



UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA

FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Filología Clásica

EXÉGESIS BÍBLICA EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: USO E
INTERPRETACIÓN DE LOS LXX EN EL PENTATEUCO

Jesús Caos Huerta Rodríguez
Directora: Dra. Matilde Conde Salazar
Codirector: Dr. José Manuel Cañas Reillo
Tutora: Dra. Rosa Pedrero Sancho

2015

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar una palabra de profunda gratitud a aquellas personas que me acompañaron durante la realización de este escrito. En primer lugar quiero reconocer la invaluable ayuda de mis directores de tesis, Matilde Conde Salazar y José Manuel Cañas Reíllo, su apoyo, asesoría y paciencia fueron fundamentales para la culminación de este proyecto.

De igual manera, hago pública una muestra de gratitud a mi colega y amiga, Mtra. María Luz Anguiano López Paliza, quien a lo largo de todo este tiempo me estuvo animando a concluir este proyecto. También le agradezco el favor de leer y corregir la primera parte del manuscrito. No puedo tampoco de dejar de reconocer el apoyo de mi amiga, la Pbra. Eglá Chavez, quien también leyó el manuscrito y me ayudó en la elaboración del índice de citas bíblicas.

Por último, y no menos importante, quiero agradecer a mi familia por su apoyo. En especial deseo manifestar públicamente la gran deuda que tengo con mi amada esposa Elizabeth, hija Necihualt Tonantzin e hijo Caos Ometeotl, por su enorme paciencia. A ellos tres dedico todo mi esfuerzo y trabajo, ellos son la razón que me impulsa para superarme cada día.

ÍNDICE

	Página
INTRODUCCIÓN	
1. PROPUESTA DE LA TESIS	1
2. OPORTUNIDAD DE ESTA INVESTIGACIÓN	2
3. APORTACIÓN A LA INVESTIGACIÓN ACTUAL	3

PRIMERA PARTE

I. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: LA FIGURA Y EL CONTEXTO

1. VIDA	6
2. ENTORNO	8
2.1. ALEJANDRÍA	8
2.1.1. <i>Los orígenes</i>	9
2.1.2. <i>Alejandría: una ciudad opulenta</i>	11
2.1.3. <i>Alejandría: una ciudad multicultural</i>	15
2.1.4. <i>Alejandría: una ciudad intelectual</i>	18
2.2. EL HELENISMO	20
2.3. EL JUDAÍSMO	22
2.3.1. <i>Los testimonios de la diáspora</i>	22
2.3.2. <i>Los judíos alejandrinos</i>	23
2.3.3. <i>La traducción griega de las escrituras judías</i>	27
2.3.4. <i>Características generales de la traducción de los LXX</i>	31
2.4. EL CRISTIANISMO	33
2.4.1. <i>El origen marciano de la comunidad eclesiástica de Alejandría</i>	34
2.4.2. <i>El inicio judeohelenista de la iglesia de Alejandría</i>	37
2.4.3. <i>El carácter sincrético y heterodoxo de la comunidad eclesiástica inicial de Alejandría</i>	41

II. OBRA PENSAMIENTO Y EXÉGESIS

1. LA OBRA DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA	46
--------------------------------------	----

2. PENSAMIENTO FILOSÓFICO-RELIGIOSO	50
2.1. MUNDO CLÁSICO	50
2.1.1. <i>Clemente y el uso de fuentes clásicas</i>	51
A.1. Las fuentes clásicas en el <i>Protrepticus</i>	53
B.2. Las fuentes clásicas en el <i>Paedagogus</i>	54
C.3. Las fuentes clásicas en los <i>Stromata</i>	55
2.1.2. <i>Clemente y la asimilación de la ἐγκύκλιος παιδεία</i>	55
2.2. JUDEOHELENISMO	58
2.2.1. <i>Uso de fuentes judeohelenísticas</i>	58
2.2.2. <i>Uso de fuentes filonianas</i>	60
2.2.3. <i>Principales influencias de Filón sobre Clemente</i>	61
2.3. EL PLATONISMO MEDIO	63
2.3.1. <i>Eclecticismo</i>	63
2.3.2. <i>Relectura de Platón</i>	65
2.3.3. <i>La semejanza con Dios como la finalidad de la filosofía</i>	70
2.4. EL GNOTICISMO	73
2.4.1. <i>El concepto</i>	73
2.4.2. <i>Judaísmo y gnosticismo</i>	74
2.4.3. <i>Motivos gnósticos en Clemente</i>	76
2.4.4. <i>Gnosticismo y el uso de las Sagradas Escrituras</i>	80
3. EXÉGESIS PATRÍSTICA	81
3.1. EXÉGESIS CRISTIANA Y CULTURA CLÁSICA	82
3.1.1. <i>La alegoría en la Antigüedad</i>	82
3.1.2. <i>La alegoría en el judeohelenismo</i>	85
3.2. LA ALEGORÍA EN LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA	87
3.2.1. <i>Dos escuelas de pensamiento</i>	87
3.2.2. <i>Asimilación de la alegoría en Clemente</i>	88
3.3. La alegoría en Clemente	90
3.3.1. <i>Uso de la alegoría</i>	90
3.3.2. <i>Exégesis alegórica</i>	93

III. LA BIBLIA CRISTIANA EN TIEMPO DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

1. LA BIBLIA JUDÍA	96
1.1. RECEPCIÓN DE LA BIBLIA JUDÍA EN EL PENSAMIENTO DE CLEMENTE	97
1.1.1. <i>Conformación de la noción de AT</i>	98
1.1.2. <i>Asimilación del AT</i>	100

1.1.3. <i>Uso del AT</i>	102
1.1.4. <i>Canon eclesiástico del AT</i>	106
1.2. RELEVANCIA DEL PENTATEUCO EN LA OBRA DE CLEMENTE	109
1.2.1. <i>Conformación del Pentateuco como unidad literaria</i>	109
1.2.2. <i>Clemente y el Pentateuco</i>	111
2. LA BIBLIA CRISTIANA: LA SEPTUAGINTA	112
2.1. VERSIONES	112
2.2. FLUIDEZ TEXTUAL	115
3. TÉCNICAS DE CITACIÓN EN LA ANTIGÜEDAD	120

SEGUNDA PARTE

I. EL PENTATEUCO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

1. CRITERIOS DE CLASIFICACIÓN DE LAS CITAS DEL PENTATEUCO	127
1.1. ISART HERNÁNDEZ	127
1.2. VAN DEN HOEK	129
1.3. COSAERT	129
2. DELIMITACIÓN DEL CORPUS Y LISTADO DE CITAS	130
2.1. LISTADOS DISPONIBLES	130
2.2. COMPARACIÓN	131
2.3. EXPLICACIÓN DE LAS DIFERENCIAS	131
2.4. UN EJEMPLO DE DIVERGENCIAS: LAS CITAS DE GÉNESIS 1.26-27	135
2.4.1. <i>En el Pedagogo</i>	136
2.4.2. <i>En Stromata II</i>	136
2.5. PREFERENCIA POR EL ÍNDICE DE STÄHLIN	138
3. LAS CITAS EN EL PENTATEUCO	139
3.1. CITAS POR LIBRO DE CLEMENTE	140
3.1.1. <i>Pedagogo</i>	142
3.1.2. <i>Stromata (libro II)</i>	143
3.1.3. <i>Stromata (libro V)</i>	144
3.1.4. <i>Stromata (libro VI)</i>	144
3.2. CITAS TEXTUALES Y PASAJES PARALELOS	145
3.2.1. <i>Pasajes paralelos en el Génesis</i>	146
3.2.2. <i>Pasajes paralelos en el Éxodo</i>	149
3.2.3. <i>Pasajes paralelos en el Levítico</i>	151

3.2.4. <i>Pasajes paralelos en el Deuteronomio</i>	153
4. TEMAS Y MOTIVOS	157
4.1. EN EL GÉNESIS	159
4.1.1. <i>Los orígenes</i>	159
4.1.2. <i>Historia de Noé</i>	159
4.1.3. <i>Ciclos de patriarcas: Abraam</i>	159
4.1.4. <i>Ciclos de patriarcas: Jacob</i>	160
4.1.5. <i>Historia de José</i>	161
4.2. EN EL ÉXODO	161
4.2.1 <i>Secciones legislativas</i>	161
4.2.2. <i>Llamamiento de Moisés</i>	162
4.2.3. <i>El Decálogo</i>	162
4.2.4. <i>El código de la Alianza</i>	163
4.2.5. <i>Vida de Moisés</i>	163
4.3. EN EL LEVÍTICO	164
4.3.1. <i>Código de la pureza ritual</i>	165
4.3.2. <i>Código de la santidad</i>	166
4.4. EN NÚMEROS	166
4.5. EN EL DEUTERONOMIO	167
4.5.1. <i>Parénesis deuteronomista</i>	167
4.5.2. <i>Código deuteronomista</i>	168
4.5.3. <i>Epilogo</i>	169
5. METODOLOGÍA PARA EL ANÁLISIS DE LAS CITAS BÍBLICAS EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA	170

II. ANÁLISIS DE LOS TEMAS Y MOTIVOS: GÉNESIS

1. RELATO DE LA CREACIÓN (GÉNESIS 1.1-2)	172
1.1. COMPARACIÓN	173
1.2. EXÉGESIS	173
1.2.1. Ex. Thdot. 47.2	174
1.2.2. Prot. 81.3	177
1.2.3. Ecl. 3.1	179
1.2.4. Strom. VI 58.1	181
1.2.5. Strom. V 93.5	183
A.1. Existencia de una materia original	183
B.2. Noción de Creador	184
C.3. Teoría de los dos mundos	185
1.2.6. <i>Conclusión</i>	186

1.3. REINTERPRETACIÓN	187
1.3.1. <i>La materia primordial</i>	187
1.3.2. <i>El uso del lenguaje mítico</i>	188
1.4. OTRAS INTERPRETACIONES	190
2. CICLO DE ABRAAM	192
2.1. LA RENOVACIÓN DEL PACTO (GÉNESIS 15.1-21)	192
2.1.1. <i>Comparación</i>	194
2.1.2. <i>Exégesis</i>	195
A.1. Génesis 15.5	195
B.2. Génesis 15.6	198
a) <i>Strom. I 30.4</i>	198
b) <i>Strom. II 124.1</i>	198
c) <i>Strom. V 4.1.</i>	200
d) <i>Strom. V 8.5</i>	201
e) <i>Strom. VI 103.1</i>	202
2.1.3. <i>Reinterpretación</i>	203
2.1.4. <i>Otras interpretaciones</i>	205
2.2. RATIFICACIÓN DEL PACTO (GÉNESIS 17.1-14)	207
2.2.1. <i>Génesis 17.1</i>	208
A.1. <i>Comparación</i>	208
B.2. <i>Exégesis</i>	210
C.3. <i>Reinterpretación</i>	212
D.4. <i>Otras interpretaciones</i>	212
2.2.2. <i>Génesis 17.1-2,7a</i>	213
A.1. <i>Comparación</i>	213
B.2. <i>Exégesis</i>	216
C.3. <i>Reinterpretación</i>	220
D.4. <i>Otras interpretaciones</i>	221
2.2.3. <i>Génesis 17.4</i>	222
A.1. <i>Comparación</i>	222
B.2. <i>Exégesis</i>	222
C.3. <i>Reinterpretación</i>	224
D.4. <i>Otras interpretaciones</i>	225
3. CICLO DE JACOB	225
3.1. LA HISTORIA DE “CASA DE DIOS” (GÉNESIS 28.10-22)	225
3.1.1. <i>Génesis 28.11-19</i>	226
A.1. <i>Comparación</i>	226
B.2. <i>Exégesis</i>	227
C.3. <i>Reinterpretación</i>	231
D.4. <i>Otras interpretaciones</i>	232

3.1.2. <i>Génesis 28.15</i>	233
A.1. Comparación	233
B.2. Exégesis	234
C.3. Reinterpretación	236
D.4. Otras interpretaciones	237
3.1.3. <i>Génesis 28.21</i>	238
A.1. Comparación	238
B.2. Exégesis	239
C.3. Reinterpretación	243
D.4. Otras interpretaciones	244
3.2. LA HISTORIA DE “FIGURA DE DIOS” (GÉNESIS 32.22-32)	244
3.2.1. <i>Génesis 32.24,29,30</i>	245
A.1. Comparación	245
a) Génesis 32.24	245
b) Génesis 32.29	246
c) Génesis 32.30	246
B.2. Exégesis	248
a) Génesis 32.24	248
α. Jacob, el luchador	248
β. Trasfondo grecorromano de la lucha	250
γ. Trasfondo grecorromano del ἀλείπτης	251
δ. La divinidad como ἀλείπτης	255
ε. Influencia filoniana en la interpretación de Clemente	258
b) Génesis 32.29-30	261
C.3. Reinterpretación	264
D.4. Otras interpretaciones	265
a) Orígenes de Alejandría	265
b) Eusebio de Cesarea	266
c) Otros autores	268
3.2.2. <i>Génesis 32.28</i>	268
A.1. Comparación	269
B.2. Exégesis	269
a) <i>Paed.</i> I 77.2	270
b) <i>Strom.</i> II 20.2	272
C.3. Reinterpretación	273
D.4. Otras interpretaciones	274
3.3. DESCENSO A EGIPTO DE JACOB	274
3.3.1. <i>Comparación</i>	275
3.3.2. <i>Exégesis</i>	275

3.3.3. <i>Reinterpretación</i>	277
3.3.4. <i>Otras interpretaciones</i>	278
A.1. Ireneo de Lyon	278
B.2. Orígenes de Alejandría	279
3.4. DISCURSO DE DESPEDIDA DE JACOB: PALABRAS A SIMEÓN, LEVÍ Y JUDÁ (GÉNESIS 49.5-12)	281
3.4.1. <i>Génesis 49.6c-7a</i>	283
A.1. Comparación	283
B.2. Exégesis	283
C.3. Reinterpretación	285
D.4. Otras interpretaciones	287
3.4.2. <i>Génesis 49.11</i>	289
A.1. Comparación	289
a) <i>Paed.</i> I 15.3	289
b) <i>Paed.</i> I 47.3	290
B.2. Exégesis	290
a) <i>Paed.</i> I 15.3	290
b) <i>Paed.</i> I 47.3	292
C.3. Reinterpretaciones	295
D.4. Otras interpretaciones	296
a) Justino Mártir	296
b) Otros autores	297

III. ANÁLISIS DE LOS TEMAS Y MOTIVOS: ÉXODO

1. EL DECÁLOGO (ÉXODO 20.1-17)	299
1.1. ÉXODO 20.2	302
1.1.1. <i>Comparación</i>	303
1.1.2. <i>Exégesis</i>	304
1.1.3. <i>Reinterpretación</i>	305
1.1.4. <i>Otras interpretaciones</i>	306
1.2. ÉXODO 20.3 (PRIMER MANDAMIENTO)	306
1.3. ÉXODO 20. 4-5 (SEGUNDO MANDAMIENTO)	307
1.3.1. <i>Comparación</i>	307
1.3.2. <i>Exégesis</i>	309
A.1. <i>Prot.</i> 62.2	309
B.2. <i>Paed.</i> III 12.1	310
C.3. <i>Strom.</i> V 28.4	312
D.4. <i>Strom.</i> V 36.4	315

E.5. Conclusión	318
1.3.3. <i>Reinterpretación</i>	318
1.3.4. <i>Otras interpretaciones</i>	319
1.4. ÉXODO 20.7 (TERCER MANDAMIENTO)	322
1.4.1. <i>Comparación</i>	322
1.4.2. <i>Exégesis</i>	323
A.1. <i>Paed.</i> III 79.1	323
B.2. <i>Strom.</i> VI 137.3	327
1.4.3. <i>Reinterpretación</i>	329
1.4.4. <i>Otras interpretaciones</i>	331
1.5. ÉXODO 20.8-11 (CUARTO MANDAMIENTO)	332
1.5.1. <i>Exégesis</i>	332
1.5.2. <i>Reinterpretación</i>	336
1.5.3. <i>Otras interpretaciones</i>	338
1.6. ÉXODO 20.12 (QUINTO MANDAMIENTO)	340
1.6.1. <i>Comparación</i>	340
1.6.2. <i>Exégesis</i>	341
A.1. <i>Paed.</i> III 89.1	341
B.2. <i>Strom.</i> III 97.2	344
C.3. <i>Strom.</i> VI 146.1	346
1.6.3. <i>Reinterpretación</i>	354
1.6.4. <i>Otras interpretaciones</i>	355
1.7. ÉXODO 20.13 (SEXTO MANDAMIENTO)	359
1.7.1. <i>Comparación</i>	359
1.7.2. <i>Exégesis</i>	360
A.1. Sentido histórico	360
B.2. Sentido doctrinal	362
C.3. Sentido profético	367
D.4. Sentido filosófico	369
E.5. Sentido místico	373
1.7.3. <i>Reinterpretación</i>	375
1.7.4. <i>Otras interpretaciones</i>	376
1.8. ÉXODO 20.15 (SÉPTIMO MANDAMIENTO)	378
1.8.1. <i>Comparación</i>	378
1.8.2. <i>Exégesis</i>	378
1.8.3. <i>Reinterpretación</i>	381
1.8.4. <i>Otras interpretaciones</i>	382
1.9. ÉXODO 20.14 (OCTAVO MANDAMIENTO)	384
1.9.1. <i>Comparación</i>	384
1.9.2. <i>Exégesis</i>	385

1.9.3. <i>Reinterpretación</i>	386
1.9.4. <i>Otras interpretaciones</i>	386
1.10. ÉXODO 20.16 (NOVENO MANDAMIENTO)	387
1.11. ÉXODO 20.17 (DÉCIMO MANDAMIENTO)	387
1.11.1. <i>Comparación</i>	387
1.11.2. <i>Exégesis</i>	389
A.1. Sentido histórico	389
B.2. Sentido doctrinal-moral	390
C.3. Sentido filosófico	396
D.4. Sentido alegórico	398
1.11.3. <i>Reinterpretación</i>	401
1.11.4. <i>Otras interpretación</i>	402
2. LA INTERCESIÓN DE MOISÉS (ÉXODO 32.33-34)	403
2.1. COMPARACIÓN	404
2.1.1. <i>Éxodo 32.33b-34a</i>	404
2.1.2. <i>Éxodo 32.34b</i>	405
2.1.3. <i>Éxodo 32.34c</i>	408
2.2. EXÉGESIS	408
2.3. REINTERPRETACIÓN	417
2.4. OTRAS INTERPRETACIONES	418

IV. ANÁLISIS DE LOS TEMAS Y MOTIVOS: LEVÍTICO

1. LISTAS DE ANIMALES PUROS E IMPUROS (LEVÍTICO 11.1-20)	419
1.1. COMPARACIÓN	421
1.2. EXÉGESIS	421
1.2.1. <i>Uso de la Epístola de Bernabé como fuente documental.</i>	422
A.1. <i>Paed. II 83.4</i>	422
B.2. <i>Strom. II 67.1,3</i>	425
C.3. <i>Strom. V 51.2, 52.2</i>	428
D.4. <i>Strom. VII 109.1-6</i>	430
1.2.2. <i>Interpretación de las ordenanzas sobre las leyes dietéticas</i>	438
A.1. La prohibición del consumo de la hiena y la liebre	438
B.2. Prohibición de comer cerdo	442
C.3. Significado de la “pezuña hendida y la rumia”	447
a) Pezuña hendida	448
b) Rumia	453
1.3. REINTERPRETACIÓN	456
1.4. OTRAS INTERPRETACIONES	457

1.4.1. <i>Novaciano</i>	457
1.4.2. <i>Orígenes de Alejandría</i>	459
2. CÓDIGO DE LA SANTIDAD (LEVÍTICO 19)	460
2.1. COMPARACIÓN	461
2.2. EXÉGESIS	461
2.3.1. <i>Estructura de Strom. II 78.1-96.4</i>	462
2.3.2. <i>Dependencia de Filón de Alejandría</i>	464
2.3. REINTERPRETACIÓN	467

V. ANÁLISIS DE LOS TEMAS Y MOTIVOS: NÚMEROS

1. LA LEY DE NAZIREATO (NÚMEROS 6. 9-12)	470
1.1. COMPARACIÓN	471
1.2. EXÉGESIS	472
1.2.1. <i>Uso de Filón como fuente documental</i>	472
1.2.2. <i>Interpretación del texto por Clemente</i>	476
1.3. REINTERPRETACIÓN	479
1.4. OTRAS INTERPRETACIONES	480
2. MOISÉS EL FIEL SERVIDOR DE LA CASA DE DIOS (NÚMEROS 12.7)	480
2.1. COMPARACIÓN	480
2.2. EXÉGESIS	481
3. LA LEY DE LA PASCUA (NÚMEROS 9.12)	483
3.1. COMPARACIÓN	483
3.2. EXÉGESIS	484
4. LA PACIENCIA Y MISERICORDIA DIVINAS (NÚMEROS 14.18)	485
4.1. COMPARACIÓN	485
4.2. EXÉGESIS	486

VI. ANÁLISIS DE LOS TEMAS Y MOTIVOS: DEUTERONOMIO

1. EL PRINCIPAL MANDAMIENTO: "ESCUCHA ISRAEL" (DEUTERONOMIO 6.1-13)	489
1.1. EL TEMOR A DIOS: DEUTERONOMIO 6.2	490
1.1.1. <i>Comparación</i>	491
1.1.2. <i>Exégesis</i>	494

1.1.3. <i>Reinterpretación</i>	495
1.1.4. <i>Otras interpretaciones</i>	496
1.2. EL SHEMÁ (DEUTERONOMIO 6.4,13)	497
1.2.1. <i>Comparación</i>	497
1.2.2. <i>Exégesis</i>	498
A.1. <i>Prot.</i> 80.4	499
B.2. <i>Strom.</i> V 115.5	500
1.2.3. <i>Reinterpretación</i>	502
1.2.4. <i>Otras interpretaciones</i>	503
A.1. Lectura de Dt 6.4,13 entre los Padres de la Iglesia	503
B.2. Lectura de Dt. 6.13 entre los Padres de la Iglesia	504
1.3. EXHORTACIÓN A AMAR A DIOS (DEUTERONOMIO 6.5)	505
1.3.1. <i>Comparación</i>	505
1.3.2. <i>Exégesis</i>	505
A.1. <i>Paed.</i> III 88.1	506
B.2. <i>Paed.</i> II 59.2	507
C.3. <i>Prot.</i> 108.5	509
D.4. <i>Strom.</i> III 37.3	511
1.4. LA REPETICIÓN CONSTANTE DEL MANDAMIENTO (DEUTERONOMIO 6.7)	513
1.4.1. <i>Comparación</i>	513
1.4.2. <i>Exégesis</i>	514
1.4.3. <i>Reinterpretación</i>	515
1.4.4. <i>Otras interpretaciones</i>	516
2. DIOS LEVANTARÁ UN PROFETA (DEUTERONOMIO 18.15-19)	517
2.1. DEUTERONOMIO 18.5A-B	517
2.1.1. <i>Comparación</i>	518
A.1. Comparación entre Clemente de Alejandría y los Padres de la Iglesia contemporáneos a él	521
B.2. Comparación entre Clemente de Alejandría y la obra de Orígenes de Alejandría	523
C.3. Comparación entre Clemente de Alejandría y la obra de Novaciano, Pseudoclemente y Epifanio de Salamis	525
D.4. Comparación entre Clemente de Alejandría y la obra de Eusebio de Cesarea	527
2.2. DEUTERONOMIO 18.5C,19	530
2.2.1. <i>Comparación</i>	530
A.1. Comparación del texto con la transmisión latina	531
B.1. Comparación con la transmisión griega	533
2.3. EXÉGESIS	535

2.4. REINTERPRETACIÓN	537
2.5. OTRAS INTERPRETACIONES	538
3. ELEGIR ENTRE EL BIEN Y EL MAL (DEUTERONOMIO 30.15)	538
3.1. COMPARACIÓN	539
3.1.1. Prot. 95.2; Strom. VI 48.7	539
3.1.2. Strom. V 72.5	541
3.1.3. Strom. V 96.5	541
3.1.4. <i>Conclusión</i>	542
3.2. EXÉGESIS	543
3.2.1. Prot. 95.2	543
3.2.2. Strom. V 72.5	545
3.2.3. Strom. V 96.5	547
A.1 Comparación con Filón de Alejandría	548
B.2. Interpretación de la cita	550
3.2.4. Strom. VI 48.7	554
3.2.5. <i>Conclusión</i>	557
3.3. REINTERPRETACIÓN	558
3.4. OTRAS INTERPRETACIONES	559
3.4.1. <i>El texto entre los Padres de la Iglesia</i>	559
3.4.2. <i>Dependencia de Filón de Alejandría</i>	560
3.4.3. <i>Dependencia de una fuente común ajena a Filón de Alejandría</i>	563
4. EL CANTO DE DESPEDIDA DE MOISÉS: LA GUÍA DEL PEDAGOGO EN EL DESIERTO (DEUTERONOMIO 32.10-12).	568
4.1. COMPARACIÓN	568
4.2. EXÉGESIS	573
4.3. REINTERPRETACIÓN	576
4.4. OTRAS INTERPRETACIONES	576
 CONCLUSIONES	 580
 APÉNDICES	
 BIBLIOGRAFÍA	

ABREVIATURAS

AT	Antiguo Testamento
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
BJ	Biblia de Jerusalén
BP	<i>Biblia Patristica</i>
CBSJ	Comentario Bíblico San Jerónimo
DGE	Diccionario Griego-Español (CSIC)
NT	Nuevo Testamento
NVI	Nueva Versión Internacional
LSJ	Liddell-Scott
LXX	Setenta o <i>Septuaginta</i>
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> ,

INTRODUCCIÓN

Clemente de Alejandría es uno de los escritores más importantes de la Antigüedad cristiana, no solo por el valor exegético y teológico de sus escritos, sino también porque tiene el mérito de ser parte de los iniciadores de un fructífero diálogo entre el Cristianismo y la Antigüedad Clásica. En su obra abundan tanto las referencias a los textos cristianos sagrados como a los escritores del mundo clásico, pues los utilizó casi por igual; del mismo modo, el uso que hace de las fuentes refleja un dominio de los procedimientos exegéticos y pautas hermenéuticas de la época, tanto del ámbito cristiano como del pagano (Hübeñak 1992; Isart Hernández 1993, 1994; Van den Hoek 1996).

