  
 Schulz, S.: 92, 98  
 Schüssler Fiorenza, E.: 108  
 Scott, R.: 141  
 Sedley, D.: 36, 41, 45, 63  
 Segal, M. Z.: 107  
 Segonds, A. P.: 268  
 Seijas, G.: 71  
 Seim, T. K.: 368  
 Selig, K. L.: 68  
 Servel, M. R.: 144  
 Sfameni Gasparo, G.: 331, 378  
 Shackleton Bailey, D. R.: 46, 50, 61  
 Shea, C.: 75  
 Shinan, A.: 102, 108  
 Shmuel Safrai, S.: 71  
 Shortt, L.: 259  
 Siegert, F.: 80  
 Silva, M.: 99  
 Simonetti, M.: 235, 316, 324, 331, 338  
 Skutsch, O.: 62  
 Slazar Bucher, S.: 183  
 Smelik, W. F.: 363, 368  
 Smith, M.: 183-184  
 Soards, M. L.: 151-153  
 Soggin, J. A.: 343  
 Somerville, R.: 68  
 Soto, M.: 12  
 Spanneut, M.: 215, 339, 379  
 Speiser, E. A.: 25  
 Spuntarelli, C.: 331  
 Stählin, O.: 294, 314-315, 322, 351, 362  
 Stauber, J.: 15  
 Steel, C.: 268  
 Steiner, C.: 72-73  
 Stemberger, G.: 71  
 Stevenson, T. R.: 47, 49  
 Stohlman, S.: 23  
 Stone, E.: 20-21, 29  
 Strack, L.: 100  
 Stuckenbruck, L. T.: 107  
 Studer, B.: 185  
 Sullivan, K. P.: 368  
 Szlechter, É.: 21, 24, 26, 30
- Talbott, R. F.: 96  
 Tarán, L.: 68  
 Taschl-Erber, A.: 330  
 Telfer, W.: 224  
 Teugels, L.: 75
- Theiler, W.: 267  
 Tibiletti, C.: 378  
 Tigchelaar, E. J. C.: 94  
 Timpanaro, S.: 51-52  
 Tissot, Y.: 381  
 Torallas, S.: 387  
 Torres Esbarranch, J. J.: 152  
 Trapè, A.: 345  
 Treu, U.: 314-315, 322, 351  
 Tuckett, C. M.: 92, 150  
 Turner, J. D.: 271, 278  
 Turner, M.: 392
- Ulmer, R.: 75, 79, 84  
 Usek, V.: 306  
 Uusimäki, E.: 94
- Van Aarde, A.: 97  
 Van Amersfoort, J.: 196  
 Van Belle, G.: 92  
 Van den Broek, R.: 196  
 Van den Hoek, A.: 185, 187, 189, 247, 261-263, 294, 303, 310, 314, 352, 354, 358, 367  
 Van der Eijk, P.: 47  
 Van der Horst, P. W.: 40, 294  
 Van der Watt, J. G.: 97  
 Van Kooten, G. H.: 55  
 Van Oort, J.: 196  
 Van Ruiten, J. T. A. G. M.: 79  
 Van Segbroeck, F.: 92  
 Van Unnik, W. C.: 152  
 Veenhof, K. R.: 20  
 Verheyden, J.: 92, 150  
 Verilhac, A. M.: 144  
 Vermes, G.: 91-92, 102, 104, 109  
 Vinzent, M.: 146  
 Visonà, G.: 331  
 Viviano, B. T.: 94  
 Vogt, H.-J.: 295  
 Völker, W.: 260-261, 263, 350, 356  
 Von Albrecht, M.: 46  
 Von Harnack, A.: 184, 189  
 Von Ivanka, E.: 260-261  
 Von Severus, E.: 369  
 Von Strizky, M. B.: 15  
 Von Wahlde, U. C.: 107-108  
 Voss, G.: 155  
 Voulet, P.: 242, 304
- Wachsmuth, C.: 380  
 Wagner, G.: 117  
 Wagner, W.: 260

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Wallace-Hadrill, D. S.: 185  
 Walzer, R.: 223, 326  
 Waszink, J. H.: 61  
 Watson, F.: 184  
 Watts, E. J.: 190, 193  
 Weiss, H. F.: 267  
 Weitzmann, K.: 84  
 Wendland, P.: 340, 382  
 Wesenberg, A. S.: 33  
 Whitaker, G. H.: 96  
 Whittaker, J.: 206, 208-209, 263, 269,  
 270-271  
 Whittaker, M.: 235  
 Wikenhauser, A.: 55  
 Wilcke, C.: 27  
 Wilckens, U.: 149, 160  
 Wilhelm, G.: 27  
 Williams, M. A.: 271  
 Wiseman, D. J.: 13, 22  
 Wissowa, G.: 189  
 Witt, R. E.: 261, 279  
 Wolfson, H. A.: 238, 262, 276  
 Wolter, M.: 142  
 Wyrwa, D.: 187, 261  
 Yoffee, N.: 14, 30  
 Zahn, T.: 220-221, 223-224, 226, 229,  
 362, 364  
 Zawadzki, S.: 20  
 Zellentin, H. M.: 260  
 Zenger, E.: 166  
 Zerwick, M.: 92, 100  
 Zetzel, J. E. G.: 63  
 Ziebritzki, H.: 364  
 Ziegler, K.: 55