1. PROPUESTA DE LA TESIS

El presente trabajo de investigación tiene como objetivo general identificar el impacto de la versión griega de los LXX en el pensamiento de Clemente de Alejandría. Para lograr tal empresa se han establecido a su vez cuatro objetivos particulares: a) describir cómo Clemente lee e interpreta el texto de los LXX, b) reconocer las pautas exegéticas utilizadas por Clemente al citar el AT, c) definir el lugar que otorga Clemente a la versión griega de los LXX dentro del marco de la cultura helenizada en la cual el propio autor se inscribe, y d) determinar la importancia de los LXX en la obra de Clemente Alejandrino.

Así pues, el núcleo de la tesis lo constituye el estudio sobre la interpretación del texto de los LXX que hace Clemente de Alejandría. Al respecto, para alcanzar el logro de cada uno de los objetivos se ha buscado respuestas a las siguientes cuestiones:

- a) ¿Qué tipo de texto bíblico usa Clemente de Alejandría dentro de la tradición de los LXX?

- b) ¿Cómo lo cita?, es decir, si lo hace de forma literal, de memoria, con adaptación al contexto, a través de alusiones, etc.
- c) ¿A propósito de qué cita Clemente la Biblia griega?, es decir, si es para ratificar una doctrina, para apoyar una tesis, como parte de un imaginario, etc.
- d) ¿En qué contextos aduce Clemente los textos sagrados?, es decir, si es en determinados contextos sociales, culturales, políticos, religiosos, etc.)
- e) ¿Cómo vincula Clemente las citas de textos sagrados con las de los autores no cristianos?

Cada una de estas interrogantes serán objeto de estudio gradualmente en las diferentes secciones del documento. Las respuestas parciales que se vayan obteniendo irán poco a poco clarificando los aspectos relativos al uso e interpretación que Clemente hace de los LXX en el Pentateuco.

2. OPORTUNIDAD DE ESTA INVESTIGACIÓN

La erudición de Clemente de Alejandría queda patente en el uso que hace de la Biblia griega a través de toda su obra. Sin embargo, en el presente estudio el análisis del material clementino se limita exclusivamente a las citas y alusiones de los libros del Pentateuco griego. Las consideraciones que justifican esta acotación son las siguientes:

- a) Existe unanimidad en considerar al Pentateuco como el primer *corpus* de escritos veterotestamentarios que fue traducido del hebreo al griego hacia mediados del siglo III A.C. Esto demuestra que desde antaño esta porción de las escrituras hebreas ha sido considerada como una unidad literaria.
- b) Para el tiempo en que Clemente de Alejandría escribe, el texto griego del Pentateuco llevaba ya varios siglos circulando y había sido objeto de revisiones, ediciones y correcciones. Para el estudio de las citas de Clemente

es fundamental determinar qué tipo de texto griego leía Clemente de Alejandría.

- c) El Pentateuco es el único conjunto de libros reconocido como sagrado por todas las diferentes comunidades religiosas emanadas de los textos hebreos, de ahí que la posibilidad de lecturas de un mismo texto es amplia.
- d) En el Pentateuco se dan cita textos de gran valor histórico y teológico para el Judaísmo y para el Cristianismo. Los temas se pueden reducir fácilmente a ciclos y se pueden detectar diferentes géneros literarios, lo que contribuye a aislar fácilmente los temas que más interés despertaron en Clemente de Alejandría y así determinar los diferentes niveles de impacto tuvieron en su pensamiento.

3. APORTACIÓN A LA INVESTIGACIÓN ACTUAL

Osborn (2006) ha hecho un recuento de los principales estudios sobre la obra de Clemente en los últimos cien años. Este autor identifica básicamente dos tendencias desde las cuales pueden ser clasificados los acercamientos al alejandrino. Por un lado están los estudios centrados en el uso de las Escrituras; por el otro, los que versan sobre el papel de la filosofía y la Antigüedad Clásica en el pensamiento de Clemente. Sin duda este presente estudio se encuadra en el primero de los rubros descrito por Osborn.

Dentro de esta línea de investigación existen notables trabajos. Entre ellos destacan los de Mondérsert (1944) Camelot (1946), Colunga (1950), Danielou (1961), Méhat (1972), Osborn (1987) y Fernández Ardanaz (1989). Una parte fundamental de los estudios sobre la exégesis bíblica de Clemente está relacionada con la manera de citar el texto sagrado por parte del alejandrino. Al respecto Van den Hoek (1996) comenta que durante algún tiempo se pensó que Clemente empleó citas de manuales o antologías de su época; o bien, que transcribió la

enseñanzas orales de sus maestros. Sin embargo, la tendencia de los últimos cien años está encaminada a valorar la capacidad creativa de Clemente como producto de su propia actividad literaria. Dentro de esta tendencia se insertan notables estudios, algunos de los cuales emergieron hace más de un siglo, Barnard y Burkitt (1899), Stählin (1901), y también más recientes, como los de Brambillasca (1972), Cosaert (2008), que ofrecen un panorama general referente al uso de los escritos sagrados cristianos en la obra de Clemente.

No obstante, a pesar de que las investigaciones sobre el uso que Clemente hace de la Biblia han estado siempre en el escenario de estudiosos sobre el tema, hasta ahora no se ha emprendido un acercamiento para analizar el uso del Pentateuco griego que hizo Clemente, cómo leía el texto, cómo lo interpretaba, cuánto debía a autores anteriores, qué innovaciones introdujo y qué repercusión tuvo en la historia posterior de la literatura patristica. Este es el vacío del conocimiento al cual pretende apelar el presente trabajo de investigación.

PRIMERA

PARTE

Capítulo I

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: LA FIGURA Y EL CONTEXTO

1. VIDA

Titus Flavius Clemens,¹ mejor conocido como Clemente de Alejandría, llega a Egipto alrededor del año 180 d. C. Son pocos los datos con los cuales se cuenta acerca de su existencia y algunos de ellos son imprecisos. Cualquier intento de reconstrucción de su vida es terreno de la especulación.² Las fuentes principales para hablar de él son dos: por un lado, las obras de Eusebio de Cesarea; por el otro, los escritos del propio filósofo cristiano.

La perspectiva actual señala a Atenas³ como el lugar de origen de Clemente. No obstante, hay otras fuentes (Epiph.Const., *Haer.* XXXII 6.1)⁴ que mencionan la posibilidad de que fuese alejandrino. A pesar de las dudas de su sitio de

¹ El nombre triple (*tria nomina*) es un indicador de que era ciudadano romano (Ashwin – Siejkowski 2008, p. 5).

² Fiska Hägg 2006b, pp. 51-52.

³ Hay algunos autores antiguos que sitúan el nacimiento de Clemente en Alejandría, según refiere Eusebio. Sin embargo los críticos modernos lo colocan en Atenas; Merino y Redondo 2009, p. 11; Cf. Fiska Hägg 2006b, pp. 53.

⁴ Así por ejemplo, Epifanio de Salamina en el siglo IV, en su obra el *Panarion* XXXII 6.1, menciona esta situación: Εἶτα οἱ καλῶς συγγραψάμενοι τὴν ἀλδήθειαν τούτων ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν συγγράμμασιν ἤλεγξαν, Κλήμης τε, ὃν φασὶ τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον, (Epiph.Const., *Haer.* XXXII 6.1) “Next those who had compiled the truth <about> them well refuted <them> in their own treatises. Clement did, whom some call Clement of Alexandria, and others, Clement of Athens” (Williams 2009).

procedencia, cada vez más se afianza la imposibilidad de que haya sido Alejandría. La razón de ello descansa en lo que refiere el propio Clemente, pues es muy claro en decir que su proceso de enseñanza culminó en Egipto cuando, tras peregrinar por diversas partes (Clem.Al., *Strom.* I 11.2),⁵ encontró a su maestro Panteno (Clem.Al., *Strom.* I 11.1).⁶

Tampoco se sabe con plena certeza a partir de cuándo llegó a ser cristiano. La opinión generalizada, desde la antigüedad y hasta el presente, considera que primero fue pagano⁷ y posteriormente se convirtió al cristianismo (Eus., *PE* II 2.64).⁸ E incluso se ha llegado a pensar que antes de su conversión fue iniciado en las religiones místicas, debido a la información proporcionada tanto, por lo que relata Eusebio (Eus., *PE* II 2.64), como por el conocimiento profundo exhibido de los rituales iniciáticos en su propia obra (Clem.Al., *Prot.* 20-21).

Asimismo, no hay seguridad respecto al tiempo que permaneció en Egipto. Todo indica que dejó la ciudad hacia el año 202,⁹ debido a la persecución emprendida por Septimio Severo. Tras su salida de Alejandría huye a la región de

⁵ “De entre ellos, uno era el Jónico, que vivía en Grecia; otros dos habitaban en la Gran Grecia (uno era oriundo de la bahía de Siria, otro de Egipto; y otros [eran] de Oriente: Uno de Asiria y otro [conocido] en Palestina, hebreo de nacimiento” (Merino 1996, p. 91). Se ha especulado al respecto y se ha intentado identificar el nombre de esos maestros, así Patrick 1914, p. 8 ha dicho “some have identified the Ionian with Athenagoras, the Assyrian with Tatian ; but that the last was Pantaenus there can be no doubt”; mientras Merino 1996, p. 89, comenta “el Jónico pudiera ser Melitón de Sardes o Atenágoras; el Asirio sería Bernabé o Taciano; el hebreo Teófilo de Cesarea, Hegesipo o quizás el gnóstico Teodoto; parece incierto que el último sea Panteno”. Por su parte, Ashwin – Siejkowski 2008, p. 24, aun cuando reconoce que Panteno es el maestro encontrado en Egipto por Clemente, niega que la expresión “abeja siciliana” refiera a su lugar de origen, sino que apela a la calidad de miel que se hacía en ese lugar.

⁶ “Al encontrarme con el último (en realidad era el primero por su capacidad), descansé tras haberle dado caza en Egipto donde estaba oculto” (Merino 1996, p. 91).

⁷ Aunque Mondésert 1944, p. 265, piensa distinto. Él cuestiona la posibilidad de que Clemente haya sido pagano de nacimiento debido a la evidente familiaridad que muestra hacia las escrituras cristianas, lo cual indica que mantuvo una estrecha cercanía con el cristianismo desde edad temprana.

⁸ Esa ha sido la opinión generalizada que ha prevalecido por un buen tiempo dentro de los primeros autores modernos, Cf. de Faye 1906, p. 22; Patrick 1914, p. 7.

⁹ Esa ha sido la opinión generalizada desde hace tiempo, de Faye 1906, p. 32.

Capadocia y la escasa evidencia indica que ahí muere unos años más tarde, entre el 211 y 215 (Eus., *HE VI* 14).¹⁰

Poca e incierta es también la información acerca de su labor hacia el interior de la Iglesia. Hay un fuerte debate sobre la posibilidad o no de que haya sido ordenado¹¹ como presbítero.¹² De igual manera prevalece la duda sobre su supuesta conducción de la denominada escuela catequética de la ciudad de Alejandría; además se discute si tal lugar de instrucción era una institución vinculada oficialmente a la iglesia (Dawson 1992, pp. 219-222), así como el perfil de los discípulos albergados para la catequesis¹³ e incluso el carácter ortodoxo de la teología de Clemente.¹⁴

2. ENTORNO

2.1. ALEJANDRÍA

Una de las maneras como Alejandro de Macedonia se encargó de expandir la cultura griega fue a través de la construcción de nuevas ciudades. Cada uno de estos nuevos enclaves urbanísticos recibió el nombre de *Ἀλεξάνδρεια*,

¹⁰ La fecha se estima a partir de una supuesta carta del Obispo Alejandro, donde éste habla de Clemente y Panteno como padres verdaderos que se han adelantado en el camino.

¹¹ Merino y Redondo 2009, p. 14, Cf. p. 155. La discusión se ha originado en parte porque en *Clem.AL., Paed.* I 37.3 Clemente dice εἰ τε ποιμένες μὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος, "Los jefes de la iglesia son los pastores según el modelo del buen pastor" (Merino y Redondo 2009). Algunas ediciones como la de Potter en lugar de μὲν transmiten ἐσμὲν, lo cual da lugar a que Clemente se incluya entre los pastores de la iglesia. Sin embargo, la crítica moderna pone en duda la inclusión de Clemente debido al contexto del pasaje.

¹² San Jerónimo dice sobre el tema, *Clemens, Alexandrinae Ecclesiae Presbyter* (Hieron., *Vir.Ill.* XVIII). "Clemente un presbítero de la iglesia de Alejandría". Koch 1921, p. 45, indica varios lugares en la obra de Clemente donde su rol de maestro puede ser fusionado con el de presbítero, *Strom.* VI 37.3, 106f; VII 1.3; *Paed.* III 101.3 (citado en Osborne 2005, p. 14).

¹³ Fiska Hägg 2006, pp. 55-56 expone un resumen bibliográfico sobre el tema y carácter de la escuela catequética de Alejandría

¹⁴ Focio fue el primero en cuestionar la obra de Clemente de Alejandría, "Photius claimed that the work contained heterodox as well as correct doctrine. He asserted that, among other things, Clement taught that matter is eternal, that the Son is a creature, that there is metempsychosis, that there were many worlds before Adam, that Eve was derived from Adam in a shameful way, and that the Word became flesh only in appearance" (Heine 2008, p. 120).

‘Alejandrías’. El listado de las alejandrías está atestiguado en diversas fuentes antiguas.¹⁵ Esteban de Bizancio habla de Ἀλεξάνδρεια πόλεις ὀκτωκαίδεκα “dieciocho alejandrías” entre las cuales, la egipcia¹⁶ encabeza la enumeración.¹⁷

2.1.1. *Los orígenes*

El lugar geográfico que ocupó la Alejandría egipcia ya era conocido por los griegos desde antaño. En la *Odisea* se narra que Menelao había atracado en ese mismo sitio. El rey de Lacedemonia da cuenta de las excelentes condiciones naturales del puerto a través de las siguientes palabras:

νῆσος ἔπειτά τις ἔστι πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ
Αἰγύπτου προπάροιθε, Φάρον δέ ἐ κικλήσκουσι,
τόσσον ἄνευθ’ ὅσσον τε πανημερίη γλαφυρή νηῦς
ἦνυσεν, ἧ λιγὺς οὖρος ἐπιπνεΐησιν ὀπισθεν:
ἐν δὲ λιμὴν εὐορμος, ὅθεν τ’ ἀπὸ νῆας εἶσας
ἐς πόντον βάλλουσιν, ἀφυσσάμενοι μέλαν ὕδωρ
(*Od.* IV 354-359).

Una isla hay allí que rodean las olas sin cuento:
Faros lleva por nombre y está frente a Egipto, a distancia
tal que en una jornada salvara un bajel si por suerte
a soplarle de popa viniese la brisa silbante;
tiene un cómodo puerto, de él saca la gente sus naves
bien obradas al mar, hecho acopio del agua sombrosa
(Pabón 1982)

¹⁵ De acuerdo con Fraser (1996) las listas de las ciudades fundadas por Alejandro se preservan en tres fuentes: en el epitome de Esteban de Bizancio denominado Ἐθνικά, en la versión más antigua del *Romance de Alexandre* (Recensio α) llamada también *La vida de Alejandro de Macedonia* y atribuida posteriormente al Pseudo Calístenes y, por último, en las listas encontradas en las crónicas mundiales y los anales alejandrinos del periodo Imperial.

¹⁶ “*P.Oxy.* 40.2925; *P.Mtch.* 606 inv. 182, 723 inv. 902, 724 inv. 422; *P.RyI.* 2.110, 4.618; *P.Wisc.* 65; *IGRR* 1.381, 1073; Breccia, *Ins.*, 130” (Haas 1997, p. 364), como “la ciudad más gloriosa de las alejandrías” ([τῶν πόλεως τῆς λαμπροτάτης πόλεως τῶν Ἀλεξανδρέων, *P. Oxy.* 40.2925).

¹⁷ πρώτη ἡ Αἰγυπτία ἦτοι Λίβυσσα, ὡς οἱ πολλοί, ἀπὸ Ἀλεξάνδρου τοῦ Φιλίππου (*St.Byz, Eth.*; citado en Fraser 1996, p. 202) “ciertamente, la egipcia es la principal de las muchas ciudades de Alejandro hijo de Filipo”.

Este mismo texto sirve de telón fondo a Plutarco ya a comienzos de la era cristiana. Según este filósofo, el deseo de Alejandro era fundar una ciudad griega grande y populosa capaz de poner en alto el nombre del conquistador.¹⁸ La tradición, a través de Plutarco, relata una visión de Alejandro donde en sueños vio a un hombre maravilloso (Plu., *Alex.* 26.5). Este personaje le citó los mismos versos de Homero descritos en la *Odisea* (IV 354-359; Cf. Plu., *Alex.* 26.5).

De acuerdo con el relato de Plutarco, Alejandro despertó y fue al sitio de Faros. Allí trazó con harina lo que sería el contorno que demarcaría el tamaño de la ciudad. Pero, como cuenta la tradición, de manera repentina llegaron aves en gran número y de diferentes especies y comieron toda la harina. Al principio este evento fue interpretado como un mal augurio; no obstante, después los adivinos del macedonio le dieron un sentido distinto a lo ocurrido. La interpretación otorgada por los videntes llegó a ser proverbial con referencia al rasgo cosmopolita de la ciudad.¹⁹

Aun cuando los relatos sobre el origen de la ciudad están envueltos en un fervor épico, es un hecho que la nueva ciudad no surgió a partir de la nada. Al llegar Alejandro a aquel sitio, en el 331 a. C., ya existía en ese lugar un asentamiento denominado Ρακῶτις (“Rakotis”) por los griegos, o bien, Ra-kedet por los egipcios (Takács 1995, p. 264). El establecimiento original probablemente tuvo una finalidad militar, pero no fue esta la única población absorbida por el proyecto de erigir un enclave helenístico frente a la isla de Faros, sino también hubo otros habitantes de aquella región incorporados a la naciente ciudad (Scheidel 2004, p. 22).

¹⁸ “γὰρ ὅτι τῆς Αἰγύπτουκρατίσας ἐβούλετο πόλιν μεγάλην καὶ πολυάνθρωπον Ἑλληνίδα” (Plu., *Alex.* 26.4), “habiéndose hecho amo de Egipto, tenía intención de fundar una ciudad griega, grande y populosa” (Begua Cavero, Bueno Morrillo y Guzman Hermida 2007).

¹⁹ οὐ μὴν ἀλλὰ τῶν μάντεων θαρρεῖν παραινούντων πολυαρκεστάτην γὰρ οἰκίεσθαι πόλιν ὑπ’ αὐτοῦ, καὶ παντοδαπῶν ἀνθρώπων ἐσομένην τροφόν” (Plu., *Alex.* 26.10). “No obstante, lo adivinos le exhortaron a que estuviera tranquilo, pues interpretaban que la ciudad por él fundada sería muy próspera y que proporcionaría sustento a hombres de todos los países” (Begua Cavero *et al.* 2007).

A pesar de los datos generales y las tradiciones legendarias acerca de la fundación de Alejandría, son muchas las cuestiones que permanecen en la obscuridad. La incertidumbre quizá más importante sea la fecha de la fundación. La obra del llamado Pseudo Calístenes trasmite enfáticamente la fecha del 25 de Tybi. Pero al momento de querer precisar el dato de la fundación en el actual sistema de calendarización surgen dos fechas probables: una posibilidad es el 20 de enero; la otra, el 7 de abril. Ello depende de cómo se interprete el dato de la obra del Pseudo Calístenes ubicada hacia el tercer siglo de la era cristiana; es decir, la interrogante central radica en saber si la fecha de Tybi 25 presupone o no la reforma de Augusto al calendario juliano (Bagnall 2006).

2.1.2. *Alejandría: una ciudad opulenta*

La ciudad de Alejandría comenzó a gozar de un auge creciente a partir de su designación como capital del imperio Ptolemaico. Antes del año 319 a.C. la ciudad de Menfis era el centro del poder de la satrapía de Egipto. El cambio de la sede del gobierno, de Menfis hacia Alejandría, favoreció el desarrollo comercial, arquitectónico y sobre todo cultural de esta última. De tal suerte que la nueva capital se convirtió en el prototipo de una urbe helenizada (Köster 1988, p. 107).

La disposición urbanística de Alejandría era similar a la arquitectura de las antiguas ciudades griegas (Köster 1988, p. 110). Por consiguiente, era de esperar que, de acuerdo con la concepción urbana desarrollada por Hipódamo de Mileto, tuviera un trazo rectangular en sus calles. Además, siguiendo el modelo griego de ciudad, Alejandría contaba con una fuerte muralla, un teatro y el ágora. En este último sitio se ubicaban los templos y edificios gubernamentales. En efecto, el geógrafo Estrabón da cuenta de la importancia que para los reyes ptolemaicos

tenían las construcciones reales (Str., Chr. XVII 1.8),²⁰ al punto de afirmar que la ciudad se encuentra llena de monumentos y templos (Str., Chr. XVII 1.10).²¹ Aparte de estas cualidades típicamente griegas la ciudad también poseía sus construcciones particulares. Son dos las edificaciones que merecen un comentario por parte de Estrabón: el Faro y el Museo (Str., Chr. XVII 1.6; XVII 1.8).²²

La grandeza de la ciudad desde los tiempos de los Lágidas queda atestiguada, también en el ámbito cultural, por Herodas. Él hace referencia al esplendor de la capital ptolomea e implícitamente deja entrever el carácter cosmopolita de la urbe egipcia, pues refiere que:

τὰ γὰρ πάντα ὅσ' ἐστὶ κου καὶ γίνετ' ἔστ' ἐν Αἰγύπτῳ πλουῦτος, παλαιστρη, δύναμις, εὐδί(η), (δ)όξα, θέαι, φιλόσοφοι, χρυσίον, νεηνίσκοι, θεῶν ἀδελφῶν τέμενος, ὁ βασιλεύς χρηστός, Μουσῆον, οἶνος, ἀγαθὰ πάν<τ>' ὅσ' ἂν χπηζή[ς, γυναῖκες, ὀκόσους οὐ μὰ τὴν Ἄιδεω κούρην (ἀστέ)ρας ἐνεγκεῖν οὐραν[ο]ς κεκαύχονται, τὸ δ' εἶδος οἶαι πρὸς Πάρι[ν] κο<τ>' ὠρμησαν θ(ε)αὶ κρι|(θ)ῆναι καλλονήν-(λ)αθόμ' αὐτὰς γρούξασα (Herod., I, 26-36).

“Efectivamente, en Egipto se encuentra todo lo que hay o se produce en cualquier parte del mundo: riqueza, palestras, poder, buen clima, fama, espectáculos, filósofos, joyas, jóvenes apuestos, el santuario de los dioses hermanos; el rey es bueno; hay además un museo, vino, todo cuanto uno puede apetecer; mujeres en tal cantidad que ni el cielo puede presumir de tener semejante número de estrellas; ¡por Perséfone!, igualitas a las diosas que

²⁰ “ἔχει δ' ἡ πόλις τεμένη τε κοινὰ κάλλιστα καὶ τὰ βασίλεια, τέταρτον ἢ καὶ τρίτον τοῦ παντός περιβόλου μέρος” (Str., Chr. XVII 1.8) “La ciudad tiene espacios comunes muy hermosos y también cuenta con edificaciones reales, las cuales ocupan la tercera o cuarta parte de todo el perímetro urbano”.

²¹ συλλήβδην δ' εἰπεῖν ἡ πόλις μεστή ἐστὶν ἀναθημάτων καὶ ἱερῶν: κάλλιστον δὲ τὸ γυμνάσιον μείζους ἢ σταδία εἶχον τὰς στοάς (Str., Chr. XVII 1.10) “En general, la ciudad está llena de monumentos y templos: El gimnasio es el más bello, el cual tiene pórticos más grandes que un estadio”

²² El geógrafo define esta primera edificación como πύργον θαυμαστῶς κατεσκευασμένον λευκοῦ λίθου (Str., Chr. XVII 1.6) “una maravillosa torre edificada con piedra blanca”. Mientras que de la segunda dice, τῶν δὲ βασιλείων μέρος ἐστὶ καὶ τὸ Μουσεῖον, ἔχον περίπατον καὶ ἐξέδραν καὶ οἶκον μέγαν ἐν ᾧ τὸσσοσίτιον τῶν μετεχόντων τοῦ Μουσειῶν φιλολόγων ἀνδρῶν (Str., Chr. XVII 1.8) “El museo es parte de los edificios reales, tiene pasillos, salones y grandes habitaciones en las cuales los hombres que enseñan toman sus alimentos en común”.

acudieron a Paris para someterse a juicio respecto de su belleza” (Navarro González y Melero 1981)

Después de la caída de los Lágidas, Roma tomó el control de Alejandría y todo Egipto pasó a ser una provincia romana. Sin embargo, el cambio de gobierno y la consiguiente pérdida de la independencia del pueblo egipcio no implicó el fin de la ciudad, de su riqueza, de su gloria y de su cultura. Todo lo contrario, la ocupación romana consolidó su florecimiento hasta llegar a convertirla en la reina del Mediterráneo oriental (Abd-El-Ghani 2004, p. 163).

Los romanos mostraron su fascinación por Alejandría prácticamente desde los inicios de la ocupación. A su entrada en la ciudad egipcia, acaecida el 48 a.C., Julio César quedó pasmado por lo que vio y escuchó.²³ Esta misma sensación por la ciudad estará presente casi 200 años después. En la carta de Adriano al cónsul egipcio Serviano, el emperador de Roma no deja de reconocer implícitamente la grandeza de Alejandría al decir: *civitas opulenta, dives, fecunda, in qua nemo vivat otiosus (Firmus, Saturninus, Proculus and Bonosus 8.6)* “su capital es próspera, rica, fecunda y en ella nadie puede vivir ocioso” (Picón y Cascón 1989).

El flujo del intercambio comercial en el periodo romano se intensificó en dos direcciones. Por un lado, Alejandría siguió comercializando hacia el exterior de la región del Mediterráneo. Ya desde la época ptolemaica, el tráfico de bienes había llegado hasta la India y China (Takács 1995). Por el otro, la abundante evidencia papirácea da cuenta de una intensa relación comercial hacia el interior de la región de Egipto (Abd-El-Ghani 2004). La economía de Alejandría sostuvo la vida en la χώρα;²⁴ esta última a su vez proveyó recursos y mano de obra a la ciudad, creando

²³ “καὶ τὴν πόλιν περιῶν τοῦ κάλλους ἐθαύμαζε καὶ τῶν φιλοσόφων μετὰ τοῦ πλήθους ἐστῶς ἠκροᾶτο” (App., BC. 2.89), “atravesando la ciudad se maravillaba de su belleza y de las conversaciones que escuchaba de los filósofos, mientras se ponía en medio de la multitud”.

²⁴ La *chora* (χώρα) puede definirse como un término topográfico técnico para describir una zona del Delta en las afueras de la ciudad de la cual disponían solamente los ciudadanos alejandrinos (Capponi 2004, p. 116).

así una dinámica comercial que terminó por enriquecer a toda esa área egipcia. De esta situación da cuenta el emperador Adriano cuando escribe a Severiano:

alii vitrum conflant, aliis charta conficitur, omnes certe linyphiones aut cuiuscumque artis esse videntur... unus illis deus nummus est. hunc Christiani, hunc Iudaei, hunc omnes venerantur et gentes. et utinam melius esset morata civitas, digna profecto quae pro sui fecunditate, quae pro sui magnitudine totius Aegypti teneat principatum (Firmus, Saturninus, Proculus and Bonosus 8.6-7).

“Unos soplan el vidrio, otros confeccionan el papel, todos en realidad son tejedores de lino y, según parece, poseen cualquier otra habilidad... Su único dios es el dinero. A este adoran los cristianos, los judíos y todos, incluso los gentiles. Ojala las costumbres fueran mejores en esta ciudad que por su riqueza y por su magnificencia merece ser la capital de todo el Egipto” (Picón y Cascón 1989).

Unos cuantos años después de la administración de Adriano, Clemente da testimonio del mismo escenario prevaleciente entre los alejandrinos, para quienes “el único dios es el dinero”. El carácter exótico de su alimentación es una prueba de la riqueza y de la amplia actividad comercial, pues procuran “alimentos traídos allende los mares” (Clem.Al., *Paed.* II 2.3).²⁵ La gama de productos consumidos y la procedencia de ellos, es una muestra de la opulencia de la ciudad y de la compraventa de mercancías con otras regiones:

*τὰς ἐν τῷ πορθμῷ τῷ Σικελικῷ σμυραίνας πολυπραγμονοῦντες καὶ τὰς ἐγγέλεις τὰς Μαιανδρίους καὶ τὰς ἐν Μήλῳ ἐρίφους καὶ τοὺς ἐν Σκιάθῳ κεστρεῖς καὶ τὰς Πελωρίδας κόγχας καὶ τὰ ὄστρεα τὰ Ἀβυδηνά, οὐ παραλείποντες δὲ τὰς ἐν Λιπάρῳ μαινίδας οὐδὲ τὴν γογγύλην τὴν Μαντινικὴν, ἀλλὰ οὐδὲ τὰ παρὰ τοῖς Ἀσκραίοις τεῦτλα, κτένας τε ἐκζητοῦσιν Μηθυμναίους καὶ ψήττας Ἀττικὰς καὶ τὰς Δαφνίους κίχλας χελιδονίους τε ἰσχάδας, δι' ἃς εἰς Ἑλλάδα πεντακοσίαις ἅμα μυριάσιν ὁ κακοδαίμων ἐστείλατο Πέρονος (Clem.Al., *Paed.* II 3.1).*

“Su única preocupación está en las murenas del estrecho de Sicilia, en las anguilas del Meandro, en los cabritos de Milos, en los mújoles de Sciato, en los crustáceos del cabo Peloro, en las ostras de Abidos. Tampoco olvidan las anchoas de [la isla de] Líparis, ni la naba de Mantinea, ni siquiera las acelgas de Ascra. Buscan con afán los peces de Metimna, los rodaballos del Ática, los

²⁵ Merino y Redondo 2009.

tordos de Dafne, los higos negros como golondrinas, por los que el infortunado Persa llegó hasta Grecia con cinco millones de hombres” (Merino y Redondo 2009).

De manera similar Clemente refiere la ambición de los alejandrinos por el vino. Sobre este tema dice: “El afán de traer vino de ultramar es indicio de un gusto depravado” (Clem.Al., *Paed.* II 30.1).²⁶ La lista de los vinos y sus lugares de procedencia también ofrece un panorama acerca de la riqueza de los ciudadanos alejandrinos y, a la vez, es un indicador de las localidades con las cuales la ciudad intercambiaba bienes (*Paed.* II 30.2). Si bien el consumo de alimentos y bebidas habla de un floreciente comercio y riqueza, también el amor por los adornos llevó a sus residentes en busca de sitios apartados para el intercambio de mercancías (*Paed.* III 10.1).

2.1.3. *Alejandría: una ciudad multicultural*

El tamaño de la población en la Alejandría romana no es lo suficientemente claro. No obstante, se puede inferir un incremento significativo y la consiguiente multiculturalidad a consecuencia de la migración aun antes de la ocupación romana. Diodoro de Sicilia, hacia el final de la época de los Ptolomeos, habla de más de 300.000 habitantes.²⁷ Esta cifra está en debate pues se discute si ese número alude a la población general o sólo a los adultos; o bien, si hace referencia propiamente a la ciudad o a todo el territorio de Egipto (Scheidel 2004, p. 28).

²⁶ Merino y Redondo 2009.

²⁷ τὸ δὲ τῶν κατοικούντων οἰκητόρων αὐτὴν πλῆθος ὑπερβάλλει τοὺς ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν οἰκῆτορας· καθ’ ὃν γὰρ ἡμεῖς παρεβάλομεν χρόνον εἰς Αἴγυπτον, ἔφασαν οἱ τὰς ἀναγραφὰς ἔχοντες τῶν κατοικούντων εἶναι τοὺς ἐν αὐτῆδιατρίβοντας ἐλευθέρους πλείους τῶν τριάκοντα μυριάδων, ἐκ δὲ τῶν προσόδων τῶν κατ’ Αἴγυπτον λαμβάνειν τὸν βασιλέα πλείω τῶν ἑξακισχιλίων ταλάντων (D.C., *BH* XVII 52.6), “The number of its inhabitants surpasses that of those in other cities. At the time when we were in Egypt, those who kept the census returns of the population said that its free residents were more than three hundred thousand, and that the king received from the revenues of the country more than six thousand talents” (Bradford Welles 1963).

La multiculturalidad de la población, aunada a su crecimiento, es evidente en las fuentes antiguas. El *Oráculo de Alfarero*,²⁸ documento fechado en el siglo II a.C. (Jiménez San Cristóbal 2008, p. 767), describe la situación cosmopolita de Alejandría, de manera crítica, al expresar literalmente que la ciudad ha albergado “all the races of mankind” (Scheidel 2004, p. 27). También el historiador Polibio, que la visitó hacia el año 145 a. C., presenta evidencia que permite vislumbrar el carácter multiétnico de Alejandría. Él documenta en ese sitio la presencia de tres tipos de razas: los egipcios o nativos,²⁹ los mercenarios y los alejandrinos (Plb., XXXIV 14. 2-6).³⁰

Unos cuantos años más tarde, ya bajo la ocupación romana, Estrabón visita Alejandría y observa la misma situación racial descrita por Polibio. En la obra del geógrafo son citadas textualmente (Str., *Chr.* XVII 1.12) las palabras de Polibio sobre la composición étnica de su población. No obstante, la actitud Estrabón

²⁸ El escrito es un texto egipcio de carácter apocalíptico que anuncia el fin de la ocupación extranjera y presagia el arribo de una nueva edad de Oro (Sartre 1994, p. 494). Denuncia, al igual que la apocalíptica judía, la apostasía de los valores tradicionales debido a la helenización y el restablecimiento del antiguo régimen egipcio (Will, Mossé y Goukowsky 1998, p. 453).

²⁹ Hay una discusión de cómo debe entenderse el término ἐπιχώριον. Fraser traduce este término como nativo, mientras Braunert lo traduce como “procedente de la *chora*” (Abd-El Ghani 2004, p. 162).

³⁰ τὴν τότε κατάστασιν καὶ φησι τρία γένη τὴν πόλιν οἰκεῖν, τό τε Αἰγύπτιον καὶ ἐπιχώριον φύλον, ὃξὺ καὶ πολιτικόν, καὶ τὸ μισθοφορικόν, βαρὺ καὶ πολὺ καὶ ἀνάγωγον: ἕξ ἔθους γὰρ παλαιούξενους ἔτρεφον τοὺς τὰ ὄπλα ἔχοντας, ἄρχειν μᾶλλον ἢ ἀρχεσθαι δεδιδραμένους διὰ τὴν τῶν βασιλέων οὐδένειαν τρίτον δ' ἦν γένος τὸ τῶν Ἀλεξανδρέων, οὐδ' αὐτὸ εὐκρινῶς πολιτικὸν διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας, κρεῖττον δ' ἐκείνων ὅμως· καὶ γὰρ εἰ μιγάδες, Ἕλληνες ὅμως ἀνέκαθεν ἦσαν καὶ ἐμέμνηντο τοῦ κοινοῦ τῶν Ἑλλήνων ἔθους (Plb., XXXIV 14. 2-6), “explica que en ella conviven tres clases de gentes: el elemento nativo, el egipcio, raza aguda y civilizada; el mercenariado, muy numeroso, pendenciero e ignorante, pues ya desde antiguo los egipcios han mantenido un ejército compuesto de extranjeros más acostumbrados a mandar que a ser mandados, debido a la incapacidad de sus reyes; el tercer elemento es el estrictamente alejandrino. También este es difícilmente gobernable por las mismas causas ya citadas, pero, pese a todo, es preferible a los mercenarios. Aunque en aquel entonces eran ya gentes mestizas, sin embargo, radicalmente, se conservaban griegas y se acordaban de los usos corrientes entre los griegos” (Balasch Recort 1983).

respecto al tema de la multiculturalidad de la ciudad, posee un matiz de desagrado (βδελύττεται). El juicio último de la situación racial, a partir del malestar que le produce, lo lleva a pronunciar como colofón de la temática las siguientes palabras: Αἴγυπτόνδ' ἰέναι δολιχὴν ὁδὸν ἀργαλήν τε (Str., Chr. XVII 1.12), “El camino a Egipto es largo y terrible”.

Una situación similar a la señalada por Estrabón seguía manteniéndose 100 años después de su visita. Hacia principios del siglo II d. C. el emperador Adriano continúa señalando la diversidad racial de la ciudad:

illic qui Serapem colunt Christiani sunt, et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt. nemo illic archisynagogus Iudaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum (Firmus, Saturninus, Proculus and Bonosus 8.2-4).

“Allí, los que honran a Serapis son cristianos, y están consagrados a este dios los que se llaman obispos de Cristo; allí no hay ningún jefe de la sinagoga de los judíos, ningún samaritano, ningún presbítero de los cristianos que no sea astrólogo o arúspice o curandero. El mismo patriarca, cuando llega a Egipto, es obligado por unos a adorar a Serapis y por otros a adorar a Cristo” (Picón y Cascón 1989).

Así, para finales del siglo II d. C., en tiempos de Clemente, el ambiente de Alejandría era intensamente cosmopolita. La ciudad albergaba un crisol de culturas, lo cual le daba un fuerte componente de apertura y tolerancia a las diversas corrientes de pensamiento. Vivir dentro de ella implicaba aceptar la universalidad de la cultura helena, pues todo residente debería aprender a convivir en un ambiente con diferentes lenguajes, culturas, filosofías y religiones, al extremo de ser probablemente el lugar más cosmopolita de la cuenca del Mediterráneo (Fiska 2006a, p. 128). Esta multiculturalidad se debía en parte a la gran cantidad de gente que residía en la ciudad de Alejandría. Era una urbe de las más habitadas de todo el mundo Romano, pues en la época de Clemente la población se estimaba alrededor del millón de personas (Blázquez 1994, p. 49).

2.1.4. *Alejandro: una ciudad intelectual*

Debido a la multiculturalidad, Alejandro fue desde sus inicios un espacio para la actividad intelectual. La mejor evidencia de ello fue la gran Biblioteca alojada allí. Aunque ésta nunca estuvo relacionada con una escuela filosófica particular (MacLeod 2000, p. 5), la influencia peripatética de Demetrio, el primer bibliotecario, fue determinante en la creación de la misma (Erskine 1995, pp. 39-40). Muy probablemente el modelo del Liceo sirvió de base para la nueva biblioteca (Barnes 2000, p.62). Tan importante fue el influjo aristotélico que se ha llegado a especular la posibilidad de que la obra del estagirita se conservara en Alejandro (Tanner 2000, p. 79).

La gran Biblioteca era parte de un complejo mucho mayor denominado Museo. Este último era oficialmente un templo dedicado a las Musas, conducido por un sacerdote, pero con una comunidad literaria y científica en su interior (Herrero Ingelmo 2005, p. 52). Los integrantes de esta comunidad tenían un salario proveniente de las arcas reales, estaban exentos de impuestos y vivían dentro de las instalaciones del Museo. Había eruditos o investigadores procedentes de diversas regiones del “mundo habitado” (Erskine 1995, p. 45): Siracusa, Megara, Tracia, Nicea, Bizancio, Cos, Cirene, Rodas, Samotracia. Así la actividad intelectual se dio dentro de un marco de universalidad al punto que las identidades “nacionales” particulares fueron prácticamente eliminadas.³¹

La bonanza económica de Alejandro repercutió en el desarrollo de la Biblioteca. La opulencia alejandrina trajo como consecuencia no solo la proliferación de objetos de consumo perecedero, sino también favoreció la introducción de

³¹ Erskine 1995, p. 45 señala que los eruditos se percibían a sí mismos más en términos de su herencia griega que en el sentido de sus identidades locales (atenienses, tebanos, etc.). De igual manera Calímaco, en sus memorables “*tablas*”, clasificó los libros por género y no por ámbito geográfico. Todo ello es reflejo del carácter cosmopolita de la ciudad y del Museo.

artefactos culturales, en este caso, los libros. Numerosos barcos llegaban al puerto de la ciudad atraídos por la riqueza económica de Egipto. Esta situación era aprovechada por el Museo para inspeccionar los buques que atracaban en el muelle. Galeno comenta que los oficiales tenían la finalidad de confiscar cualquier libro y realizar un duplicado del documento (MacLeod 2000, pp. 4-5). Los textos originales incautados pasaban a formar parte del acervo de la biblioteca, catalogados bajo el rubro de “procedente de los barcos”.

El trabajo de traducción emprendido en Alejandría es un elemento más de la actividad intelectual de la ciudad. A través de la obra de Jorge Sincelo, un monje del siglo IX quien trabajó con fuentes históricas antiguas, es posible saber que la traducción de obras se dio desde los primeros tiempos de la existencia del Museo. Este clérigo menciona que Ptolomeo II se dedicó a recopilar textos griegos, romanos y a mandar traducir documentos caldeos y egipcios (Barnes 2000, p. 67). El erudito bizantino Tzetzes también relata una historia similar sobre el deseo de Filadelfo por conocer los libros extranjeros traducidos al griego (Barnes 2000, p. 67). La carta de Aristeas confirma estos testimonios al dar cuenta de la traducción de las escrituras hebreas al griego, bajo el reinado Ptolomeo II (Collins 2000).

La presencia de los bibliotecarios también tuvo un papel importante en la actividad intelectual dentro de la corte de los Ptolomeos. Hay evidencia (Troncoso 2005) a favor de la idea de que quienes estuvieron al frente de la gran Biblioteca también fueron tutores de los príncipes ptolemaicos. Un fragmento del papiro 1241³² de Oxirrinco, datado hacia el siglo II d. C., lo confirma. Dicho documento es

³² Apollonius, the son of Sillius, of Alexandria, called the Rhodian, a friend of Callimachus; he was also the teacher of the first [actually of the third] king. He was succeeded by Eratosthenes, after whom came Aristophanes, son of Apelles, of Byzantium, and Aristarchus. Then Apollonius of Alexandria, called the Idograph, and after him Aristarchus, son of Aristarchus, of Alexandria, originally of Samothrace; he was also the teacher of the children of Philopator [actually Philometor]. After him came Cydas of the spearmen. Under the ninth king there flourished

relevante por dos situaciones. Primero, ratifica la idea de que los bibliotecarios también sirvieron como maestros de la realeza ptolemaica. Segundo, introduce un listado, entre otros existentes (Barnes 2000, p. 70), de los nombres y los ámbitos geográficos de procedencia de los encargados de organizar el trabajo científico en el Museo. En total, hubo seis grandes directores (Troncoso 2005). A la cabeza de ellos está Zenódoto de Éfeso, le sigue Apolonio de Rodas, luego Eratóstenes de Cirene, Aristófanos de Bizancio, Apolonio el Eidógrafo y, por último, Aristarco de Samotracia.

2.2. EL HELENISMO

Etimológicamente la palabra helenismo procede del verbo ἑλληνίζειν y del sustantivo ἑλληνισμός (Peláez 2007). Tanto en uno como en el otro caso denota la idea de “hablar o entender” la lengua griega (DGE). Este uso de la palabra aparece por vez primera en Tucídides (II 68.5),³³ y se refiere a personas que adoptan el griego como segunda lengua. Sin embargo, aparte de esta acepción lingüística (hablar en griego), dicho término también adquirió una dimensión cultural para designar un fenómeno de aculturación en la Antigüedad (Mas Torres 2003, p. 187).

El término helenismo ha sido ampliamente utilizado desde que lo introdujo en el escenario académico Droysen en 1836 con su obra *Geschichte des Hellenismus*. En principio, este vocablo se refería principalmente al sincretismo entre el Oriente y el Occidente; es decir, la fusión del elemento griego con la cultura de oriente. No obstante, este uso de la palabra ha dado lugar a confusiones porque la influencia oriental sobre la cultura griega se dio mucho antes de la época de Alejandro

Ammonius and Zenodotus and Diocles and Apollodorus, who were grammarians, P. Oxy. 1241 (Citado en Barnes 2000, p. 69).

³³ “καὶ ἡλληνίσθησαν τὴν νῦν γλῶσσαν τότε πρῶτον ἀπὸ τῶν Ἀμπρακιωτῶν Ξυνοικησάντων: οἱ δὲ ἄλλοι Ἀμφίλοχοι βάρβαροί εἰσιν” (Th., II 68.5), “y fue entonces cuando comenzaron a adoptar la lengua griega que hoy usan, por influjo de los ampraciotas que se unieron a ellos; los otros anfiloquios, en cambio, siguen siendo barbaros” (Torres Esbarranch 1990).

Magno (Köster 1988). De ahí que aplicar el sustantivo helenismo para referir a la expansión macedónica del siglo IV a.C., bajo el significado de sincretismo cultural entre lo occidental y lo oriental, no resulta pertinente básicamente por dos razones: primera, el contacto entre estas dos civilizaciones se dio ya desde el siglo V a.C., y segunda, los macedonios difícilmente se integraron a la cultura oriental, ellos se consideraron siempre como griegos en contraste con lo persa (Köster 1988).

El significado común que se le asigna actualmente al término helenismo está delimitado por la dimensión histórica. El helenismo es ante todo una etapa histórica.³⁴ Se suelen distinguir dos momentos del helenismo, la fase griega y la romana (Mas Torres 2003, p. 187). Por un lado, se habla de un primer helenismo para referirse al periodo de expansión de la cultura griega. Abarca desde el imperio de Alejandro hasta la batalla de Accio. Durante todo este tiempo el centro de la cultura y civilización se centra en Alejandría, de ahí que a esta época también se le denomine Edad Alejandrina (Reyes 1959). Por el otro, se suele nombrar como helenismo tardío o segundo helenismo al periodo que coincide con el inicio del imperio romano y que llega hasta la Antigüedad tardía (Mas Torres 2003).

El helenismo como etapa histórica tiene determinadas características culturales. A pesar de que se pueden distinguir dos etapas, éste se presenta como una unidad en muchos sentidos (Mas Torres 2003, p. 187). A juicio de Piñero (2007), son por lo menos tres las ideas que se asocian a la noción histórica de helenismo. En principio, está la lengua griega como *lingua franca* del comercio fuera de la Hélade. Segundo, significa la asimilación de los modelos políticos, artísticos y culturales griegos por parte de personas que no estaban vinculadas en su origen con Grecia. Tercero, también se refiere a la fusión de elementos orientales y occidentales particularmente en la religión (Piñero 2007, p. 16). La expansión de helenismo puso fin a la noción de *polis* de la Grecia clásica (Mas Torres 2003), dio origen al

³⁴ Köster 1988; Mas Torres 2003; Piñero 2007; Peláez 2007.

surgimiento de las grandes monarquías helenistas (Fraile 1982) y proporcionó al habitante de la *oikoumene* un sentido de universalidad (Piñero 2007).

2.3. EL JUDAÍSMO

Este judaísmo de la diáspora tenía una gran presencia en el mundo grecorromano. De acuerdo con estimaciones sobre la población del primer siglo, se calcula que el Imperio Romano albergaba alrededor de 50 a 60 millones de habitantes, de ellos los judíos ocupaban aproximadamente del 7 al 10 % de la población total; es decir, existían aproximadamente unos 4 o 6 millones, de los cuales una mínima parte habitaba en Palestina (Penna 1994, p. 87).

2.3.1. Los testimonios de la diáspora

El historiador judío Flavio Josefo, quien vivió en el siglo primero, deja constancia de esa presencia judía al referir que sus “compatriotas llenaban el mundo (I., *AI* XIV 7.2), e incluso la situación específica de Cirene le permite afirmar la presencia judía en toda la *oikoumene* (I., *AI* XIV 7.2).³⁵ Una situación similar es expuesta en la narración del *Bellum Iudaicum*. Dentro de este texto se dice que las decisiones tomadas por los judíos en Palestina afectaron a sus compatriotas de otras ciudades, en las cuales no existía una sola que no tuviese presencia de judíos (I., *BI* II 398).³⁶

³⁵ τέτταρες δ' ἦσαν ἐν τῇ πόλει τῶν Κυρηναίων, ἣ τε τῶν πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεωργῶν τρίτη δ' ἡ τῶν μετοίκων τετάρτη δ' ἡ τῶν Ἰουδαίων. αὕτη δ' εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη καὶ παρελήλυθεν καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥαδίως εὐρεῖν τῆς οἰκουμένης, ὅς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φύλον μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ (I., *AI* XIV 7.2), “En la ciudad de Cirene había cuatro sectores distintos de población: el de los ciudadanos de Cirene, el de los agricultores, un tercero el de los emigrantes y un cuarto el de los judíos. Este último sector de población había irrumpido ya en todas las ciudades, de suerte que no es fácil encontrar un lugar del mundo habitado que no haya recibido a gentes de esta raza y que no sea dominado por ellas” (Vara Donado 1997).

³⁶ ὁ δὲ κίνδυνος οὐ τῶν ἐνθάδε μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ τὰς ἄλλας κατοικούντων πόλεις: οὐ γὰρ ἔστιν ἐπὶ τῆς οἰκουμένης δῆμος ὁ μὴ μοῖραν ἡμετέραν ἔχων, (I., *BI* II 398), “Pero el peligro

La vida tradicional de esos judíos dispersos por toda la *oikoumene* fue distinta en varios sentidos a la de sus compatriotas radicados en Palestina. La constante presencia de judíos en todo el Imperio Romano propició un intercambio cultural intenso, al punto que muchas de las prácticas y formas de vida ancestrales fueron redefinidas a partir de la incorporación de ideas procedentes del helenismo, ello dio origen al denominado judeohelenismo. La exposición al ambiente helenizado producto de este intercambio cultural propició que los judíos de la dispersión adoptaran prácticas culturales griegas en la religión, literatura, educación, arquitectura (Piñero 2005, pp. 117-118).

Aun cuando en la misma Palestina también se presentó un fenómeno similar de helenización (Schürer 1985, p. 83), fue en la diáspora donde la presencia del judeohelenismo tuvo mayor fuerza. La relectura de la teología judía dentro de las categorías helenísticas es claramente visible en diversas áreas. Hay una nueva manera de entender la divinidad definida en términos de una trascendencia que la alejaba de las situaciones cotidianas de la vida. El espacio intermedio entre la divinidad y el hombre es ocupado con hipóstasis divinas, lo cual da origen a una nueva angelología y demonología más específica y jerárquica. Se intenta desligar a la religión judía de los lazos nacionales y constituir al judaísmo como religión universal; por consiguiente, se redefine la piedad alejándola del Templo, para centrarla en la Ley y en la vida cultural de la sinagoga. También hay una nueva antropología que presupone al ser humano con cuerpo y alma. Así la idea de retribución después de la muerte aparece en escena; los conceptos de inmortalidad y resurrección se introducen para dar cuenta de esta nueva dimensión de la existencia humana. La ética se individualiza y toma elementos próximos a las

no solo afecta a los judíos de aquí, sino también a los que habitan las demás ciudades, pues no hay pueblo en todo el mundo donde no haya una parte de nuestra nación" (Nieto Ibáñez 1997).

prescripciones morales de la filosofía helenista, en particular de la predicación estoica (Piñeiro 2005, p. 118).

2.3.2. *Los judíos alejandrinos*

La presencia permanente judía en Egipto está atestiguada desde el siglo V a. C. Los papiros de Elefantina, en el Alto Egipto hablan de una comunidad judía en Jeb que prestaba servicio militar al imperio aqueménida. Al parecer este grupo de judíos mercenarios estaban bien organizados pues tenían su propio templo, pero en sus prácticas religiosas adoraban otras dos divinidades junto con Yahú (Yahvé) (Lozano y Piñero 2007, p. 27). Esta dimensión sincrética con una orientación henoteísta les ofreció la oportunidad de instalarse en aquel sitio y poseer tierras dentro de las fortalezas de Jeb y Syene (Hegermann 1973, p. 309).

Flavio Josefo proporciona también información de una segunda ola de migración de judíos hacia la tierra egipcia. En *Bellum Iudaicum* refiere que, durante el tiempo de la fundación de Alejandría, algunos los judíos participaron de en la conquista de Egipto. El historiador dice textualmente que debido a su *συμμαχία* los judíos gozaron de amplios privilegios (I., *BI* II 18.7).

La carta de Aristeas narra una tercera ola más de inmigración judía hacia esa región. Al igual que Flavio Josefo en sus *Antiquitates Iudaicae*, da testimonio de la movilización de cien mil judíos a Egipto por parte de Ptolomeo I Soter, una vez que tomó Jerusalén (Aristeas, *Ep.* 12). La misma epístola hace referencia a la actividad que algunos de ellos desempeñaron estando ya en Egipto. De manera similar a sus antepasados de Elefantina y en el tiempo de Alejandro, un sector de los deportados sirvieron en funciones militares (Aristeas, *Ep.* 13).

Flavio Josefo corrobora la información proporcionada por la carta de Aristeas (I., *AI*. XII 1.1). Básicamente se confirma el dato de la toma de Jerusalén a cargo de Ptolomeo I Soter, el traslado de judíos a Egipto y el empleo de algunos exiliados en

labores militares como mercenarios en las guarniciones. También hay una indicación de que entre los deportados iban tanto habitantes de Jerusalén como de Samaria. Asimismo la narración contiene una referencia que elogia la acción destacada de los judíos en su función de mercenarios semejante a la desempeñada con Alejandro cuando Egipto fue sometida por los macedonios. No obstante, Josefo suministra información adicional sobre una migración voluntaria de judíos a Egipto por las mismas fechas. El historiador narra que, debido a la alta estima hacia los judíos por su trabajo como buenos mercenarios, fueron apreciados y en consecuencia, hubo un ambiente favorable para ellos en el imperio ptolemaico, lo cual propició un desplazamiento de sus congéneres a la región egipcia (I., *AI XII* 1.1).

La movilidad geográfica judaica fue tan amplia que para comienzos de la era cristiana la judería de Alejandría era una de las más populosas de la diáspora. Filón habla de una gran cantidad de sus compatriotas que habitaban en la ciudad y menciona un millón de judíos (Ph., *Flacc.* 43),³⁷ lo cual resulta exagerado para la gran mayoría de los historiadores (Fernández Marcos 2000, p. 35).³⁸ Aun así, la densidad poblacional de judíos con toda probabilidad era notoria, pues se dice que en cada uno de los cinco barrios de la ciudad había una marcada presencia de ellos (Ph., *Flacc.* 43).³⁹

³⁷ ὅτι καὶ ἡ πόλις οἰκίτορας ἔχει διττούς, ἡμᾶς τε καὶ τούτους, καὶ πᾶσα Αἴγυπτος, καὶ ὅτι οὐκ ἀποδέουσι μυριάδων ἑκατὸν οἱ τὴν Ἀλεξάνδρειαν καὶ τὴν χώραν Ἰουδαῖοι κατοικοῦντες ἀπὸ τοῦ πρὸς Λιβύην καταβαθμοῦ μέχρι τῶν ὀρίων Αἰθιοπίας” (Ph., *Flacc.* 43), “Sabía él que la ciudad y todo Egipto tienen dos sectores de población: nosotros y estos, y que no son menos de un millón los judíos que habitan en Alejandría y en el país desde la pendiente de Libia hasta los límites de Etiopía” (Triviño 1976).

³⁸ Acerca de esta información se ha estimado que puede ser exagerada, pues los historiadores calculan alrededor de 200 000 de judíos en Egipto en ese tiempo, de los cuales probablemente la mitad residía en Alejandría (Fernández Marcos 2000, p. 35)

³⁹ πέντε μοῖραι τῆς πόλεως εἰσιν, ἐπώνυμοι τῶν πρώτων στοιχείων τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς· τούτων δύο Ἰουδαϊκαὶ λέγονται διὰ τὸ πλείστους Ἰουδαίους ἐν ταύταις κατοικεῖν· οἰκοῦσι δὲ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις οὐκ ὀλίγοι σποράδες (Ph., *Flacc.* 43), “Cinco son los barrios en la ciudad, y designáselos con las primeras letras del alfabeto. De ellos dos son llamados barrios judíos por ser

Aunque el número preciso de judíos en Alejandría ciertamente es debatible, resulta indudable que, de acuerdo con la información disponible, tal suma de habitantes requería una organización específica dentro de la ciudad. Desde los tiempos de Ptolomeo VI se les concedía la posibilidad de organizarse bajo la modalidad de *πολίτευμα*. Este tipo de estructura social era prácticamente un estado en el interior del estado de la *πόλις* autónoma (Hegerman 1973, p. 38). En otras palabras, estar conformados bajo este régimen particular en Alejandría les confería una cierta autonomía en materia de culto, en la administración de los recursos y los exentaba del servicio militar (Nerga Menduiña 2006, p. 49).

La vasta población de judíos en Alejandría, junto con las concesiones particulares de las que allí gozaban, hicieron de esta judería la más influyente y notable de todo el judeohelenismo. La síntesis cultural más fecunda entre el pensamiento griego y el hebreo, sin duda, se dio allí (Peláez 2007, p. 112). Un claro ejemplo del esplendor e importancia de la comunidad alejandrina es la gran sinagoga del barrio del *Diapleuston*, a la cual Filón denomina como la más grande y mejor de las sinagogas de la *Πόλις*. El Talmud de Babilonia la describe con las siguientes palabras:

“Rabí Yehudá dijo: El que no ha visto la doble columnata de Alejandría en Egipto, jamás ha visto la gloria de Israel. Decíase que fue como una gran basílica con una columnata dentro de la otra y que, a veces, daba cabida a seiscientas mil personas, el doble número de los que venían de Egipto. Había en ella 71 cátedras de oro, correspondientes a los 71 miembros del Gran Sanedrín, y ninguna de ellas pesaba menos de 21 talentos de oro” (citado en Fernández 2010, p. 174).

Sin embargo, para conservar su monoteísmo no sólo bastó la edificación de estructuras como la gran sinagoga de *Diapleuston*. Los judíos alejandrinos se vieron en la necesidad de adoptar la nueva terminología abstracta del helenismo con la

judía la mayoría de los que habitan, aunque también en los restantes residen dispersos no pocos judíos” (Triviño 1976).

intención de contextualizar la herencia teológica de Israel en un marco más amplio y universal capaz de trascender el etnocentrismo cultural judío. De esta manera, la idea de Dios quedó acotada a un horizonte con mayor extensión.⁴⁰

El carácter cosmopolita del judeohelenismo a través de la redefinición de la idea de Dios queda de manifiesto tanto en el trabajo de Flavio Josefo como en la Carta de Aristeas. Para ambos autores, la universalidad de Dios se coloca fuera de la estrechez de Israel y no tienen ningún inconveniente en señalar que los judíos de Alejandría están dispuestos a nombrar a Dios como Zeus (Aristeas, *Ep.* 13; I., *AI XII* 2.2). Al hacer esto, el judeohelenismo alejandrino mostraba mayor disposición a dialogar con la filosofía y a asimilar modelos de virtud propiamente griegos.

2.3.3. *La traducción griega de las escrituras judías*

La legendaria *Carta de Aristeas*⁴¹ generalmente es el punto de partida para hablar de la traducción griega de las escrituras sagradas judías. Sin menoscabar la discusión sobre su autor, la fecha de composición y, en particular, los anacronismos del documento, el consenso general llega a la conclusión más probable de que la epístola fue elaborada por un judío alejandrino entre los años 127 – 118 a.C.⁴²

Según establece la mal llamada “carta”,⁴³ escrita por un también mal nombrado “Pseudo”⁴⁴ Aristeas, la labor de traducción se llevó a cabo en el reinado de

⁴⁰ De acuerdo con Peláez 2007, p. 126 el término “Dios” poseía una gran variedad semántica pues era nombrado como: Creador, Comienzo de toda generación (*Sab.* 3.3); Generador (*OrSib.* 3.296, 726); Pantocrátor (*Sab.* 7.25), entre otros conceptos.

⁴¹ De acuerdo con Fernández Marcos 2000, p. 37, esta obra que nos ha llegado en 23 manuscritos, no tiene *superscriptio*.

⁴² Fernández Marcos 2000, p. 41, Cf. Gordón Gordón 2006, p. 58.

⁴³ Honigman 2003, p. 1. menciona que en ninguna de las fuentes antiguas que aluden este escrito se refieren a él como “carta”.

⁴⁴ Honigman 2003, p. 2 considera que el nombre de ‘Pseudo-Aristeas’, con el cual se le conoce a este escrito es inadecuado, porque la opinión general de los eruditos establece que el autor es

Ptolomeo II Filadelfo. La iniciativa proviene de Demetrio de Falero, a sugerencia del propio Aristeas. El bibliotecario real con la anuencia del monarca egipcio manda traer de Jerusalén a setenta y dos traductores. El resto de la epístola continúa con la historia llena de relatos legendarios acerca de cómo se hizo el trabajo propiamente en sí. Los enviados de Jerusalén estuvieron 72 días en la isla de Faros y, al cabo del tiempo, la traducción fue concluida con una plena y asombrosa coincidencia, que hizo suponer la inspiración divina de los traductores.

Filón de Alejandría presupone este relato como verídico. Da crédito implícitamente a muchos de los datos transmitidos en la *Carta de Aristeas*. El filósofo judío, al igual que la tradición, adjudica la traducción de la *Septuaginta* o versión de los LXX⁴⁵ a la iniciativa de Ptolomeo II Filadelfo, a quien describe con admiración: ὁ δὴ τοιοῦτος ζῆλον καὶ πόθον λαβῶν τῆς νομοθεσίας ἡμῶν εἰς Ἑλλάδα γλῶτταν τὴν Χαλδαί (Ph., VM II 31) “Tal fue el hombre que, habiendo concebido una ardiente simpatía por nuestra legislación, determinó que se la tradujera de la lengua caldea a la griega” (Triviño 1976). Clemente de Alejandría, un poco más de cien años después, recoge y transmite la misma tradición sobre el origen los LXX:

ἐρμηνευθῆναι δὲ τὰς γραφὰς τὰς τε τοῦ νόμου καὶ τὰς προφητικὰς ἐκ τῆς τῶν Ἑβραίων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν φασιν ἐπὶ βασιλείῳ Πτολεμαίου τοῦ Λάγου ἢ ὡς τινες ἐπὶ τοῦ Φιλαδέλφου ἐπικληθέντος, τὴν μεγίστην φιλοτιμίαν εἰς τοῦτο προσενεγκάμενου (Clem.Al., *Strom.* I 148.1).

“Mas en lo que se refiere a la traducción de la Escritura, tanto de la Ley como la de los Profetas, del hebreo a la lengua griega, se dice que fue realizada bajo el reinado de Ptolomeo Lago o, según otros, del llamado Filadelfo, quien puso un grandísimo empeño en ello” (Merino 1996).

Tan amplia coincidencia en la tradición habla de la aceptación y valor que se le atribuyó a la traducción griega. Algo de ello relata la *carta de Aristeas*, la cual

desconocido. De ahí que, si este es el caso, no hay un Aristeas (o Aristaios) al cual referir un Pseudo-Aristeas (o Aristaios).

⁴⁵ De aquí en adelante se empleará la abreviatura LXX para referirse a la traducción de los Setenta o *Septuaginta*.

manifiesta la acogida de la traducción entre los sacerdotes traductores, los ancianos y el pueblo (πολίτευμα) que escucharon por vez primera la traducción:

καθὼς δὲ ἀνεγνώσθη τὰ τεύχη, στάντες οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἐρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος οἱ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους εἶπον Ἐπεὶ καλῶς καὶ ὁσίως διηρμήνευται καὶ κατὰ πᾶν ἠκριβωμένως, καλῶς ἔχον ἐστίν, ἵνα διαμείνη ταῦθ' οὕτως ἔχοντα, καὶ μὴ γένηται μηδεμία διασκευή (Aristeas, *Ep.* 310).

“En cuanto se leyeron los rollos, se pusieron en pie los sacerdotes, los ancianos de la delegación de traductores, los representantes de la comunidad y los jefes de la población, y dijeron: ‘Puesto que la traducción es correcta, de una precisión y piedad extraordinarias, justo es que permanezca tal como está y que no se produzca ninguna desviación’” (Fernández Marcos 1983, p.61).

La epístola añade un comentario final sobre esta situación: πάντων δ' ἐπιφωνησάντων τοῖς εἰρημένοις (Aristeas, *Ep.* 311) “Todos estuvieron de acuerdo sobre estas palabras”. La recepción del texto griego de las escrituras judías en Alejandría fue tan memorable que existió una fiesta en la época de Filón para conmemorar el aniversario de la traducción (Ph., *VM* II 41).⁴⁶

La aceptación de los LXX en Alejandría va mucho más allá de la mera celebración del evento de la traducción cada año. La estima favorable hacia las Escrituras judías en griego llega al extremo de ser considerada, primeramente por los judíos helenizados y luego por los cristianos, como inspirada por Dios. El judío Filón comenta, καθάπερ ἐνθοθσιῶντες προεφήτεθον οὐκ ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβολέος (Ph., *VM* II 37) “fueron realizando la traducción, cual inspirados por Dios, no unos de una manera y otros de otra, sino todos con las mismas palabras y frases, como si a cada uno se las dictara un oculto e invisible apuntador” (Triviño 1976). Un siglo más tarde, el

⁴⁶ “Tal es la razón por la que hasta la actualidad todos los años tiene lugar una celebración y una general reunión en la isla de Faro, rumbo a la cual atraviesan el mar no sólo judíos sino también muchísimos otros para honrar el lugar donde por primera vez se encendió la claridad de esta traducción, y para dar gracias a Dios por este viejo y siempre renovado beneficio” (Ph., *VM*. II 41, Triviño 1976).

cristiano Clemente Alejandrino hará un comentario similar sobre el tema: οὐ δὴ ξένον ἐπιπνοία θεοῦ τοῦ τὴν προφητείαν δεδωκότος καὶ τὴν ἑρμηνείαν οἴονεῖ Ἑλληνικὴν προφητείαν ἐνεργεῖσθαι (Clem.Al., *Strom.* I 149.3) “Ciertamente no era algo extraordinario que por inspiración de Dios, que era quien había dado la profecía, suscitara también la traducción como una [especie de] profecía griega” (Merino 1996). Esta afirmación refleja la actitud en los círculos cristianos, hacia finales del siglo II d.C., de admitir la plena inspiración divina de la versión de los LXX.

A pesar de la gran simpatía de los antiguos hacia la historia tradicional sobre el origen de los LXX, los elementos legendarios y hasta ficticios de la epístola han llevado a los estudiosos a buscar y proponer otras posibles razones y circunstancias de la traducción. Cuando se habla de la versión de los LXX hay que tener en cuenta que puede hacerse desde dos perspectivas. En un sentido estricto se refiere únicamente a la traducción del Pentateuco, y en un sentido amplio alude, más tarde, a la totalidad de los libros que hoy se denomina AT. Piñero (2000) y Fernández Marcos (2008) enumeran las teorías propuestas que permiten explicar el origen de los LXX en un sentido estricto.⁴⁷ Los estudiosos del tema, al no proporcionarle credibilidad al escrito de Aristeas, han propuesto las siguientes teorías: a) necesidades litúrgicas de la comunidad de Alejandría (Thackeray), b) conveniencias y exigencias culturales, (Brock, Perrot), c) afanes de proselitismo, d) los LXX como Targum griego (Khale) y, por último, e) razones de orden jurídico (Rost) o relacionadas con la políteuma alejandrina (Barthélemy)⁴⁸ (Piñero 2007, p. 167; Fernández Marcos 2000).

⁴⁷ “En el ámbito anglosajón suele distinguirse entre Septuaginta, nombre genérico para la colección de la Biblia griega, y Old Greek (*Ur-Septuaginta*) o antigua Septuaginta, reservado para la forma más antigua que se puede restaurar mediante las técnicas de la crítica textual” (Fernández Marcos 2008, p. 19).

⁴⁸ Piñero 2007, p. 167; Fernández Marcos 2000, pp. 53-65; Fernández Marcos 2008, pp. 38-44.

De entre todas las razones expuestas, la que aparentemente tiene mejores posibilidades es la cuarta. Sin embargo, cada vez más, según Piñero, se da la tendencia a aceptar a grandes rasgos lo transmitido por la *carta de Aristeas*, siempre y cuando sea despojado de los elementos difíciles de sostener. La causa fundamental de tal decisión se basa en la prohibición de las autoridades de Jerusalén, durante los tiempos a los que se remonta la epístola, de traducir textos bíblicos al arameo (Piñero 2007, pp. 168-169). Por lo cual, es muy poco probable que se haya podido autorizar una traducción al griego, un idioma totalmente diferente de la familia semita, de manera que la iniciativa, concluye Fernández Marcos (2008) tuvo que haber venido del entorno de la corte ptolemaea.⁴⁹

2.3.4. Características generales de la traducción de los LXX

La traducción de los LXX es la evidencia contundente de la apertura de la comunidad judía de Alejandría hacia el ambiente cultural circundante. Así como el helenismo permitió la redefinición del concepto de Dios, la versión de los LXX intensificó el diálogo con la multiculturalidad de la ciudad. No solo se terminó de helenizar el concepto de Dios, sino que las propias escrituras hebreas también fueron helenizadas (Hegermann 1973, p. 330), pues la traducción adoptó el griego correspondiente a la *koiné* alejandrina,⁵⁰ aunque con gran influencia semítica. El resultado de esta helenización, producto de la versión de los LXX, fue el empleo de un léxico más griego para hablar de Dios y del ser humano.

⁴⁹ “En suma, la mayoría de los datos con que contamos –indicadores externos y noticias sobre la traducción o factores internos como la lengua de los distintos libros-, confluyen en subrayar el medio académico de los traductores, un medio en estrecha conexión con el clima intelectual creado en la corte de los Ptolomeos en torno a la Biblioteca de Alejandría” (Fernández Marcos 2008, p. 43).

⁵⁰ “The language of the Pentateuch belongs to the first half of the 3rd century BCE in Alexandria, as the studies by A. Deissmann have shown. Furthermore, there are the witnesses of *Pap Rylands* 458 (with fragments of Deuteronomy 23-28) which comes from the 2nd century BCE, and of *Pap Fouad* 266 (Dt 31.36 – 32.7) from the 1st century BCE” (Fernández Marcos 2000, p. 40).

A las ideas filosóficas del helenismo acerca de Dios le siguió el uso de un vocabulario acorde a la nueva mentalidad. Todos los nombres hebreos para referirse a la divinidad, tales como *Adónai*, *El*, *Elohim*, *El-Saday*, *Elyón*, *Sebaoth*, *Yahvé*, fueron sustituidos prácticamente por dos, *Κύριος* y *Θεός*. De igual forma, aunque no aparece en el Pentateuco, la expresión ‘Yahvé Sebaoth’, es traducida por el término mediante el cual se describía a Zeus, *παντοκράτωρ*. Una similar helenización se presenta cuando se traduce en Ex 3.14 el hebreo *אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֲהְיֶה* por una de cuño más filosófico *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*. También se modifica la imagen misma de la deidad al desaparecer los antropomorfismos de Dios, típicos del ambiente hebreo.⁵¹ La pretensión de todos estos cambios tiene la función esencial de hacer compatible la noción de la divinidad griega de los filósofos con la imagen hebrea de Dios.

Algo similar a lo que ocurría con la noción de la divinidad sucedió con la concepción de la antropología. La traducción de los LXX presupone una aproximación al ser humano desde los referentes helénicos en lugar del trasfondo semita subyacente en los escritos sagrados del judaísmo. Cuando el texto hebreo habla de ‘entrañas’ o ‘corazón’ (*לב*) dentro de un contexto para referirse a la acción de pensar, la traducción griega emplea la palabra *διάνοια*, la cual alude a una dimensión principalmente abstracta e intelectual. Acontece de manera similar con el concepto de ‘alma’ (*נפש*) con un significado muy amplio, que incluso puede significar ‘cadáver’. La versión de los LXX lo traduce simplemente como *ψυχή*, lo cual ya lleva implícita la idea de una dimensión meramente “espiritual”.

⁵¹ Así, por ejemplo, en el texto hebreo de Dt 32.10 se lee *יִסְבְּנֶהוּ יְבוֹנְנֶהוּ יִצְרְנֶהוּ כְּאִשׁוֹן עֵינָיו* “lo protegió y lo cuidó; lo guardó como a la niña de sus ojos” (NVI), mientras que el texto griego dice *καὶ ἐπαίδευσεν αὐτὸν καὶ διεφύλαξεν αὐτὸν ὡς κόραν ὀφθαλμοῦ* “lo hizo dar vueltas y le reprendió y le cuidó como a la pupila del ojo” (Fernández Marco y Spottorno Diaz-Caro 2008). Otro caso de eliminación del antropomorfismo, entre muchos más, se da en Nm 11.1. La versión hebrea dice que Israel llevó su queja ante los “los oídos de Yahvé”, situación que el texto griego matiza y dice “ante la presencia del Señor” (Piñero 2007, p. 181).

El trabajo de helenizar el pensamiento hebreo a consecuencia de la versión de los LXX abarca también diversas nociones de las esferas religiosa, social⁵² y cultural.⁵³ El impacto de la helenización del vocabulario bíblico fue tan profundo que aun en Palestina se sintió su efecto. No solo se tradujeron probablemente algunos libros de la escritura hebrea en Judea como fue el caso de Rut, Ester, Cantar de Cantares, Lamentaciones, Judit o 1 Macabeos (Piñero 2007, p. 171), sino que llegó también a influir el léxico usado en la *Misná* (Schürer 1985, pp. 84-118).⁵⁴ Son numerosos los préstamos lingüísticos procedentes del ámbito griego que atestiguan el influjo del helenismo aun sobre el judaísmo de Palestina.

2.4. EL CRISTIANISMO

El origen de la cristiandad alejandrina es uno de los enigmas más inquietantes de la historia eclesiástica antigua. El silencio sobre el comienzo, debido a la carencia de fuentes, desconcierta y plantea numerosas hipótesis. Lo cierto es que no hay plena certeza sobre su origen y desarrollo hasta finales del siglo II d. C. Así, todo lo que se pueda decir antes de esta fecha son conjeturas, algunas mejor argumentadas que otras, pero son solo eso, suposiciones.

El rumbo que toman las diferentes propuestas, que abordan de alguna manera la situación inicial del cristianismo en Alejandría, depende en esencia del peso que se le atribuya a dos fuentes históricas del siglo IV d. C. Por un lado, está la obra *Historia ecclesistica* (HE) de Eusebio de Cesarea, como el principal medio de

⁵² Términos como πόλις, 'ciudad'; δῆμος, 'pueblo o demarcación'; ἐκκλησία, 'asamblea' y φυλή, 'tribu', tienen en griego unas connotaciones radicalmente distintas a las del mundo hebreo (Piñero 2007, p. 178).

⁵³ El amplio matiz de מִשְׁנָה es reducido a ἀλήθεια, la idea de מִשְׁנָה adquiere la connotación de δικαιοσύνη; pero también sucede lo contrario, el clásico לְוַשׁ, se transforma en el mítico ἄδης. Así las palabras son reducidas en su alcance semántico; o bien, son amplificadas en su significado

⁵⁴ Schürer 1985, pp. 84-118, expone un listado de términos, clasificado por áreas, que dan cuenta de la incorporación de palabras procedentes del mundo griego en la Misná y en la vida cotidiana de Judea.

información del origen de la iglesia alejandrina. Por el otro, se ubica la *Historia Augusta*, con la ya referida carta de Adriano al cónsul Serviano de Egipto.⁵⁵

2.4.1. El origen marcado de la comunidad eclesiástica de Alejandría

La perspectiva presentada por Eusebio se ha constituido en la versión tradicional. Según los datos proporcionados por el historiador cristiano, el iniciador de la iglesia en Alejandría fue Marcos el evangelista. El relato transmitido por la *HE* (II 16.1) así lo corrobora.⁵⁶ De acuerdo a la misma fuente, le sucede en el cargo un tal Aniano (Eus., *HE* II 24).⁵⁷ El historiador Eusebio traza una línea de continuidad en la dirección de la Iglesia alejandrina que va desde este sucesor hasta Demetrio, en el año 186. En este lapso de tiempo comprendido entre Aniano y Demetrio, se registran nueve personajes que presidieron la sede de “Marcos”, a quienes sólo se les conoce por el nombre: Abilio, Cerdón, Primo, Justo, Eumenes, Marcos, Celadión, Agripino y Juliano (Fernández Sangrador 1994).

Los datos transmitidos por la obra de Eusebio de Cesarea no dejan de generar controversia. Se reconoce la posible antigüedad de la información, pues de los textos del historiador constantiniano que han llegado hasta el presente, se ha determinado que muy posiblemente la *Crónica* escrita hacia finales del siglo III, sea la fuente previa para realizar la *Historia Eclesiástica* redactada hacia comienzos del siglo cuarto. Mientras que la *Crónica*, según se cree, pudo emplear a su vez, como

⁵⁵ *Supra*, p. 17

⁵⁶ Τοῦτον δὲ Μάρκον πρῶτον φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στείλαμενον, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρῦσαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπὶ αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι, (Eus., *HE* II 16.1), “Este Marcos deicen que fue el primero en ser enviado a Egipto y que allí predicó el Evangelio que él había puesto por escrito y fundó iglesias, comenzando pos la misma Alejandría” (Velasco-Delgado 2008).

⁵⁷ Νέρωνος δὲ ὄγδοον ἄγοντος τῆς βασιλείας ἔτος, πρῶτος μετὰ Μάρκον τὸνεὐαγγελιστὴν τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παροικίας Ἀννιανὸς τὴν λειτουργίαν διαδέχεται (Eus., *HE* II 24), “Corriendo el año octavo del imperio de Nerón, el primero que después de Marcos el Evangelista recibió en sucesión el gobierno de la iglesia de Alejandría fue Aniano” (Velasco-Delgado 2008).

base de los datos las *Cronografías* de Juliano el Africano, un historiador de principios del siglo II (Fernández Sangrador 1994, p. 43).

Las objeciones acerca de la información de Eusebio no se resuelven con colocar las fuentes utilizadas hacia comienzos del siglo III. El problema más serio, respecto a considerar a Marcos como el fundador de la comunidad cristiana alejandrina, radica en el total silencio sobre el tema en los escritos de Clemente, Orígenes y Demetrio. La dificultad se agudiza aún más, si se aceptan las premisas que pudieran datar la dependencia por parte de Eusebio de fuentes procedentes de inicios del segundo siglo, cómo es posible que por lo menos el obispo Demetrio no se refiera a ella.

Además de lo dicho, también llama la atención y despierta suspicacias el intento de vincular a Marcos con Pedro y éste último con Roma por parte de Eusebio. Hay una evidente primacía ya de Roma sobre el Cristianismo que no existió en el primer siglo. Al igual que la historia del libro de Hechos de los Apóstoles, donde no se reconoce la existencia de iglesias fuera del ámbito de Jerusalén (Vidal 2007, p. 38),⁵⁸ lo mismo sucede con la historia que plantea Eusebio en torno a Roma. El cristianismo de Alejandría está vinculado a Roma a través de la figura de Marcos, discípulo de Pedro. El extremo de esta visión histórica-teológica de Eusebio, sobre

⁵⁸ Así por ejemplo, en el libro de Hechos se da por sentado el conocimiento y sobre todo la presencia de Pablo en Jerusalén, al cual se le hace discípulo de Gamaliel; mientras que el propio Pablo dice en una de sus epístolas que en las iglesias de Judea no le conocían personalmente, “ἡμην δὲ ἀγνοοῦμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ” (Gal 1.22). En esa misma epístola, Pablo insiste una y otra vez que al inicio de su cristianismo no tuvo contacto con ninguna de las figuras apostólicas de Jerusalén, sino que él permaneció en Arabia y regresó de vuelta a Damasco. Estos datos personales de Pablo, no encajan con la teología redaccional (*Redaktionsgeschichte*) de Lucas, quien por su parte quiere presentar a la comunidad de Jerusalén como la primera y única Iglesia. De lo anterior se sigue que no puede haber “cristianismo” fuera de Jerusalén, por eso la insistencia de sujetar a Pablo con los creyentes de la ciudad Santa y con el esquema teológico presentado por *Hechos*; primero Jerusalén, después Judea y Samaria, por último los confines de la tierra.

la centralidad de Roma, se da cuando la propia persona de Filón es relacionada con el líder de los apóstoles (Eus., *HE* II 17.1). Todo parece indicar que la fundación de la iglesia alejandrina bajo la conducción de Marcos, más que un hecho histórico, representa una imagen simbólica de subordinación de la iglesia herética alejandrina, similar a lo que sucedió con la comunidad juánica en el NT (Jn 21.15-24). Ambos grupos religiosos fueron subordinados a la autoridad eclesiástica romana.

La tentación de emparentar el origen de la iglesia de Alejandría con la autoridad de Roma ha marcado, aun en la actualidad, la interpretación respecto al origen del cristianismo alejandrino. A pesar de que cada vez más queda de manifiesto el carácter heterodoxo de la cristiandad de los primeros siglos en Egipto, se intenta proponer soluciones que permitan conciliar, por una parte la tradición marcana y, por la otra, la facción disidente. La perspectiva que mejor expresa la armonización de los datos, es la teoría del “códice de Marcos”.⁵⁹

El problema de esta conjetura conciliadora es precisamente el prejuicio ideológico prorromano. Además de esta fijación por la romanización de la iglesia, la hipótesis armonizadora oculta la realidad heterogénea del cristianismo primitivo. Trata de hacer de la historia eclesiástica un espacio donde la línea de la ortodoxia fue desde el inicio establecida y reconocida ampliamente por todas las comunidades y grupos de cristianos. No obstante, el enfoque integrador termina

⁵⁹ Esta hipótesis acepta la desviación y sincretismo del cristianismo originario alejandrino, pero se habla de una refundación bajo la supervisión de Roma. El reinicio de la iglesia se efectuó a través de la instauración del evangelio de Marcos, razón por la cual se le dio a este personaje el mérito de ser el fundador. A esta postura se suman C. H. Roberts (1977), L. W. Barnard y recientemente con una argumentación más elaborada Fernández Sangrador (1994). Este último critica fuertemente a aquéllos que desconocen implícitamente el testimonio de Eusebio y comenta que: “dejan traslucir, sin disimulo, los presupuestos ideológicos de sus autores. Éstos son tan manifiestos que hacen que el lector se mantenga siempre alerta frente a sus afirmaciones, se aprecia, sobre todo un sentimiento antirromano” (Fernández Sangrador 1994, p. 86).

aceptando, de manera implícita, que la iglesia en Alejandría durante los primeros tiempos estuvo fuera de los cauces de la ortodoxia.

2.4.2. *El inicio judeohelenista de la Iglesia en Alejandría*

Descartada la historia tradicional sobre el origen de la iglesia alejandrina, se abre la posibilidad de considerar otras alternativas. Son varias las opciones al respecto, las cuales ocasionalmente convergen en algunos puntos. Por una parte, está la propuesta de un supuesto origen judío sobre la base de la presencia de la gran diáspora alejandrina. Este camino lo siguen básicamente, Pearson (1986) y más recientemente Fiska Haag (2006a). Otra parte de la vía está trazada por la idea de asumir con plena seriedad el carácter heterodoxo como la causa principal de la ausencia de datos fehacientes respecto a su origen. Es aquí cuando cobra realce la carta de Adriano transmitida por la *Historia Augusta* (*Firmus, Saturninus, Proculus and Bonosus* 8.2-4) sobre la situación heterodoxa del cristianismo en Alejandría. Esta manera de enfocar el tema fue inaugurada por Harnack, continuada por Scott-Moncrieff, Baur (1971) y posteriormente defendida por Simonetti y Köster (1988) y Ashwin-Siejkowski (2008, p. 35). Una tercera ruta la siguen aquellos, como Griggs (2000), que se oponen al trabajo de Bauer y recurren a la evidencia papirológica para hablar de un origen sincrético y cuya redefinición hacia la ortodoxia ocurrió bajo el episcopado de Demetrio alrededor del 189 d. C.

La idea central esencial de estas propuestas consiste en descartar el origen tradicional atribuido a Marcos como el fundador de la Iglesia de Alejandría. El libro de Hechos parece apoyar tal idea. De acuerdo con el relato bíblico se puede presuponer que el origen de la cristiandad alejandrina tuvo un inicio al margen Marcos:

Ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν. γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης

συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουον εἰς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν. ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες, Οὐχ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ἧ ἐγεννήθημεν; Πάρθοι καὶ Μηδοὶ καὶ Ἑλαμίται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι, Κρηῖτες καὶ Ἄραβες, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (Hch 2.5-11).

“Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones piadosos, de todas las naciones bajo el cielo. Y hecho este estruendo, se juntó la multitud; y estaban confusos porque cada uno le oía hablar en su propia lengua. Y estaban atónitos y maravillados, diciendo: Mirad, ¿no son galileos, todos estos que hablan? ¿Cómo, pues, les oímos hablar cada uno en nuestra propia lengua en la que hemos nacido? Partos, medos, elamitas y los que habitamos en Mesopotamia, en Judea, en Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia y Panfilia, en Egipto en las regiones de África más allá de Cirene (en las regiones de Libia cercanas a Cirene), y romanos aquí residentes, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios” (NVI).

El texto de Hechos revela dos situaciones interesantes que pueden poseer un fondo de verosimilitud para hablar del cristianismo en Alejandría. En principio, el pasaje es claro en precisar que durante la fiesta del Pentecostés en Jerusalén había gente judía procedente ἀπὸ παντὸς ἔθνους ‘de todas las naciones’ bajo el cielo, lo cual es totalmente factible y digno de crédito. Este dato se corresponde ampliamente, con la información suministrada tanto por Filón como por Josefo. Segunda, la referencia explícita a Egipto. Esta mención a la tierra de los faraones también debe ser tomada en cuenta con toda seriedad, pues bien podría ser una referencia implícita a Alejandría. Es comprensible que el texto no especifique concretamente la ciudad, porque no está enumerando metrópolis, sino regiones.

Poco se sabe del destino de todos esos judíos procedentes de la diáspora después del evento del Pentecostés cristiano. No obstante, por el relato bíblico pueden llegar a inferirse algunas cosas. El pasaje en Hechos establece una clara

distinción entre los galileos y los que los escuchan hablar. Se dice de los segundos “les oímos hablar cada uno en nuestra lengua en la que hemos nacido (ἐγεννήθημεν)”, es decir, hay en medio de Jerusalén una presencia de gente bilingüe, cuya lengua materna no es el arameo. Son judíos extranjeros o gentiles convertidos al judaísmo, tal como lo fue “Nicolas, prosélito de Antioquia” (Hch 6.9) o Bernabé (Hch 4.36). Es probable, que un grupo de estos judíos helenizados de la diáspora, una vez habiendo participado de los eventos del Pentecostés, se hayan sumado al nuevo movimiento incipiente (Hch 2.41; cf. Hch 2.9-11).

La posibilidad de que entre los conversos iniciales haya habido gente de Egipto es real. El segundo capítulo de Hechos parece sugerir que desde el principio la comunidad de Jerusalén tuvo en su propio seno una fuerte representación de creyentes procedentes de la diáspora. Esta realidad se fortalece en el capítulo 6 de Hechos donde se narra un conflicto entre personas de habla aramea y griega. Estos últimos tienen una función paradigmática en el libro de Hechos, pues es a partir de ellos que el cristianismo se expande.

Tras la muerte de Esteban toda la comunidad helenizada fue dispersada, excepto los apóstoles que permanecieron en Jerusalén (Hch 8.1). La narración bíblica da cuenta de los lugares a los cuales acudieron los dispersos y dice explícitamente que entre tanto iban “evangelizando” (Hch 8.1-4). No se menciona Egipto, ni mucho menos Alejandría como sitios a donde huyeron los perseguidos, pero eso es comprensible. Dentro del esquema teológico lucano, el verso de Hch 1.8, resulta programático para toda la obra. Lucas nada más se concentra en aquellos aspectos que son afines a su estructura teológica. De tal suerte, el propósito redaccional (*Redaktionsgeschichte*) tiene que ver únicamente con la expansión del cristianismo ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς, ‘hasta lo último de la tierra’. La meta final de la expansión la constituye Roma. Así lo establece la secuencia de Hechos. Por consiguiente, el libro bíblico nada más registra los acontecimientos

esenciales para alcanzar la capital del Imperio, de ahí que todo desarrollo cristiano fuera de esta ruta no reciba la atención del escritor Lucas.

En el recorrido geográfico hacia Roma, el origen de la iglesia en Samaria (Hch 8), puede resultar paradigmático para comprender la llegada del cristianismo a otras regiones, entre ellas a Egipto. Hay varias situaciones que puntualizar. La obra de expansión no surgió del grupo arameo de Jerusalén, sino del ala helenista de la congregación. Al principio, el movimiento se estructuró al margen de Jerusalén. La figura de Simón el mago, por lo demás legendaria y arquetípica de la herejía, es señal del carácter sincrético de la religiosidad donde el cristianismo se insertaba. El caso de Samaria bien pudo ser la historia de la expansión del cristianismo en muchos otros sitios de la geografía romana. Un ejemplo más dentro del libro de Hechos puede ser lo ocurrido en Éfeso donde, de acuerdo con Hch 19.1-4, Pablo se encontró con un grupo de discípulos fuera de la doctrina “oficial” de Jerusalén. Estos desarrollos del cristianismo fueron preservados por la obra lucana, porque encajaban en su estructura teológica. De no haber sido así, seguramente el origen de la iglesia en esos lugares hubiera aparecido tan oscuro como lo es ahora la historia del cristianismo en Alejandría.

La figura de Apolos en el libro de Hechos, un judío procedente de Alejandría, es muestra de la posible presencia cristiana y su orientación heterodoxa en la ciudad. Lucas dice acerca de éste que δυνατός ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς (Hch 18.24), “era poderoso en las escrituras”, pero que ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου (Hch 18.25), “solo conocía el bautismo de Juan”. El códice *Beza* añade la siguiente variante al relato bíblico: κατηχμένος ἐν τῇ πατρίδι, “habiendo sido instruido en su propia patria”. Así, en un sentido, la instrucción recibida por Apolos había sido insuficiente, pues mantenía, de acuerdo con el texto, una visión incompleta; en otro, si se acepta la variante, su enseñanza la había recibido en la misma Alejandría. De ser plausible la última lectura, dos cosas serían factibles

afirmar: durante la era apostólica existía ya en Egipto un grupo de creyentes y la esencia del cristianismo en la ciudad egipcia mostraba un perfil distinto al de Jerusalén, es decir, tenía un fuerte sentido sincrético y heterodoxo.

2.4.3. *El carácter sincrético y heterodoxo de la comunidad eclesiástica inicial de Alejandría*

El carácter sincrético del cristianismo en Egipto ha sido analizado y discutido desde la evidencia hallada en ciertos papiros encontrados en las arenas egipcias. Los datos que arrojan esas fuentes pueden ser interpretados, tanto para favorecer el perfil sincrético, como la conexionalidad de la iglesia alejandrina con el cristianismo “ortodoxo”. Quienes sostienen esta última perspectiva basan su opinión en catorce fragmentos en particular, diez bíblicos y cuatro extrabíblicos. Entre los primeros están seis del AT⁶⁰ y cuatro correspondientes al NT.⁶¹ Mientras que en los del segundo tipo figuran: un fragmento de un evangelio desconocido (comúnmente llamado *Egerton*), el *Pastor de Hermas*, el *Evangelio de Tomás* y un fragmento de *Adversus haereses* de Ireneo.

El argumento central de aquellos que rechazan el origen heterodoxo de la iglesia de Alejandría, se fundamenta en la manera de interpretar el sentido de estos documentos fragmentarios. Dos son los elementos principales que destacan. Primero, de los catorce textos, solamente el *Evangelio de Tomás* es el único que posee un matiz claramente gnóstico, los demás son documentos que pudieran ser reconocidos como parte de la tradición eclesiástica. Segundo, se le atribuye gran peso al texto de Ireneo y se interpreta como una evidencia que muestra, por un

⁶⁰ Tanto Pearson (1986) como Fiska (2006a), citando a Roberts (1979), hablan de siete documentos del AT y tres del NT. Sin embargo, Roberts (1979) en realidad solo habla de seis documentos del AT: P. Bodén 4.56; P. Yale 1.1; P. Chester Beatty VI; P. Ant 1.7; P. Lips 170 y el P. Bodl. MS. Gr.Bibl. g.5. En tanto que del NT habla de cuatro fragmentos: P. Ryl. Iii. 457; P. Ryl. i. 5; P. Oxy. xxxiv. 2683. y, por último, lo que él considera un código compuesto por los documentos clasificados como P. Barc. Inv. 1; P. Magdalen College, Oxford Gr. 18 y el Paris Bibl. Nat. Suppl. Gr. 1120 (p. 13).

⁶¹ Estos son los evangelios de Juan, Mateo, Lucas y la carta de Tito.

lado, el intento de conectar la iglesia alejandrina con la Gran Iglesia y, por el otro, el deseo de erradicar la herejía gnóstica en esa región.

No obstante, la evidencia puede verse de otra manera. De los documentos hallados, clasificados como bíblicos, los seis correspondientes al AT no pueden atestiguar su origen plenamente cristiano, a excepción del *P. Chester Beatty VI*, pues hay que recordar que la comunidad judía también leía los escritos veterotestamentarios en griego.⁶² Por consiguiente, no hay plena certeza de la procedencia “cristiana” de todos los fragmentos de los LXX. Así que la supuesta lista de diez fragmentos bíblicos⁶³ queda en realidad reducida únicamente a cinco: el *P. Chester Beatty VI*, Evangelio de Juan (*P. Ryl. iii. 457*), Evangelio de Mateo (*P. Oxy. xxxiv. 2683*), el supuesto códice que aglutina a los tres fragmentos (*P. Barc. Inv. 1; P. Magdalen College, Oxford Gr. 18* y el *Paris Bibl. Nat. Suppl. Gr. 1120*) y la *carta de Tito* (*P. Ryl. i. 5*).

Gran parte de la argumentación que sostiene el vínculo de la iglesia alejandrina con el cristianismo “oficial”, a través de estos papiros fragmentarios, se basa en la antigüedad estimada hacia el año 125 a. C. de un trozo de papiro que contiene el Evangelio de Juan. La cercanía del fragmento Rylands (*P. Ryl. Iii 457 = p⁵²*) con el autógrafo, según se cree redactado el original en Éfeso, ha llevado a algunos a ver en este hecho una prueba fehaciente a favor de la presencia en Egipto de un cristianismo cercano a la tradición apostólica.

A pesar del valor que suele atribuirse a este fragmento del evangelio joánico como evidencia de una alineación de la cristiandad egipcia al protocaticismo, en realidad demuestra lo contrario. Lejos de ser la presencia del papiro *p⁵²* un signo de

⁶² Incluso el propio Roberts (1977) descarta un texto del AT, el *P. Oxy. IV. 656*, datado en los siglos II o III d. C. por considerarlo más cercano al ambiente judío (p. 12).

⁶³ Cuando se habla de textos “bíblicos” judíos del AT, hay que hacerlo con precaución, porque tal y como lo reconoce Roberts (1977) es un anacronismo que “might have surprised a reader of the second century” (p. 12).

ortodoxia, refleja el carácter heterodoxo de la fe cristiana en esa región. Más bien, el Evangelio de Juan cayó en manos de los disidentes y funcionó como un catalizador para el desarrollo del pensamiento gnóstico cristiano (Brown 1991, p. 140). De tal suerte, como afirma el mismo autor, existe antes una amplia aceptación del evangelio en los círculos del cristianismo heterodoxos que en los ortodoxos.⁶⁴

La presencia temprana del evangelio joánico en Egipto no hace más que apuntar hacia el perfil sincrético del cristianismo de Alejandría durante el inicio del siglo II d. C. No es casual que mientras había una cierta repugnancia entre los grupos ortodoxos por citar el Evangelio de Juan como escritura, porque los heterodoxos lo habían hecho suyo, aparezca en Egipto junto a otros documentos de aparente procedencia cristiana.⁶⁵

Desde la perspectiva de la heterodoxia el caso de los cuatro extrabíblicos cobra mayor importancia. Dos de ellos reflejan el uso de documentos distintos al grueso de la cristiandad naciente: el *Evangelio Egerton* y el de *Tomas*. Si a estos dos se les suma el de Juan, se tiene entonces una visión cristiana con un acento predominantemente orientado, durante el siglo II d.C., hacia la heterodoxia, lo cual coincide, por un lado, con el documento de la *Historia Augusta* y, por el otro, con personajes gnósticos en Alejandría como Basíledes y Valentín (Ashwin-Siejkowski 2008, pp. 112-114).

⁶⁴ “es difícil probar una utilización clara del cuarto evangelio en los escritos primitivos de la iglesia considerados como ortodoxos. No existe ninguna cita explícita de Juan en Ignacio de Antioquía. Más curiosa es la ausencia de alguna cita en la carta de Policarpo de Esmirna a los filipenses (alrededor del 115-135 d. C.); porque Policarpo dice Eusebio que oyó a Juan” (Brown 1991, p. 141).

⁶⁵ Como bien apunta Brown (1991), “el uso ortodoxo más antiguo del cuarto evangelio que no cabe discutir se encuentra en Teófilo de Antioquía en su *Apología a Autólico* (hacia el 180 d. C)” (p. 142), prácticamente contemporáneo de Clemente de Alejandría, cuando supuestamente la iglesia de aquel sitio se vuelve hacia la ortodoxia.

Por último, la existencia del fragmento⁶⁶ de Ireneo hallado entre los documentos, no es evidencia suficiente de un aparente regreso hacia la ortodoxia por parte de los cristianos alejandrinos durante el siglo II. Una prueba de lo anterior es el pensamiento del propio Clemente. De acuerdo con Osborn (2005), el alejandrino muestra una tendencia ambigua al hacer uso de fuentes gnósticas, pues en ocasiones las considera como si fueran textos dignos de crédito.⁶⁷ Entre estos textos está *Strom.* III 59. 2-3:

“También es continencia el menosprecio del dinero, desdeñar delicadezas, posesiones, apariencias, frenar la lengua, dominar con la razón los pensamientos malos. En otro tiempo sucedió también que algunos ángeles, incontinentes, presos de los malos deseos, se precipitaron desde el cielo a este mundo. Valentín, en la *Carta a Agatópodo* dice: *Jesús sobrellevaba todo, era dueño de sí mismo y actuaba de manera divina; comía y bebía de modo que no evacuaba los alimentos. Tanta era la fuerza de su continencia, que incluso el alimento en Él no se corrompía, pues Él no estaba sometido a la corrupción*” (Merino 1998).

Igual actitud “acrítica” hacia las palabras de los gnósticos Valentín, Basílides e Isidoro se encuentra en *Strom.* VI 52.3-54.4. Aquí también pareciera que Clemente no tiene problema alguno en retomar las palabras de estos cristianos heterodoxos para argumentar su propia postura:

También Valentín, el corifeo de quienes recomiendan vivir en comunidad, dice textualmente en la homilía *Sobre los amigos*: *Mucho de lo que se ha escrito en los libros públicos se encuentra escrito en la Iglesia de Dios; porque las cosas comunes son las palabras que derivan del corazón, la ley escrita en el corazón. Éste es el pueblo Predilecto, el amado por [por Él] y el que le ama.*

Llama libros públicos tanto a las Escrituras judías como a las de los filósofos, pues ambas comunican la verdad. Isidoro, hijo y también discípulo de Basílides, en el libro primero de las *Exegéticas del profeta*

⁶⁶ Dicho fragmento es el *P. Oxy.* iii. 405, el cual contiene la porción de *Haer.* III 9.52-60, 69-77

⁶⁷ “Indeed, he shows an ambivalence towards Valentinus and Basilides, whose opinions he can cite in support of his own arguments” (Osborn 2005, p. 23).

Parcor escribe textualmente: *Los áticos afirman que a Sócrates le fueron reveladas algunas cosas, porque le acompañaba un ser divino; y Aristóteles dice que todos los hombres tienen alguna relación con los seres divinos, que les acompañan durante el tiempo de su entrada en los cuerpos; tomó esta doctrina profética y la incluyó entre sus libros, sin confesar de dónde había tomado esa idea* (Merino 2005).

Hay una clara ambivalencia del alejandrino hacia el pensamiento de los gnósticos cristianos heterodoxos. En ocasiones parece refutar las ideas gnósticas, pero en otras las cita con cierta simpatía (Merino 2005).⁶⁸ La actitud de Clemente de aparente aceptación de ciertas ideas de autores con dudosa reputación ortodoxa no sólo remite al uso de textos, sino también al léxico típico empleado por los herejes. Así como la Gran Iglesia, de acuerdo con lo expuesto por Brown (1991), deja de utilizar el evangelio joánico debido a la terminología plagada de matices gnósticos, Clemente no hace lo propio; por el contrario, en sus escritos se ve un claro acercamiento al vocabulario de los cismáticos. Esto es evidente, al punto de llegar a definir la legendaria figura mosaica, en términos específicos de la época, pues habla de él como *ὁ γνωστικὸς Μωυσῆς* (“el gnóstico Moisés”, *Strom.* V 74.4).

⁶⁸ Merino dice al respecto refiriéndose hacia al texto de Isidoro aludido anteriormente (*Strom.* VI 52.3-54.4) “Clemente siempre cita a este hereje con cierta simpatía, es decir, como un autor que testimonia a favor de la tradición cristiana” (Merino 2005, p. 149, nota 47).

Capítulo II

OBRA PENSAMIENTO Y EXÉGESIS

1. LA OBRA DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

La obra de Clemente de Alejandría es prolífica. Tanto Eusebio de Cesarea (*HE* VI 13.1-9) como San Jerónimo (*Vir.Ill.* XVIII) registran parte de la producción literaria del alejandrino. Lamentablemente algunos de los documentos mencionados no han llegado hasta el presente. Otra fuente de información es el mismo Clemente, quien en sus escritos menciona una serie de tratados que se han perdido, o bien, que nunca se redactaron.

El recuento del *corpus* de los escritos de Clemente puede ser delimitado a través de tres categorías:¹

- a) Obras existentes: el *Protrepticus* (*Prot.*); el *Paedagogus* (*Paed.*) compuesto de tres libros; los *Stromata* (*Strom.*), tratado de ocho libros; *Quis dives salvetur* (*QDS*); *Excerpta ex Theodoto* (*Ex. Thdot.*); *Eclogae Propheticae* (*Ecl.*).
- b) Obras parcialmente existentes: las *Hypotyposes* originalmente compuesto de ocho libros; ‘Sobre la Pascua’; ‘Exhortación a la perseverancia’ o ‘A los recién bautizados’; ‘Canon eclesiástico’ o ‘Contra los judaizantes’; ‘Sobre la providencia’.

¹ En la exposición se sigue el criterio propuesto por Cosaert 2008, p. 11.

- c) Obras perdidas:² ‘Sobre el matrimonio’ (*Paed.* III 41.3), ‘Sobre la continencia’ (*Paed.* II 52.2; 94.1), ‘Sobre los principios’ (*Strom.* III 13.1; 21.2; V 140.2; *QDS* 26.8), ‘Sobre la resurrección’ (*Paed.* II 104.3), ‘Sobre la profecía’ (*Strom.* IV 2.2; V 88.4), ‘Sobre el alma’ (*Strom.* V 88.4), ‘Sobre el origen del hombre’ (*Strom.* III 95.2), ‘Sobre el diablo’ (*Strom.* IV 85.3), ‘Sobre la oración’ (*Strom.* IV 171.2), ‘Sobre el origen del universo’ (*Strom.* VI 168.4).

La transmisión escrita de las obras catalogadas como existentes tiene únicamente unos cuantos manuscritos de testigos.³ Para el *Protrepticus* y el *Paedagogus*, la principal vía de transmisión es el *Codex Parisinus gr.* 451 (=P) fechado a principios del siglo X. Para el caso de los *Stromata*, los *Excerpta ex Theodoto* y las *Eclogae Propheticae*, la base textual es básicamente un único manuscrito del siglo XI, el denominado *Codex Laurentianus V 3* (=L). Respecto a la homilía, *Quis dives salvetur*, el testigo principal en la conservación de este sermón es el *Codex Scorialensis W III 19* (=S), el cual está datado entre los siglos XI–XII. Por último, el fundamento escriturístico para el texto *Hypotyposes* proviene, en el caso de los fragmentos preservados en griego, de diversas fuentes⁴; en tanto que la porción conservada en latín procede de un solo fragmento latino transmitido específicamente por tres manuscritos.

En cuanto a la fecha, lugar y orden de composición de los escritos de Clemente no hay certeza. Es célebre el pasaje del libro en el *Pedagogo*, donde Clemente habla de una especie de trilogía para exponer el itinerario de sus escritos. En *Paed.* I 1.3-

² Son obras que el propio Clemente menciona en sus escritos.

³ Quasten 1978, p. 334, expone una breve lista de la transmisión textual de la obra del alejandrino. El fundamento textual para las obras de Clemente virtualmente se basa solo en los manuscritos que aquí se mencionan para cada caso. Aunque existen otros manuscritos, éstos son posteriores y en la mayoría de ocasiones son copias de los códices ya referidos. Para más detalles sobre este aspecto ver a Cosaert 2008, pp. 13-14; Marcovich 2002, pp. IX-XI; Merino 1996, 2008.

⁴ La procedencia del texto griego está recopilada a partir de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, de los comentarios de Ecumenio a las distintas cartas paulinas, de algunos escolios de Máximo el Confesor y del *Jardín espiritual* compuesto por Juan Mosco (Merino 2010, p. 53).

2.1 menciona tres momentos en los cuales el λόγος es προτρεπτικός, παιδαγωγός y διδασκαλικός. Éste es el orden tradicional desde el cual la obra de Clemente ha sido interpretada, donde los *Stromata* es el equivalente al διδασκαλικός.⁵ Sin embargo, a partir de Wendland⁶, Heussi⁷ y Harnack⁸ se ha abierto una discusión creciente en torno al orden de las obras de Clemente.⁹

Aunque se ha tratado de mantener la unidad del proyecto clementino, bajo la idea de que en el *Paed.* I 3.3 no se refiere a tres obras sino a tres manifestaciones del λόγος de acuerdo a un esquema soteriológico,¹⁰ lo cierto es que hoy resulta difícil sostener tal continuidad. La razón de ello estriba en que el propio Clemente se refiere en *Strom.* VI 1.3¹¹ a su obra el *Pedagogo* no como a una dimensión salvífica y reveladora del λόγος, sino como un documento escrito, compuesto de tres libros. Por otra parte, si los *Stromata* fuesen la tercera parte de la trilogía, el deliberado carácter desordenado¹² de la obra no es comprensible (Osborn 2005, p. 7). Esta

⁵ Patrick 1914, p. 10. Recientemente, Itter (2009) ha retomado la perspectiva tradicional de ver en la obra una continuidad donde la finalidad es conducir a los conversos en una secuencia soteriológica a la perfección. Itter presenta su teoría de una manera novedosa y sumamente atractiva (Itter 2009, pp. 37-76); sin embargo, hay inconsistencias en su exposición de las cuales él mismo está al tanto, pero no las debate adecuadamente (Itter 2009, pp. 52-53)

⁶ Wendland 1998, pp. 652-658.

⁷ Heussi 1902, pp. 465-512.

⁸ Harnack 1958, pp. 1-23, Cf. Patrick 1914, p. 10.

⁹ Las huellas de la discusión pueden hallarse en los siguientes autores: Fernández Ardanaz 1989, pp. 294-297; Merino 1996, pp. 12-26, Osborn 2005, pp. 5-15; Itter 2009, pp. 15-32, entre otros.

¹⁰ Los que sostienen este orden tradicional básicamente argumentan que la trilogía referida alude a tres grados de instrucción y no a tres obras, por lo que los *Stromata* hacen la labor del διδασκαλικός (Quatember 1946, pp. 29-32; citado en Osborn 2005, p. 6). Para una exposición más detallada de la historia del arte sobre el problema literario e histórico de la obra de Clemente de Alejandría puede revisarse a Fernández Ardanaz 1989, pp. 278-339.

¹¹ φθάσας δὲ ὁ Παιδαγωγὸς ἡμῖν ἐν τρισὶ διαιρούμενος βίβλοις τὴν ἐκ παιδῶν ἀγωγὴν τε καὶ τροφήν παρέστησεν, “Anteriormente nuestro *Pedagogo*, “dividido en tres libros, ha presentado la educación y la alimentación desde la infancia” (Merino 2005).

¹² Así lo especifica claramente Clemente: τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαμένους, διεσπαρμένους δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται (Clem.Al., *Strom.* VI 2.1), “Estos *Stromata* nuestros, como en un prado, son los recuerdos que me vienen espontáneamente a la memoria, sin corregirlos en

intencionalidad manifiesta ha llevado a algunos a ver en los *Stromata* un paso intermedio hacia la redacción final de los tres libros.¹³

Aparte de la aparente estructura poco sistemática de los *Stromata*, hay otras situaciones que complican su inclusión en la trilogía y que, además permiten reconstruir la secuencia tradicional de los escritos de Clemente. La carencia de referencias al *Protréptico* y al *Pedagogo*, en los primeros cuatro libros de los *Stromata*, ha llevado a pensar que los primeros aún no habían sido elaborados. A ello se le suma el hecho de que en dos pasajes del *Pedagogo* (II 94.1; III 41.1), parece referirse al libro tercero de los *Stromata*, por lo cual este último debería de haber sido redactado primero.¹⁴

Respecto a la fecha,¹⁵ el único indicio interno del que se dispone es una cita de *Strom.* I 144.3-5 donde habla de la muerte de Cómodo como un hecho reciente. Se sabe que el emperador murió en el 192, por lo que es factible considerar que el texto pudo haber sido redactado durante el tiempo de Septimio Severo. Este dato le ha permitido a Méhat fijar un posible orden, lugar y fecha de composición de cada uno de los escritos de Clemente: 195 *Protrepticus*, 197 *Paedagogus*, 198 *Stromata* I, 199–201 *Stromata* II–V, y después de su partida de Alejandría, 203 *Stromata* VI-

cuanto al orden ni a la redacción, sino esparcidos deliberadamente sin cuidado alguno” (Merino 2005), Cf. *Strom.* VII 111.3.

¹³ El primero en hablar del carácter desordenado de los *Stromata* como una especie de paréntesis entre el *Pedagogo* y el *Maestro* fue De Faye 1906, pp. 104-113. Más recientemente Quasten 1978, p. 32, defiende esta idea y sostiene que Clemente opta por el género literario de los *Stromata* o “Tapices” más con una miscelánea de temas.

¹⁴ De acuerdo a estas consideraciones el posible orden de los principales escritos existentes de Clemente pudiera ser el siguiente: *Protréptico*, *Stromata* I-IV, *Pedagogo*, *Stromata* V-VII, Cf. Patrick 1914, p. 10; Cosaert 2008, p. 17.

¹⁵ Merino 1996, p. 26 lamenta que el problema de las fechas y orden de los libros no haya sido el objeto directo de investigación de las últimas décadas. De igual manera se pronuncia Cosaert 2008, p. 15. Un ejemplo que Cosaert 2008 refiere de ello es el caso de Van den Hoek 1990, pp. 179-194, quien ignora esta cuestión completamente en su estudio y parece presuponer que todas las obras se escribieron en Alejandría.

VII y *Quis dives salvetur*, 204 *Eclogae Propheticae*, 204–10 *Hypotyposes*.¹⁶ Esta cronología recientemente ha recibido apoyo indirecto en el trabajo de Runia (1993, pp. 144-145) a través de sus investigaciones sobre Filón de Alejandría. La postura de Méhat se ha visto fortalecida por la investigación de Van den Hoek (1988). Esta última autora detecta la mayor cantidad de citas de Filón en los primeros libros de los *Stromata* (I, II y IV), mientras que solamente pueden ubicarse tres registros de Filón en los últimos *Stromata* (VI, VII). Este dato es para Runia una evidencia contundente que los libros VI y VII de los *Stromata* se escribieron después de la partida de Alejandría. Ello pudiera deberse a que ya no contaba con acceso a las fuentes filónicas porque no tenía a su disposición las bibliotecas alejandrinas. El uso de la obra de Filón incluso aparece ya prefigurado, como ha demostrado Van Widen (1978) y más recientemente Dinan (2010), en el *Protréptico*, por lo cual es de esperar que la dependencia de los textos del filósofo judío se hubiese seguido acrecentando hasta el final y no que disminuyera.

2. PENSAMIENTO FILOSÓFICO-RELIGIOSO

2.1. MUNDO CLÁSICO

Dentro del ambiente grecorromano la promoción de la literatura clásica fue un factor esencial para la cohesión cultural de todo el imperio. La *ἐγκύκλιος παιδεία*¹⁷ (“cultura general”, Marrou 1985, p. 234; cultura “enciclopédica”, Merino 2008a, p. 814) proporcionó el elemento fundamental para lograr tal integración en la ecumene. Este patrimonio cultural común, que recibía todo joven de manera previa

¹⁶ Méhat 1966, p. 54, citado en Heine 2008, p. 118

¹⁷ De acuerdo con Llamas Martínez 2001, p. 160, este concepto fue muy común entre los autores de los siglos I y II d. C. Esta expresión aparece en Vitrubio, Plinio el Viejo, Quintiliano, Plutarco, Luciano; entre los escritores cristianos, aparte de Clemente, también lo utilizan Orígenes y Gregorio Nacianceno. También aparece en Filón de Alejandría, en *Congr.* 79, muy probablemente Clemente lo retoma del judío alejandrino.

a los estudios superiores, estaba constituido por un acervo¹⁸ de obras, fábulas, temas, mitos y autores básicos (Sandnes 2009, pp. 16-39). Dicho repertorio clásico siguió siendo parte de los saberes elementales hasta bien entrada la Antigüedad Tardía (Gibson 2008, pp. xx-xxi).

El clima cultural de Alejandría también participó, desde sus inicios, del proceso de asimilación de la literatura clásica o παιδεία griega. El conocimiento de autores clásicos, como Homero, Eurípides y Menandro, había sido importante, desde la época del helenismo, para la formación cultural de la juventud egipcia (Martín Hernández 1999, pp. 37-48). Por consiguiente, la incorporación efectuada por Clemente de textos y autores clásicos, procedentes de la ἐγκύκλιος παιδεία,¹⁹ constituía un punto de encuentro entre su aprecio por los autores antiguos y el público de Alejandría (Isart Hernández 1994, p. 11).

2.1.1. Clemente y el uso de fuentes clásicas

El amplio conocimiento de las fuentes clásicas es una de las características distintivas de la obra de Clemente. Su aprecio hacia la “cultura general” se ve reflejado a través de las constantes alusiones y citas directas de los autores que conformaban el núcleo de la tradición clásica.²⁰ Se han contabilizado aproximadamente un total de 8.612 citas (Brooks 1992, p. 47) en todos los escritos del alejandrino. Esta cifra contempla fuentes clásicas, cristianas, patrísticas, apócrifas y heréticas, de ellas más de una tercera parte son referentes a escritores

¹⁸ Homero fue sin duda el autor antiguo más referido, ya desde la niñez formaba parte de los textos básicos de estudio. Otros poetas utilizados fueron Hesíodo, “Orfeo”, Alceo, Safo y Píndaro; Eurípides entre los trágicos; Menandro en el área de los cómicos; Heródoto, Jenofonte y Tucídides entre los prosistas; Demóstenes como acervo cultural (Isart Hernández 1994, p. 11-12)

¹⁹ Clemente emplea el concepto de la educación cíclica (“cultura general”) o sinónimos de ella, en varios lugares de sus tratados: *Strom.* I 29.9, 30.1, 4; 93.5; 99. 1; II 2.3; III 5.3; etc.

²⁰ Un ejemplo del vasto acervo cultural grecolatino del alejandrino, producto de su instrucción clásica, puede localizarse en *Strom.* VI 5.1-27.1. En toda esta sección Clemente hace gala de su conocimiento de los autores clásicos al citarlos de forma continua, uno tras otro. Otros casos similares se presentan también en *Strom.* V 107.1-141.4, *Prot.* 24.1-33.9, 67.1-72.5.

no cristianos.²¹ Según las estadísticas de Stählin, en toda la obra existente de Clemente aparecen 3.162 citas procedentes de textos clásicos. De este total Clemente al menos utiliza 348 autores clásicos diferentes.²² El más socorrido fue Platón, mencionado unas 600 veces,²³ le siguen en la lista Homero con 243 ocasiones²⁴ y Eurípides con 117 referencias (Van den Hoek 1996, p. 231).

La asimilación de la instrucción clásica en la obra de Clemente queda patente al comparar la cantidad de citas empleadas de autores paganos con otros Padres de la Iglesia contemporáneos a él. Es conocido el estudio efectuado por Krause²⁵ al respecto, en el cual compara las fuentes y citas utilizadas del AT, NT, cristianas, griegas y romanas en Ireneo, Hipólito, Orígenes y Clemente. La evidencia acerca de la erudición en toda la obra escrita del alejandrino es contundente,²⁶ situación que es un claro indicio de la disposición favorable de Clemente hacia la enseñanza clásica general del mundo grecolatino.

²¹ Brindar una cifra exacta resulta complicado porque hay diferentes características en las citas, pues hay referencias que son directas, otras son adaptaciones, mientras que también existen alusiones. El número total contempla estas tres posibilidades, Cf. Cosaert 2008, p. 2

²² El dato está claramente atestiguado desde Tollinton 1914, p. 1957, el cual es recuperado por gran parte de los estudiosos posteriores, Quasten 1978, p.321; Olbricht 2002, p. 43; Osborn 2005, p. 5. Aunque Van den Hoek 1996, p. 240, sobre la base del índice de Stählin, al cual fue imposible que Tollinton tuviera acceso porque fue publicado en 1936, registra el uso de 363 fuentes no cristianas en los escritos de Clemente.

²³ El dato es tomado de Osborn 2005, p. 5, aunque es preciso señalar que existen otras estadísticas sobre el tema. Tal es el caso que menciona Outler 1940, p. 222, quien llegó a decir, con base en el trabajo de Stählin, que Platón es citado de manera directa en 140 ocasiones y que el filósofo ateniense aparece referido en 430, aunque el propio Outler reconoce que el cómputo no es exhaustivo. De igual manera, más recientemente, Van den Hoek 1996, p. 230, establece 618 referencias a Platón de acuerdo con el mismo índice Stählin, sin embargo, la autora reconoce que el *Thesaurus Linguae Graecae* registra únicamente 363 citas.

²⁴ De acuerdo con Van den Hoek 1996, p. 231, hay 143 citas que proceden de la *Ilíada*, mientras que las 100 restantes lo son de la *Odisea*. La manera común de Clemente para referirse a Homero, cuando lo hace explícitamente (34% de las ocasiones), es como “el poeta” (ὁ ποιητής, οἱ ποιηταί, τῶν ποιητῶν παῖδες).

²⁵ Krause 1958, citado en Van den Hoek 1988, pp. 1-2; Cosaert 2008, p. 2.

²⁶ Ireneo registra solo 16 citas directas de fuentes clásicas, Orígenes 39, Hipólito 118, mientras que Clemente 966.

A1. Las fuentes clásicas en el *Protrepticus*

De los escritos de Clemente en los cuales dialoga con la cultura clásica destaca el *Protréptico* por la cantidad de autores y fuentes utilizadas ajenas al cristianismo. Aquí el alejandrino emplea unas 290 citas²⁷ procedentes de fuentes clásicas. Entre ellas sobresalen Homero, Platón, Eurípides y, del ámbito judeohelenístico, los Oráculos Sibilinos. Homero es el autor clásico más citado en ésta, pues en total son 55 las ocasiones²⁸ que menciona o alude a las palabras del poeta (Isart Hernández 1994, p. 8). En el caso de Platón, hay 26 citas²⁹ referidas a 31 pasajes (Isart Hernández 1993, p. 298). Entre Homero y Platón suman 81 citas; es decir, casi una tercera parte del material utilizado de las fuentes clásicas corresponde solo a estos dos autores.³⁰

El número y tipo de fuentes empleadas en el *Protréptico* no es la única evidencia de la asimilación de la cultura griega. De acuerdo con Isart Hernández (1993, pp. 273-282), el *Protréptico* es quizá la obra con mayor influencia griega. Lo anterior se hace manifiesto en la incorporación de los recursos retóricos clásicos, al punto de imitar Clemente en sus escritos el estilo de composición de los modelos paganos, lo cual habla de su apego a la instrucción clásica.³¹ El propio término “Protréptico”

²⁷ Brambillasca 1972, pp. 9-10.

²⁸ Del total de citas homéricas, 39 son literales (28 precisas, 11 variadas), hay 11 referencias y 5 resumidas (Isart Hernández 1994, p. 16)

²⁹ Del total de citas platónicas, 20 son literales (4 precisas, 16 variadas), 2 parafrásticas y 4 resumidas (Isart Hernández 1993, p. 298).

³⁰ Contrasta notablemente la actitud de Clemente con respecto a la de Platón sobre la valoración de Homero, pues mientras que en este último el corpus homérico está compuesto solo de 150 citas en todos sus diálogos, en el alejandrino las 55 referencias platónicas están registradas en un corpus de 132 citas (Isart Hernández 1994, pp. 8-9).

³¹ Ejemplo de ello son el uso de paralelismos, el empleo de la métrica y rítmica grecolatinas, metáforas del mundo del deporte, sentencias y proverbios sobre la amistad (Isart Hernández 1994a, pp. 273-282). “En realidad, la literatura cristiana comenzó con la obra de Clemente de Alejandría. Hasta este momento, las obras seguían prácticamente el estilo neotestamentario, considerando un ἄτεχνον estilístico de antemano, estilo que, en el fondo, resultaba irresistible por su sublime concisión y sencillez, pero a medida que la nueva religión se va extendiendo, no era posible mantenerlo, dado que una obra sin figuras retóricas estaba condenada al fracaso en el mundo

remite a una forma literaria muy común dentro del ámbito de la filosofía para exhortar e invitar a adoptar un estilo de vida particular (Jaeger 1965, p. 88).

B.2. Las fuentes clásicas en el *Paedagogus*

El diálogo con el mundo clásico también es relevante en el caso del *Pedagogo*. En este tratado, Clemente aspira a incorporar el proyecto de la educación cristiana (Lasपालas 2013, p. 25) a través de la imagen del Logos como pedagogo de la humanidad,³² al ideal de la cultura griega o παιδεία helénica (Jaeger 1965, p. 89). Para lograr tal cometido, utiliza los géneros didácticos típicos de la educación moral propios del helenismo y los adapta a su deseo de conformar una παιδεία cristiana (Llamas Martínez 2001, p. 18). Por tanto, el énfasis del *Pedagogo* está en la formación moral de quienes se han iniciado en la nueva vida cristiana,³³ de ahí el marcado acento de la obra hacia la enseñanza de la virtud y de los buenos modales para dominar las pasiones (Blázquez 1993, pp. 185-227).

El influjo de las pautas de conducta estoica y del platonismo medio es otra clara evidencia del uso de fuentes griegas.³⁴ Blázquez (1994a, pp. 49-80) ha abordado

literario, ese mundo que había llegado al máximo límite de la sensibilidad en todo lo relativo al estilo y la lengua. En este sentido, Clemente de Alejandría es un hito importante, al convertirse en el mejor prototipo, quizá, de escritor cristiano que se sirvió de su formación retórica pagana para la extensión de la nueva fe" (p. 282).

³² Según Jaeger 1965, p. 97, en Pl., Lg. X 897b se afirma que "Dios es el pedagogo de todo el mundo". De igual manera Llamas Martínez 2002, p. 250, alude a Jaeger al respecto y afirma que el pasaje referido de Platón "llama a Dios: 'Pedagogo del mundo'"; sin embargo el texto griego dice: καὶ πᾶσιν οἷς ψυχὴ χρωμένη, νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα "y a todo lo que utiliza el alma que, si se sirve en toda ocasión de la ayuda de inteligencia, que es con razón un dios para los dioses, conduce [παιδαγωγεῖ] todo de la mano correcta y felizmente" (Lisi 1999, corchetes añadidos).

³³ Marrou y Harl 1960, pp. 46-61, caracteriza esta moral como filosófica, racional y evangélica.

³⁴ "Las exhortaciones filosóficas que originalmente dirigían escritores como Plutarco y Musonio Rufo a los lectores de las clases privilegiadas, son entusiastamente recogidas ahora como fuente de inspiración por los guías cristianos del alma – por ejemplo, Clemente de Alejandría a finales del siglo II- y transmitidas deliberadamente a los respetables comerciantes y artesanos urbanos. Aquellas exhortaciones filosóficas permitieron a Clemente presentar el cristianismo como una

elocuentemente el tema de las fuentes literarias y de las ideas filosóficas en el *Pedagogo* como un proceso de asimilación en gran escala de toda la cultura greco-romana (Blázquez 1994, p. 132). La magnitud de la adopción de fuentes clásicas se ve reflejada en el hecho de que en ocasiones las refiere, pero no las citas textualmente, sino que subyacen detrás de sus normas, ideas o argumentos morales,³⁵ lo cual refleja la introyección de los conceptos e ideas del momento (Llamas Martínez 2001, p. 18).

C.3. Las fuentes clásicas en los *Stromata*

La tercera gran obra de Clemente que ha llegado hasta el presente, los *Stromata*, está dirigida a cristianos en busca de la perfección mediante el conocimiento de los misterios ocultos en la fe. La asimilación del pensamiento grecorromano se visualiza, no solo a partir de la gran cantidad de citas empleadas³⁶ y del influjo platónico,³⁷ sino también desde la selección misma del género de “*Stromata*”,³⁸ el cual refiere a un modelo de composición griego muy característico de la segunda sofística (Jaeger 1965, p. 88).

2.1.2. Clemente y la asimilación de la *ἐγκύκλιος παιδεία*

moral genuinamente universal y enraizada en el sentimiento nuevo de la presencia de Dios y de la igualdad de todos los hombres ante Su Ley” (Blázquez 1994a, p. 53).

³⁵ Marrou y Harl 1960, pp. 71-75, expone diecisiete lugares en los libros II y III del *Pedagogo* donde Clemente alude a pasajes de fuentes clásicas pero aparentemente asume esas ideas como propias.

³⁶ Méhat 1966, pp. 195-204; des Places 1986, pp. 54-62.

³⁷ Wyrwa 1983.

³⁸ “El nombre, *Tapices*, es semejante a otros muy en boga por aquel entonces, como *La pradera*. *Los banquetes*, *El panal de miel*. Con estos títulos se designaba un género que era el preferido de los filósofos de entonces, y que les permitía tratar de las más variadas cuestiones sin tener que sujetarse a un orden o plan estrictos; podían pasar de una cuestión a otra sin seguir un orden sistemático. Los diferentes temas quedaban entretejidos en la obra como los colores de un tapiz” (Quasten 1978, p. 327).

La cantidad de fuentes citadas es un testimonio palpable del diálogo entre el cristianismo y la ἐγκύκλιος παιδεία.³⁹ Clemente mantiene una apertura hacia los estudios generales y expresa su optimismo al considerarlos como un medio para alcanzar sabiduría (Clem.Al., *Strom.* I 30.1). Su aceptación es tal, que llega a compararla con la Ley de Moisés. Una muestra de ello es la interpretación alegórica que realiza de Jn 6.9-13, pues de manera contundente habla de los cinco panes como los libros del Pentateuco y los dos panes los refiere a la instrucción clásica y a la filosofía:

Τάχα που καὶ ὁ κύριος τὸ πλῆθος ἐκεῖνο τῶν ἐπὶ τῆς πόας κατακλιθέντων καταντικρὺ τῆς Τιβεριάδος τοῖς ἰχθύσι τοῖς δυσὶ καὶ τοῖς εἴ τοῖς κριθίνοις διέθρεψεν ἄρτοις, αἰνισσόμενος τὴν προπαιδεῖαν Ἑλλήνων τε καὶ Ἰουδαίων πρὸ τοῦ θεοῦ πυροῦ τῆς κατὰ τὸν νόμον γεωργουμένης τροφῆς· προπετεστέρα γὰρ εἰς ὥραν θέρους τοῦ πυροῦ μᾶλλον ἢ κριθή. Τὴν δὲ ἀνὰ τὸν κλύδωνα τὸν ἐθνικὸν γεννωμένην τε καὶ φερομένην φιλοσοφίαν Ἑλληνικὴν οἱ ἰχθύες ἐμήνουν, εἰς διατροφήν ἐκτενῆ τοῖς ἔτι χαμαὶ κειμένοις δεδομένοι· αὐξήσαντες μὲν οὐκέτι καθάπερ τῶν ἄρτων τὰ κλάσματα, τῆς δὲ τοῦ κυρίου μεταλαβόντες εὐλογίας τὴν ἀνάστασιν τῆς θεϊότητος διὰ τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως ἐνεπνεύσθησαν. Ἄλλ' εἰ καὶ περιέργος εἶ, ἔκλαβε θάτερον τῶν ἰχθύων τὴν ἐγκύκλιον, τὸν λοιπὸν δὲ αὐτὴν ἐκεῖνην τὴν ἐπαναβεβηκυῖαν μηνύειν φιλοσοφίαν, αἱ δῆτα συνάλογοι λόγου τοῦ κυριακοῦ· (Clem.Al., *Strom.* VI 94.2-5).

“Quizás también cuando el Señor sació a aquella muchedumbre sentada sobre la hierba frente al lago Tiberiades con dos peces y cinco panes de cebada, quisiera aludir a la enseñanza preliminar [τὴν προπαιδεῖαν] de los griegos y de los judíos, antes del divino trigo, el alimento cultivado conforme a la Ley. Efectivamente, la cebada es más temprana que el trigo en el periodo de recolección. Los peces, en cambio, indican la filosofía griega, nacida y difundida sobre la ola pagana, al ser distribuidos como más abundante alimento para los que estaban recostados sobre la hierba. Aunque no aumentaron como los trozos de los panes, sin embargo, participando de la bendición del Señor, aprendieron por inspiración la resurrección de la divinidad por el poder del Logos. Ahora bien, si eres un rebuscado, tienes que aceptar que uno de los dos peces significa la enseñanza cíclica [τὴν ἐγκύκλιον], y el otro la filosofía que la

³⁹ Para apreciar la enorme importancia que tiene la encíclica paideia sobre el pensamiento de Clemente se puede revisar a Lilla 1971, pp. 168-173; Llamas Martínez 2001, pp. 97-99, 159-162, Merino 2008a, pp. 814-816.

trasciende; *ambas son compañeras inefables del Logos del Señor*” (Merino 2005, cursivas y corchetes añadidos).

La enseñanza cíclica tiene un valor enorme para Clemente. Por consiguiente le resulta inadmisibile el desdén y prejuicio de algunos cristianos hacia este tipo de estudios (Sandnes 2009, pp. 124-140). A quienes los rechazan, los compara con la tripulación de Odiseo, la cual ante el canto de las sirenas pasa con los oídos tapados, privándose así de disfrutar esa bella melodía (*Od.* XII 155-164). La actitud opuesta es la de Odiseo, quien atado del mástil del barco, un símbolo de la cruz (*Prot.* 118.4), fue capaz de escucharlo sin extraviarse (*Strom.* VI 89.1-3). Esa es la misma actitud que Clemente asume ante la cultura griega; valora y disfruta a los antiguos a quienes acude y cita sin ningún desasosiego.

Clemente mantuvo siempre un aprecio por los estudios y fuentes de la enseñanza clásica. Supo darle una justa dimensión a la ἐγκύκλιος παιδεία en un tiempo en el que existían ciertos sectores que se oponían o la menospreciaban. Esta actitud de desdén se mostró en la oposición férrea de Taciano y Tertuliano a incorporar tales estudios en el contexto eclesiástico. Entre tanto, algo similar ocurría en el ambiente fuera de la iglesia. Elio Teón se lamenta acerca de la poca importancia concedida a los estudios cíclicos por parte de los oradores de su tiempo:

“Los antiguos oradores, y principalmente los que gozaron de buena reputación, creían que era preciso no acercarse a ninguna modalidad de oratoria antes de haber tenido algún tipo de contacto con la filosofía y de estar imbuidos, gracias a ella, de su amplitud de pensamiento. Pero ahora la mayoría está tan lejos de hacer caso de tal tipo de advertencias que, sin tener la menor instrucción en los llamados “estudios liberales” [*enkýklia mathémata*], se lanzan a pronunciar discursos, y de la manera más tosca de todas, porque, sin haberse ejercitado en las materias oportunas, se precipitan en las hipótesis judiciales y deliberativas, aprendiendo, según dice el refrán, la alfarería por la tinaja” (Theo., *Prog.* 59; Reche Martínez 1991, pp. 51-52, corchetes añadidos).

Clemente estaba convencido de que el estudio de las ciencias griegas en definitiva contribuía a la conducción de la verdad⁴⁰. Así lo revelan por lo menos tres hechos en la obra del alejandrino: la enorme cantidad de citas incorporadas en sus textos procedentes de autores clásicos; la adopción de géneros literarios, figuras y temas cuyo origen se sitúa en el acervo existente de la “cultura generalizada” y, por último, la valoración positiva de la filosofía griega al grado de conceptualizarla como una especie de tercer testamento⁴¹ (Merino 2008a, p. 826; Laspalas 2013, p. 29).

2.2. JUDEOHELENISMO

2.2.1. *Uso de fuentes judeohelenísticas*

La presencia del judeohelenismo es un rasgo esencial en la obra de Clemente de Alejandría. Incluso hay autores como Ashwin-Siejkowski (2008) que consideran que el legado del judaísmo helenizado es la clave para interpretar el pensamiento clementino.⁴² La herencia helénica sobre el judaísmo se materializó concretamente desde el momento mismo en que se comenzaron a traducir las escrituras hebreas al griego. Ello dio la pauta para la apertura del pensamiento judaico hacia la aceptación de las ideas griegas y los estilos literarios helénicos y, en algún sentido, también se absorbió la ἐγκύκλιος παιδεία “cultura general”.⁴³

⁴⁰ Συνεργὰ τοίνυν φιλοσοφίας τὰ μαθήματα καὶ αὐτὴ ἡ φιλοσοφία εἰς τὸ περὶ ἀληθείας διαλαβεῖν (Clem.AL., *Strom.* VI 91.1), “Las disciplinas son, pues, colaboradoras de la filosofía, y la filosofía misma ayuda a comprender lo relativo a la verdad” (Merino 2005).

⁴¹ *Strom.* I 20.1, 28. 1-3, 29.9; VI 42.1-2; VI 67.1; VII, 94.2

⁴² Un ejemplo del uso de las categorías procedentes del judeohelenismo en el pensamiento clementino es el empleo constante de figuras del AT (Abrahám, Moisés) sobre las del NT, para ejemplificar la madurez cristiana, o bien, la imagen del sumo sacerdote para ilustrar el proyecto de perfección en la vida del cristiano. Explica verdades “cristianas” con elementos del judeohelenismo (Ashwin-Siejkowski 2008).

⁴³ Fue tal la aceptación de la ἐγκύκλιος παιδεία “ciclo de estudios” en la vertiente helenizada del judaísmo al punto de hacer de la figura de Moisés alguien que recibió este tipo de instrucción dentro del mundo egipcio antiguo, lo cual resulta prácticamente imposible (Clem.AL., *Strom.* I 153.2).

Gracias al elemento griego en la fe hebrea, pronto surgieron una variedad de textos y autores helenizados que transportaron los modos del pensar griego a los diferentes ámbitos de la vida cultural judía. Surgió así una amplia variedad de documentos con un acento marcadamente helenístico. Los estudiosos del tema han clasificado este material en varios rubros: historia, filosofía, poesía y drama, pseudoepigrafía, apologética y propagandística.⁴⁴

La incorporación del judeohelenismo en la obra y pensamiento de Clemente se puede visualizar a partir de la cantidad de autores y textos que integra en sus escritos. De acuerdo con Stählin,⁴⁵ de las fuentes citadas presentes en la obra de Clemente, con carácter judeohelenista destacan las históricas, filosóficas, poéticas y pseudoepígrafes. Entre los historiadores utilizados por Clemente están Artápano, Demetrio, Eupólemo, Aristeas y Josefo.⁴⁶ En las obras de naturaleza filosófica utiliza los textos de Aristóbulo⁴⁷ y Filón.⁴⁸ Referente a los poetas y dramaturgos judeohelenistas citados, sobresalen Ezequiel el trágico⁴⁹ y Filón el viejo.⁵⁰ Finalmente, dentro de la literatura considerada como pseudepígrafa (Stählin 1921,

⁴⁴ Schürer 1898, pp. 304-542; Stählin 1921, pp. 588-625; ambos autores coinciden en lo esencial, a excepción de los dos últimos géneros que son propuestos únicamente por Schürer.

⁴⁵ Stählin 1936, pp. 26-59.

⁴⁶ Artápano, *Strom.* I 154.4; Demetrio, *Strom.* I 141.1; Eupólemo, *Strom.* I 130.3 (Cf. Eus., *PE* IX 30-34), 141.4, 153.4; Aristeas (9-11, 28-50, 301-311), *Strom.* I 148.1-149.3; Josefo (I., *BI* VI 10. 437-440) *Strom.* I 147.2; (I., *AI* IV 8.48) *Strom.* VI 132.3.

⁴⁷ De acuerdo con el índice de Stählin 1936, p. 32, la obra completa de Clemente registra un total de 10 referencias a Aristóbulo. Sin embargo, solo tres de ellas son citas directas *Strom.* I 150.1-3; V 99.3; VI 32.5-33.1 Las dos últimas citas se sabe que pertenecen a Aristóbulo porque aparecen las mismas referencias en Eus., *PE*. XIII 12.3 (XIII 13.21, según Merino) y Eus., *PE* VIII 10.12-17, respectivamente. En dos citas más (*Strom.* I 72.4; V 97.7) aparece explícitamente, en el texto del alejandrino, el nombre de Aristóbulo pero aparentemente no cita ninguna obra de manera particular. Las cinco restantes citas, según Stählin, aparecen implícitamente parafraseadas al comparar el texto de Clemente con la obra de Aristóbulo citada por Eusebio en *PE.*, estas citas son: *Strom.* I 148.1 Cf. Eus., *PE* XIII 12.2; *Strom.* V 107.1, Cf. Eus., *PE* XIII 12.13-16; *Strom.* VI 137.4-138.4, 141.4-142.1, 142.2, Cf. Eus., *PE* XIII, 12.9-10, 12.11, 12.13, respectivamente.

⁴⁸ La obra de Filón citada por Clemente es vasta, pues entre citas directas y alusiones Stählin registra 342 referencias al filósofo judío alejandrino.

⁴⁹ *Strom.* I 155.1-7.

⁵⁰ *Strom.* I 141.3

pp. 588-625), los Oráculos Sibilinos es la obra que Clemente adopta en su repertorio de citas.⁵¹ El alejandrino emplea un total de ocho autores distintos de los denominados judeohelenistas por Stählin (1921). Hace referencia a ellos en 384 ocasiones entre citas y alusiones dentro de sus escritos.

2.2.2. *Uso de fuentes filonianas*

Indiscutiblemente los textos de Filón de Alejandría⁵² fueron los escritos del judeohelenismo que mayor influjo ejercieron sobre Clemente.⁵³ De acuerdo con la clasificación clásica dada por Sandmel⁵⁴ acerca del *corpus* filoniano, las 38 obras de Filón son ordenadas en cuatro rubros. Prácticamente, con excepción de cinco tratados,⁵⁵ toda la obra del judío alejandrino se encuentra diseminada en los escritos de Clemente.

⁵¹ Clemente cita los Oráculos Sibilinos en 24 ocasiones entre referencias directas y alusiones. Aparecen 15 veces citados directamente en el *Protréptico*: 27.4; 50.1,2(2),3(2); 62.1(3); 70.2(2); 71.4; 74.6; 77.2; 96.4. En el *Pedagogo* hay cuatro referencias, tres son directas y una es alusión: II 72.2 (Al); 99.1,2; III 15.2. Por último, en los *Stromata* cinco veces Clemente se refiere a los oráculos, tres son citas directas y dos, alusiones: III 14.3; 43.5(Al); V 108.6, 115.6 125.2(Al).

⁵² Una de las situaciones más desconcertantes, según algunos autores (Runia 1993, p. 142), sobre el uso de la tradición filónica en Clemente tiene que ver prácticamente con el uso “anónimo” de las fuentes filónicas. A pesar del empleo constante de Filón, Clemente lo nombra por nombre solo en cuatro ocasiones y en doce lo nombra como pitagórico. Esta situación resulta extraña debido al señalamiento reiterativo del nombre de otros autores de la Antigüedad, sean éstos paganos, judíos, cristianos o gnósticos.

⁵³ Cabe hacer aquí una acertada precisión efectuada atinadamente por Ashwin-Siejkowski 2008, pp. 40-41, al respecto. Clemente usa más material del AT que Filón, pues éste se centra básicamente en el Pentateuco, mientras que aquel abarca también los libros de los profetas y los escritos sapienciales hebreos. Eso sin considerar la apócrifa judeohelenista que Clemente también incluye.

⁵⁴ Citado en Torallas Tovar 1997, p. 10.

⁵⁵ Los únicos tratados de Filón que no están presentes en Clemente son *De aeternitate mundi*, *In Flaccum*, *Apologia pro Iudaeis*, *De providentia* y *De legatione ad Gaium*. Los demás por lo menos se encuentran referidos una sola vez. Aunque en este sentido, es preciso señalar de acuerdo con Van den Hoek (2008), que no todas las obras filónicas tienen el mismo peso en el pensamiento de Clemente, pues hay unas que cita *in extenso* (*Post.*, *Congr.*, *VM*, *Virt.*), otras que cita brevemente (*Leg.*, *Cher.*, *Sacr.*, *Somn.*, *QG*) y algunas más que únicamente las recuerda de memoria (*Opif.*). Los tratados del corpus filoniano más utilizados por Clemente son: *De virtutibus* 59 menciones; *De vita de Mosis* I, II, 41; *Legum allegoriae*, 28; *De congressu quaerendae eruditionis gratia*, 25; y *De somniis* I, II, 21, de acuerdo con el índice Stählin.

La manera de citar a Filón es muy peculiar. De acuerdo con el estudio realizado por Van den Hoek (1988, pp. 214-216), el modelo utilizado suele ser considerablemente breve. Sin embargo, sigue un orden concreto. Primero cita unas pocas líneas palabra por palabra, pero luego parafrasea una sección. Después se salta a la siguiente cita y así sucesivamente. La secuencia aparentemente está determinada por el despliegue del texto original en el rollo (Runia 1993, p. 142, Cf. Van den Hoek 1996, p. 235), generalmente hacia adelante; mientras que los saltos se ajustan básicamente a la secuencia de los textos bíblicos que a Clemente le interesa recuperar.

De igual manera, los criterios de Clemente, según Van den Hoek (1988, p. 220), para seleccionar el material filónico son muy precisos. El interés fundamental de la recuperación se centra en el componente "bíblico". Así, del total de 125 citas procedentes de los escritos de Filón, 61 son directas y se refieren a un aspecto claramente relacionado con la interpretación del AT, 35 están vinculadas a una lectura alegórica del texto, mientras que las 26 restantes solamente contienen una exposición del pasaje bíblico sin utilizar la alegoría. De la otra parte restante de las 125 de las citas iniciales, 59 aluden a conceptos filosóficos o teológicos. De ellos destacan principalmente: la doctrina de Dios, el conocimiento y la sabiduría, la semejanza con Dios y las virtudes. Sin embargo, como apunta Runia (1993, p. 142), muchas referencias de este segundo bloque de 59 citas, también aluden directamente a pasajes del AT, por lo cual, aproximadamente casi tres cuartas partes de las citas están estrechamente relacionadas, directa e indirectamente, con la exégesis bíblica.

2.2.3. Principales influencias de Filón sobre Clemente

La importancia de los escritos de Filón sobre el pensamiento clementino se encuentra también en las ideas y conceptos insertados en los textos de Clemente.⁵⁶ Por lo menos dos son las nociones esenciales procedentes de esta vertiente judeohelenista capaces de encontrar asilo en el filósofo cristiano alejandrino: la posibilidad de leer el AT en las categorías del pensamiento griego y la aceptación del uso de la alegoría como método de interpretación de las escrituras hebreas.

La influencia filoniana, además de estas dos áreas señaladas, también se percibe en la idea del “robo de los filósofos”⁵⁷ (Cf. *Strom.* I 87.2).⁵⁸ Esta noción fue previamente establecida por Aristóbulo (*Strom.* I 150.1,3)⁵⁹ y continuada por Filón. Clemente, al igual que los apologistas cristianos del siglo II, retoma esa misma

⁵⁶ Existe el día de hoy un debate, recuperado por Ashwin-Siejkowski 2008, p.30, donde se discute el sentido de la relación Filón – Clemente. Por un lado, está la postura de Osborn 1988, p. 123, quien considera más conveniente hablar del uso que Clemente hace de Filón, en lugar de una influencia filoniana sobre Clemente. Por el otro, se ubica Van den Hoek 1990, p. 185, quien concibe que lo más propio es hablar de Filón como la influencia más importante del judeohelenismo sobre Clemente. No obstante, Ashwin-Siejkowski parece no tener en cuenta la manera en que Runia (1993) aborda la temática. Este último estudioso sobre la materia señala tres tipos de relación básica: la maximización, minimización y la delimitación. Más que ver una dependencia mecánica, en una u otra dirección, la delimitación pone el énfasis en la utilización del texto bíblico, en lugar de acentuar el sistema filosófico. El pionero del tercer acercamiento ha sido Mondésert.

⁵⁷ “in essence, the idea that Plato is dependent on Moses” (Van den Hoek 1988, p. 3), Cf. Fraile 1982, p. 690. Esta idea de robo encuentra acogida debido a la creencia prevaleciente en la Antigüedad de que: τιμώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμώτατόν ἐστιν (Arist. *Metaph.* I(A) 983b. 31-32) “Ahora bien, lo más antiguo es lo más digno de estima y lo más digno de estima es, a su vez, aquello por lo cual se jura” (Calvo Martínez 1994), por lo cual, primero los judíos y después los cristianos buscaron establecer el carácter arcaico de su religión sobre las creencias griegas. Para ello desarrollaron toda una manera de conceptualizar el tiempo, de tal modo que Moisés fuese visto como anterior a la Guerra de Troya y, por tanto, a la cultura griega. La huellas de este cómputo están en Demetrio, Aristóbulo, Filón de Alejandría, Flavio Josefo y, por supuesto, entre los cristianos, Clemente de Alejandría (Van der Horst 1998, pp. 1-13).

⁵⁸ “En este sentido pueden ser llamados ladrones y salteadores los filósofos griegos, que antes de la venida del Señor se apoderaron de parte de la verdad de los profetas hebreos, y no apropiándosela plenamente, sin embargo la hicieron pasar como doctrina propia;” (Merino 1996).

⁵⁹ “Aristóbulo en el [libro] primero sobre Filométer escribe en estos términos: El mismo Platón estuvo influenciado por nuestra legislación, y es claro que estudió minuciosamente cada cosa de las que en ella se dice [...] Está, pues, bien claro que el filósofo anteriormente mencionado [Platón] copió muchas cosas (pues tuvo una gran erudición), al igual que Pitágoras, quien mezcló muchas de nuestras cosas en su cuerpo doctrinal” (Merino 1996).

concepción y la hace parte de su exposición (*Strom* I 72.4).⁶⁰ Ello le permite apuntalar las escrituras hebreas y las ideas que de ella emanan como anteriores al pensamiento griego, lo cual habla de la superioridad de Moisés sobre Platón.⁶¹ Como parte de esa misma noción del plagio efectuado por los griegos a la filosofía hebrea está la recuperación de la interpretación alegórica (*Strom.* V 10.1-3).

Sin duda, como ha sido mostrado (Van den Hoek 1988), gran parte de la comprensión de Clemente sobre el Pentateuco y su enfoque tiene como trasfondo la lectura realizada por Filón. La cercanía entre estos dos alejandrinos llega hasta el punto de compartir las ideas que posteriormente resultaron dudosas en cuanto a su ortodoxia (Van den Hoek 1988, p. 229).

2.3. EL PLATONISMO MEDIO

2.3.1. *Eclecticismo*

No se puede comprender cabalmente la obra y el pensamiento de Clemente sin el trasfondo del platonismo medio. Actualmente se acepta que esta visión filosófica emergió durante el tiempo que comprende la quinta academia hasta la llegada de Plotino al escenario filosófico, es decir, abarca desde el siglo I a. C. al II d. C (Dawson 1992, p. 1989; Dillon 1996;). La característica principal de la filosofía en todo este periodo es el eclecticismo.⁶²

Clemente, como un filósofo de esta época, asume consecuentemente la misma orientación ecléctica:

⁶⁰ "Con mucho, el pueblo más antiguo de todos esos es el judío, y su filosofía, manifestada en la Escritura, es anterior a la filosofía griega, como lo demostró sobradamente Filón el pitagórico, no sin tener en cuenta a Aristóbulo el peripatético y a otros muchos cuyos nombres no examinaré minuciosamente" (Merino 1996).

⁶¹ De manera similar se establece con la filosofía de Aristóteles: "Aristóbulo [...] demuestra que la filosofía peripatética depende de la ley mosaica y de los otros profetas" (*Strom.* V 97.7; Merino2003). Similar ocurre con Pitágoras *Strom.* V 29.3.

⁶² Llamas Martínez 2002, p. 240.

φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειον τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστη τῶν αἰρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί (Clem.AL., *Strom.* I 37.6)⁶³

“Pero, yo no llamo filosofía a la estoica, ni la platónica, ni la epicúrea, ni la aristotélica, sino a lo que cada uno de esos sistemas se dice convenientemente, y que enseña a fondo la justicia al mismo tiempo que el saber piadoso; a todo ese conjunto ecléctico denomino filosofía” (Merino 1996).

Sin embargo, sería un gran desacierto considerar llanamente a Clemente como un filósofo ecléctico. Él tiene una razón teológica para asumir tal postura.⁶⁴ Hay dos metáforas tradicionales que le sirven para ilustrar la dimensión ecléctica de su pensamiento: la figura del sembrador y la imagen de la abeja. Él está convencido de que cada sistema filosófico contiene elementos de verdad,⁶⁵ los cuales fueron sembrados y terminaron dando sus frutos como principios filosóficos.⁶⁶ Por consiguiente, el cristiano verdadero asume la actitud de la abeja,⁶⁷ de manera similar como lo hizo su maestro Panteno,⁶⁸ y selecciona de todas las escuelas filosóficas aquellas ideas que son parte del logos universal (Lilla 1971, p. 53). Así, el cristiano entresaca lo mejor de la filosofía, tal como lo supo hacer Abraham (*Strom.*

⁶³ Otros pasajes que pueden dar cuenta del sentido ecléctico de la filosofía del alejandrino son: *Strom.* I 57.4; VI 55.3.

⁶⁴ Lilla 1971, pp. 52-53.

⁶⁵ Clem.AL., *Protr.* 74.7.

⁶⁶ Clem.AL., *Strom.* I 37.1-2.

⁶⁷ Clem.AL., *Strom.* I 33.5-6; IV 9.2. De hecho la imagen de la abeja, recolectando miel de varias flores, es una figura procedente de la misma filosofía griega (Sandnes 2009, p. 130), pero llegó a ser un topos favorito entre los cristianos.

⁶⁸ Σικελικὴ τῷ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς (Clem.AL., *Strom.* I 11.2), “Realmente era como una abeja siciliana que recogía el néctar de las flores del campo profético y apostólico, y que engendró una sincera y pura gnosis en el alma de sus discípulos” (Merino 1996, p. 91). De acuerdo con Ashwin – Siejkowski 2008, p. 24, la figura de Panteno encaja de manera perfecta con la expresión Σικελικὴ μέλιττα, porque no hace referencia al lugar de origen del maestro de Clemente, sino a la calidad de la miel de ese sitio reconocida en la antigüedad, lo cual habla metafóricamente de la excelencia de la enseñanza de Panteno comparada con el resto de los filósofos conocidos por el alejandrino.

I 32.1-3), pues dentro de las diversas tradiciones de pensamiento filosófico aparece el logos divino fragmentado.⁶⁹ El creyente, como una abeja, está llamado a construir el mejor “néctar” de doctrina posible (Lilla 1971, p. 54).

Hay también una razón histórica que da cuenta del sentido ecléctico de su pensamiento. La noción y el origen que posee acerca de la filosofía es otro elemento más que procede de esta época. De acuerdo con Lilla (1971), son tres las ideas que dan forma a la concepción sobre la procedencia o comienzo de la filosofía en el pensamiento del filósofo. Por una parte, está convencido de que algunos elementos de “verdad” fueron descubiertos por los mismos griegos al usar su φυσική ἐννοια ‘razón natural’ en una especie de revelación divina. En otras ocasiones recurre a la doctrina ya comentada del “robo de los griegos”. Y, por último, algunas veces más alude a la idea de que la filosofía fue una posesión original de la deidad, pero algunos poderes o ángeles inferiores la sustrajeron y la otorgaron a la humanidad.⁷⁰ Estas tres perspectivas las asume Clemente en distintos lugares de su obra como definiciones o explicaciones plausibles.⁷¹

2.3.1. *Relectura de Platón*

El carácter ecléctico del momento complica distinguir la afiliación filosófica de los pensadores de la época. Suele integrarse como filósofos del platonismo de los primeros siglos a personajes vinculados con el neopitagorismo.⁷² Incluso Clemente

⁶⁹ De acuerdo con Lilla 1971, p. 53, el tema del logos divino fragmentado no es en sí una concepción meramente cristiana. Tiene por lo menos dos fuentes. Por un lado, la doctrina del origen divino de la razón humana característica tanto de Filón como de la tradición platónica; por el otro, la doctrina de la “emanación” del logos divino.

⁷⁰ En Lilla 1971, pp. 12-29, hay una clara exposición de cada una de estas ideas, así como de la influencia filoniana, justiniana, recibida para la conformación de la visión clementina sobre el tema.

⁷¹ *Strom.* I 87.2, 94.1-3; II 100.3; V 29.3-4; VI 55.4

⁷² “Fruto de este espíritu tan vago y difuso son dos corrientes sumamente afines, hasta el punto de que a veces resulta muy difícil catalogar a sus representantes. Son el neopitagorismo y el platonismo medio. Tanto en la una como en la otra entra mucho de pitagorismo y platonismo. Ambas tienen un carácter esencialmente moral y religioso” (Fraile 1982, p. 687). La ausencia de una

de Alejandría habla de pensadores “pitagóricos” que hoy son tipificados como pertenecientes al platonismo medio.⁷³ No obstante, lo que unifica a los pensadores de esa época son los temas y preocupaciones filosóficas compartidas. Entre estas temáticas paralelas, que corren a lo largo de los filósofos del platonismo medio, se encuentran, entre otras, la lectura y exégesis de los textos de Platón (Van der Horst 1998, p. 4).

La lectura de Platón de esta época tiene características muy específicas.⁷⁴ El estudio de los textos platónicos se efectúa desde un trasfondo ecléctico donde prevalecen las ideas pitagóricas, estoicas y peripatéticas. Incluso existe la tendencia a reemplazar las palabras en las obras platónicas con un léxico aristotélico o estoico para modernizar el texto.⁷⁵ Aunque se cita mucho a Platón, frecuentemente predominan las alteraciones al texto original, producto de la armonización con las ideas aristotélicas y estoicas. Ello ocurre no por falta de memoria o desconocimiento, sino que obedece a una intención deliberada de acomodar los textos a intereses particulares. Un ejemplo del uso específico intencional y selectivo de las fuentes platónicas es la técnica de citación que Dillon (1993) denomina “*mirror quotation*”.⁷⁶ No obstante, a pesar de la novedad exegética, sigue

clara distinción entre ambas corrientes de pensamiento está también implícitamente en Clemente de Alejandría, pues él cita juntos a platónicos y pitagóricos “Y en general, Pitágoras y sus discípulos, con Platón, estuvieron más familiarizados que los demás filósofos con el Legislador, como se deduce de sus doctrinas (*Strom.* V 29.3; Merino 2003)”.

⁷³ En *Strom.* I 72.4 Filón de Alejandría es denominado también pitagórico. En *Strom.* I 150.1 habla de Numenio como pitagórico. El caso de este último es difícil de precisar, pues desde la Antigüedad ha sido objeto de debate su adscripción a una u otra escuela filosófica. Así Porfirio, Eusebio de Cesarea y Teodoreto de Ciro refieren a Numenio como pitagórico, mientras que Plotino, Jámblico y Proclo lo sitúan entre los platónicos (Fiska Hägg 2006, pp. 76-77). En el presente parece ubicarse a Numenio entre los platonistas medios, cf. Montserrat Torrens 1983, p. 38, Trevijano 2001, p. 261.

⁷⁴ Llamas Martínez 2002, p. 270.

⁷⁵ Dillon 1993, pp. xxix- xxx; Cf. Runia 1986, p. 52; Dawson 1992, p. 189.

⁷⁶ Dillon 1993, p. xxx. Estas “citas espejo” son una especie de quiasmo donde se invierte el orden de las palabras, un ejemplo de ello es la siguiente cita platónica en κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως (Pl., *Ti.* 30a) “que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada” (Durán y Lisi 1992). Alcino cambia el sentido original a ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς κινούμενον (Fiska Hägg 2006,

permaneciendo el criterio hermenéutico de que un texto platónico se interpreta a la luz de otro texto platónico.⁷⁷

Uno de los escritos platónicos más influyentes en el platonismo medio es el *Timeo*. Este diálogo llegó a constituirse en una especie de “Biblia” para los filósofos del platonismo medio (Runia 1986, p. 57). El soporte narrativo del *Timeo* en el pensamiento de los primeros se aprecia en la actitud de Filón hacia el texto platónico, pues lo equipara con el relato bíblico de Génesis. En *De Opificio mundi*, establece que el relato bíblico y el *Timeo* en esencia reflejan la misma doctrina del cosmos, pero con lenguaje distinto (Van der Horst 1998, p. 5). El influjo del pensamiento filoniano sobre la filosofía fue importante al punto de afectar a filósofos “paganos”, como es el caso de Numenio quien utiliza las categorías del AT para comunicar su pensamiento filosófico, pues llegó a decir sobre Platón: τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων; (Clem.Al., *Strom.* I 150.4)⁷⁸ “¿Quién es Platón sino un Moisés que habla en ático?” (Merino 1996).

El *Timeo* proporciona un trasfondo común a los filósofos del platonismo medio⁷⁹ en varios aspectos fundamentales para su cosmovisión, tanto entre los cristianos como entre los paganos. De acuerdo con Runia (1986), el *Timeo* brinda a la filosofía doce nociones que son esenciales en el platonismo medio: la doctrina de los tres principios, la concepción de la teología, la existencia ontológica de las ideas, las

p. 81). En el caso de Clemente de Alejandría, como buen representante del platonismo medio, hace exactamente lo mismo cuando cita a Platón: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν (Pl., *Ti.* 28c) Clemente cita el pasaje de la siguiente manera Τὸν γὰρ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς ἅπαντας ἐξεπιεῖν ἀδύνατον (Clem.Al., *Prot.* 68.1, énfasis añadidos). En esta cita de Clemente se pueden apreciar todas las características descritas acerca de la manera de tratar los textos platónicos por parte de los filósofos del platonismo medio.

⁷⁷ Para una descripción pormenorizada, con respecto al acercamiento metodológico de parte del platonismo medio hacia los textos platónicos, se puede revisar la obra de Runia 1986, pp. 51-52.

⁷⁸ Cf. Num., *Fr.* IX.

⁷⁹ Reale – Antiseri 1988, p. 290, establecen como un principio básico, que aglutina a todos los filósofos del platonismo medio, el uso del *Timeo*.

ideas como pensamientos de Dios, la definición de materia, la imagen de la creación, la cosmogonía, el tema de la providencia divina, la naturaleza del alma cósmica, la cosmología, el alma del ser humano, y el τέλος de la realidad (Runia 1986, pp. 53-54).

El peso del *Timeo* sobre el pensamiento de Clemente de Alejandría es evidente. De las 600 referencias estimadas, que conforman el corpus platónico en las obras de Clemente, 41 corresponden particularmente al *Timeo*.⁸⁰ El alejandrino utiliza este diálogo de Platón en 16 ocasiones de manera directa, y el pasaje platónico más citado es del *Timeo* 28c, encontrado seis veces, cuatro de ellas como cita directa⁸¹ y dos más como alusión.⁸²

Este pasaje de Platón, sobre la dificultad de encontrar a Dios y comunicarlo a los demás, es un texto clásico en el mundo antiguo, en particular dentro del platonismo medio.⁸³ Son numerosos los escritores de la Antigüedad⁸⁴ que lo emplean.⁸⁵ Runia (1986 pp. 111-113) ha establecido por lo menos cinco contextos diferentes en los cuales es citado por los autores posteriores a la era cristiana. Entre estos usos destaca el otorgado también por Clemente, acerca de la existencia de un saber arcano sobre Dios que no debe ser revelado a aquellos que no están preparados para recibirlo (*Strom.* V 78.1-3).⁸⁶

La concepción de un Dios sin cuerpo, partes y forma, por tanto inaccesible a la comprensión humana es una noción muy atestiguada por otros pensadores de la

⁸⁰ De acuerdo con Outler 1940, p. 227, el aprecio de Clemente por este Diálogo platónico en particular se debe a que puede establecer claramente un paralelo entre el Demiurgo y el Logos-Cristo.

⁸¹ *Prot.* 68.1; *Strom.* V 78.1, 92.3, 137.3-4.

⁸² *Strom.* V 86.2, 133.7.

⁸³ Outler 1940, p. 228; Isart Hernández 1993, p. 291.

⁸⁴ *Alcin.*, *Did.* XXVII 179.37-39; *Apul.*, *Apol.* 64.8 (alusión); *Oríg.*, *Cels.* 7.42; *Num.*, *Fr.* XVII. Entre los apologetas cristianos están *Iust.Phil.*, *Apol.* II 10.6; *Athenag.*, *Apol.* 6; *Min.Fel.*, *Oct.* 19.14

⁸⁵ Esta perícopa platónica es, como alguien ha sugerido, tal vez la cita más “trillada” entre los escritos procedentes de la tradición platónica y los apologetas cristianos, Runia 1986, p. 111.

⁸⁶ Cf. *Num.*, *Fr.* XXIV.

época del platonismo medio.⁸⁷ De igual modo, la creencia de que la deidad se encuentra ausente del mundo sensible tiene un fuerte respaldo entre estos filósofos⁸⁸ y el gnosticismo. La consecuencia inmediata de todas estas premisas es que la divinidad subyace más allá del pensamiento y no puede ser comprendida por el intelecto humano.⁸⁹

Por consiguiente, el saber verdadero está relacionado con lo oculto, con lo que se transmite de manera cifrada a los otros (*Strom.* V 21.4).⁹⁰ Es bien sabido que la filosofía dentro de este espacio de tiempo, a causa de la imposibilidad de referir a la divinidad con propiedad, se torna menos especulativa o metafísica y se proyecta más a cuestiones de índole moral y religiosa (Fraile 1982, pp. 686-687). El nuevo giro que toma el pensamiento durante este momento se materializa en la equivalencia de la religión con la filosofía y viceversa.⁹¹ Ambas coinciden hacia el mismo fin,⁹² la búsqueda de la salvación a través del conocimiento o gnosis. La

⁸⁷ Clem.Al., *Strom.* V 81.5-6; Cf. Pl., *Prm.* 137d, 138a, *Smp.* 211a; Alcin., *Did.* X 164.14-15, 165.33, 166.6-7; Apul., *Plat.* I 190, 204; Max.Tyr., *Or.* X 6; Num., *Fr.* XI; Cels.Phil., *VV* VI 64; *Corp.Herm.* VI 9, XI 8, XIII 6.

⁸⁸ Clem.Al., *Strom.* II 6.1; VI 71.5; Cf. Plu., *De Iside* 382f; Alcin., *Did.* X 164.15-16; Max.Tyr., *Or.* X 5.

⁸⁹ Clem.Al., *Strom.* II 6.1; IV 156.1; V 65.2, 71.5, 81.4, 82.4; Cf. Ph., *Gig.* 54; *Somn.* I 67; *Mut.* 15; Apul., *Plat.* I 191. De acuerdo con Lilla 1971, p. 219, la doctrina de la imposibilidad de conocer a Dios también es una idea característica del gnosticismo, para ello cita como evidencia los siguientes textos: Clem.Al., *Ex. Thdot* 7.1, 29.1; Iren.Lugd., *Haer.* I 1.1, I 2.1; *Apocr.Jn.* 24.2-4, 24-19-20.

⁹⁰ Πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο, τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὐτὰ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιούτοις τισὶ τρόποις παραδεδώκασιν, “Así pues, podría decirse que todos los que han tratado acerca de Dios, bárbaros y griegos, han ocultado los comienzos de las cosas, pero han transmitido la verdad mediante enigmas y símbolos, con alegorías, metáforas y otras figuras parecidas” (Merino 2003, p. 355).

⁹¹ Isart Hernández 1992, p. 174; Torres Mas 2003 p. 284. Para la relación de la filosofía y la religión en esta época está el estudio de Russell 2004, pp. 34-44.

⁹² Para Plutarco, al igual que para Clemente, la filosofía tiene como fin la teología: καὶ συνῆγεν ἱστορίαν οἷον ὑληνφιλοσοφίας, θεολογίαν ὥσπερ αὐτὸς ἐκάλει τέλος ἐχούσης (Plu., *De Defect.* 410b), “y andaba reuniendo información como material para una filosofía que tenía como fin la teología, como él mismo la llamaba” (Pordomingo Pardo y Fernández Salgado 1995), cf. Isart Hernández 1992, p. 176.

sotería se obtiene mediante un conocimiento profundo y místico⁹³ de la realidad (Fraile 1982, p. 686). Por esta razón, algunos filósofos del platonismo medio participan implícitamente del fervor de la época hacia los cultos o religiones de misterio (Isart Hernández 1992, pp. 173-175).⁹⁴

2.3.3. La semejanza con Dios como finalidad de la filosofía

Una consecuencia de la fusión entre religión y filosofía,⁹⁵ en todo este periodo, fue la orientación acentuada del pensamiento hacia el campo de la ética. El ideal del perfil ético en el platonismo medio estuvo centrado en la moderación de las pasiones (μετριοπάθεια).⁹⁶ Esta se lograba gracias a la intervención del logos, el cual a través de su acción pedagógica era capaz de curar al ser humano de la pasión.⁹⁷ Sin embargo, en este aspecto Clemente adopta una postura diferente al resto de sus interlocutores. Para él, la moderación no es suficiente; es decir, no se

⁹³ Según Outler 1940, p. 233, la preocupación del platonismo medio y, por consiguiente de Clemente, se centra no en un conocimiento epistémico sino gnóstico. No es ἐπιστημὴ sino γνῶσις lo que conduce al proceso de la salvación y de la obtención de la verdadera fe. Éste es un aspecto central de distinción entre el platonismo y el platonismo medio.

⁹⁴ Un ejemplo de ello son los escritos de Apuleyo, concretamente la *Metamorfosis* o *el Asno de oro*, donde Lucio, el protagonista de la obra, hacia el final del relato, en el libro XI, a través de su participación en el culto de Isis vuelve a recobrar su imagen antropomorfa. Esta historia es una especie de metáfora donde se describe “la ascensión del alma, que se va liberando de las pasiones inferiores hasta llegar a la luz de la revelación divina” (Fraile 1982, p. 708). Esta liberación, de acuerdo con el texto de Apuleyo, se obtiene a través de la su participación en la religión de misterio de Isis. Una exposición detallada sobre la relación de la deificación y los cultos de misterio puede ser hallada en Russell 2004, pp. 28-34.

⁹⁵ De acuerdo con Isart Hernández 1992, p. 177, los dos problemas principales que abordó la filosofía en cuanto a su vinculación con la teología fueron: la elaboración más pura posible de un concepto de Dios y la manera de acercarse el ser humano a la divinidad y viceversa.

⁹⁶ Clem.Al., *Strom.* II 39.4; cf. Plu., *De Virt. Mor.* 443c, 444b-c, 445b, 449b, 451c; *De Sera* 551c; Alcín., *Did.* XXVIII 182.12; XXX 184.23-24, 27-30; Gell., *Noct. Att.* I 26.11; Max.Tyr., *Or.* I 19b; XXVII 116b-117a. Según Lilla 1971, p. 102, la ética de la moderación se prolongó hasta los autores del neoplatonismo.

⁹⁷ El paralelismo de Clemente con Crisipo y Posidonio sobre la acción sanadora del logos pedagogo es clara. Aún más, Galeno también recupera esta imagen, sin embargo, de acuerdo con Lilla 1971, p. 98, Clemente muy probablemente la retoma de Filón (Ph., *Post.* 46, 72, 74, *Leg. Alleg.* II 79, III 118, etc.)

trata de suprimir o controlar, sino de erradicar las pasiones. En este sentido es la ἀπάθεια y no la μετριοπάθεια el ideal de la perfección (*Strom.* VI 74.1).⁹⁸

Desde la perspectiva de Clemente, la propia naturaleza de Dios es ser completamente ἀπαθής, ‘sin pasiones’.⁹⁹ De tal suerte, el ideal del proceder ético es llegar a ser similar a Dios.¹⁰⁰ El resultado de tales orientaciones éticas es la asimilación con Dios.¹⁰¹ El ser humano está llamado a participar de la ἀπάθεια divina como el rasgo fundamental de su esencia vital: καλοῦ δὲ εἶναι ἄμεινον τὸ διὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἑξομοίωσιν ἀπαθῆ καὶ ἐνάρετον γενέσθαι (*Clem.Al., Strom.* IV 147.1),¹⁰² “pero por encima está lo mejor: hacerse impasible y virtuoso mediante la semejanza con Dios” (Merino 2003).

En otras palabras, la ὁμοίωσις¹⁰³ es el referente final de la vida humana tanto en Clemente como en el resto del platonismo medio.¹⁰⁴ Aunque aparentemente hay

⁹⁸ ἑξαιρετέον ἄρα τὸν γνωστικὸν ἡμῖν καὶ τέλειον ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους· ἡ μὲν γὰρ γνῶσις συνάσκησιν, ἡ συνάσκησις δὲ ἕξις ἢ διάθεσις, ἡ κατάστασις δὲ ἢ τοιάδε ἀπάθειαν ἐργάζεται, οὐ μετριοπάθειαν· ἀπάθειαν γὰρ καρποῦται παντελῆς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή (*Clem.Al., Strom.* VI 74.1), “Así pues, hemos de alejar al gnóstico y perfecto de toda pasión del alma. En efecto, la gnosis produce ascesis, la ascesis produce hábito o disposición, pero el modo de ser produce ausencia de pasiones, no solo moderación en las pasiones. Efectivamente, la amputación de todo deseo tiene como fruto la ausencia de las pasiones” (Merino 2005).

⁹⁹ *Clem.Al., Strom.* II 40.1, 72.2, 81.1; IV 151.1; V 24.2; VI 73.6, 137.4

¹⁰⁰ Toda la filosofía de la época refiere al famoso pasaje de Platón que sirve de fundamento al tema de la semejanza-similaridad con Dios: φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατὸν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (*Pl., Tht.* 176c), “la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad” (Santa Cruz, Vallejo Campos y Luis Cordero 1988). Otro texto igualmente significativo de Platón concerniente a la temática es *R.* X 613b.

¹⁰¹ Isart Hernández 1992, pp. 174-175. Durante el platonismo medio el ideal de la ética se modificó con respecto a la que regía en la época helenista. Anteriormente el objetivo de la ética era conformarse a la naturaleza, con los filósofos del platonismo medio la premisa ética cambió a la idea de la asimilación conforme a Dios, a la conformación de la divinidad (Reale - Antiseri 1988, p. 590).

¹⁰² Otros pasajes de Clemente que sostienen la misma idea son: *Strom.* II 103.1; IV 138.1; VII 13.3, 84.2, 86.5.

¹⁰³ De acuerdo con Llamas Martínez 2001, pp. 56-57 el tema de la ὁμοίωσις, debido al sincretismo, se relaciona con la fórmula estoica ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν; sin embargo no considera la distinción que hace Lilla 1971, pp. 103-111, donde según él, Clemente hace una diferenciación entre dos tipos de ética, una alta y otra baja. El modelo de la primera es Moisés, mientras que Aarón lo es

una pequeña variación en la manera de entender la “semejanza”,¹⁰⁵ el alejandrino coincide con los postulados generales sobre el tema, al señalar junto con Alcino, entre otros, que el fin de la humanidad es la semejanza con Dios (Alcin., *Did.* XVIII 181.19-20). De manera similar, Clemente de Alejandría participa de todo este entorno¹⁰⁶ y también asume la semejanza con Dios¹⁰⁷ como el fin de la humanidad, al punto de hacer coincidir a Platón, como lo hacían los otros filósofos de la época, con sus propias ideas (*Strom.* II 100.3).¹⁰⁸

Sin duda el término *ὁμοίωσις* procede de Platón, pero el énfasis de colocarlo como el fin de la existencia se le atribuye a Eudoro,¹⁰⁹ de quien más tarde lo tomaron los filósofos alejandrinos. Sin embargo, Clemente le da una proyección peculiar al concepto de la semejanza con Dios.¹¹⁰ De acuerdo con el pensamiento

de la segunda. Solo la *ἀπάθεια* conduce a la *ὁμοίωσις*; en tanto, la *ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν*, lo hace únicamente a la *μετριοπάθεια*, Cf. Clem.AL., *Strom.* II 101.6

¹⁰⁴ Alcin., *Did.* XXVIII 181.19-182.14.

¹⁰⁵ Clemente no vincula la *ὁμοίωσις*-semejanza con la *ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν* típico del momento (Plu., *De Exilio* 601a-b; *De Alex.* I 329b), sino con la *ἀπάθεια*.

¹⁰⁶ En Llamas Martínez 2002, pp. 246-249, se expone de manera particular la influencia de la noción de “semejanza” con la divinidad y los matices que la distinguen de Platón y del platonismo medio.

¹⁰⁷ De hecho Outler 1940, p. 227, afirma que el pasaje de Pl., *Tht.* 176c es uno de los textos favoritos de Clemente, aunque el interés del alejandrino no se centra en lo epistemológico sino en lo moral.

¹⁰⁸ Otros pasajes similares en Clemente de Alejandría son: *Paed.* I 14.3; 28.2; *Strom.* V 13.2, 18.5; VII 2.1. Para una exposición más detallada de este tema se puede consultar a Russell 2004, pp. 121-154.

¹⁰⁹ Merki 1952, pp. 45-46, citado en Llamas 2001, p. 65. Eudoro de Alejandría, filósofo del platonismo medio, estableció la semejanza a Dios como el fin del ser humano para todo el platonismo posterior a él, Russell 2004, p. 35. Aunque Ashwin – Siejkowski 2008, p. 4, sostiene la evidente influencia platónica del *Tht.* 176 b, afirma que la proyección para la semejanza habría que buscarla más hacia el interior de la tradición judeohelenista a partir de la referencia del Salmo 82.6 (Mosser 2005, pp. 30-74) y de los escritos paulinos en Gálatas capítulos 3-4.

¹¹⁰ Ashwin – Siejkowski 2008, pp. 15-16, está convencido sobre la base de los estudios de Russell 2004, Mosser 2005, y de los comentarios de Paterson 1997 con respecto a la importancia de los papiros de Ireneo en el Egipto del siglo II d. C, que la manera de interpretar la *ὁμοίωσις* por parte de Clemente, aparte de introducir la idea de *logos* como criterio de la semejanza, tiene un fuerte sustento cristiano que lo separa de la típica visión platónica. Al respecto afirma que la idea de semejanza no denota la igualdad del ser humano con Dios compartiendo la misma esencia, sino debe ser entendida como la fase de transformación final o el paso de la imperfección a la perfección gnóstica.

clementino, el único ser que realizó la semejanza divina fue el logos.¹¹¹ El logos mismo también es ἀπαθής, es “semejante” a Dios (*Strom.* V 94.5).¹¹² Luego, si el humano desea aspirar a la semejanza como el fin de su existencia debe, por tanto, imitar el carácter del logos encarnado, por quien el Dios inefable se hace visible (*Strom.* II 134.2). Esta es la única forma en la cual el cristiano llega a ser un verdadero gnóstico.

2.4. EL GNOSTICISMO

2.4.1. *El concepto*

Un grupo de estudiosos sobre el tema de la gnosis,¹¹³ en 1966 durante el coloquio de Mesina, intentaron llegar a un consenso para una definición de gnosticismo, gnosis, pregnóstico, protognóstico y gnóstico.¹¹⁴ La definición¹¹⁵ que se acuñó en aquel momento, en parte, contribuyó a despejar la confusión. No obstante, ha habido desacuerdo en un pequeño sector que ha cuestionado tal

¹¹¹ Clem.Al., *Paed.* I 98.1,3.

¹¹² Pasajes similares se encuentran dentro del pensamiento clementino en: *Strom.* VI 71.2, 105.3; VII 7.2,5, 72.1.

¹¹³ Estos eruditos fueron: G. Widengren, U. Bianchi, H. Jonas, J. Daniélou, C. Colpe, M. Simon y H.I. Marrou (García Bazán 1978, p. 30).

¹¹⁴ Aunque en ocasiones tal consenso parece olvidado. Montserrat Torrens, cuarenta años después de dicho encuentro en Mesina, lamenta la poca estima de tal acuerdo: “muchos estudiosos se resisten a someterse a la disciplina de los pactos y persisten en un uso personalizado de los términos” (Montserrat Torrens 2007, p. 630).

¹¹⁵ La definición acuñada de gnosticismo en aquel momento fue la siguiente: “El gnosticismo de las sectas del siglo II implica una serie coherente de características que pueden resumirse en la siguiente formulación: hay en el hombre una centella divina procedente del mundo superior, caída en este mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte; esta centella debe ser despertada por la contraparte divina de su yo interior para ser, finalmente, reintegrada a su origen. Frente a otras concepciones de la degradación de lo divino, ésta se funda ontológicamente en un concepto particular de ‘degradación’, cuya periferia (con frecuencia, llamada *Sophia* o *Ennoia*) debía entrar fatalmente en crisis y -de modo indirecto- dar origen a este mundo, del que, por otra parte, no puede desinteresarse, puesto que ha de recuperar el *Pneûma* que en él se encuentra. (Concepción dualista sobre fondo monista que se expresa por medio de un doble movimiento de degradación y de reintegración.)” (Montserrat Torrens 1983, p. 8).

consenso,¹¹⁶ mientras que otros se oponen al reduccionismo del historicismo crítico de Mesina y han dado un enfoque algo distinto desde una perspectiva metodológica fenomenológica (García Bazán 1978, pp. 32-33).

Lo único posible que resulta pertinente afirmar es que el gnosticismo es una corriente de pensamiento filosófico-religiosa del siglo II d. C. Como elementos fundamentales, en un intento de abarcar tanto el aspecto histórico como el fenomenológico, el gnosticismo tiene las siguientes ideas como esencia: el ser humano posee una chispa divina que procede del ámbito celestial, pero ésta cayó en el mundo y ha sido hecho presa de la fatalidad y la muerte, y por ello necesita ser despertada para poder retornar a su estado original.¹¹⁷

2.4.2. *Judaísmo y gnosticismo*

Mucho se ha discutido sobre el origen de estas ideas y forma de pensamiento, pero no se ha podido llegar a nada concreto. Las posturas sobre el tema han variado en los tiempos modernos. La primera aproximación fue el enfoque propuesto por Baur, Hilgenfeld y Harnack, cuya respuesta al problema puede ser resumida en la famosa frase de este último “el gnosticismo es la helenización aguda del cristianismo”. Posteriormente, con la escuela de Historia de las Religiones, la perspectiva cambió. Bousset y, después, Reitzenstein propugnaron por un origen vinculado a la evolución de la religiosidad oriental iraní sobre la base de su riguroso dualismo. Un nuevo acercamiento surgió con un carácter más

¹¹⁶ Dentro de esta oposición, Trevijano ha expresado lo siguiente: “Nos parece reduccionista definir al gnosticismo como una categoría moderna tras la que queda una realidad histórica... No tienen en cuenta ni la gnosis pagana del *Corpus hermeticum* ni los de gnosis judía de Nag Hammadi, si bien es cierto que estos textos fueron publicados posteriormente” (Trevijano 2001, p. 182).

¹¹⁷ Para una precisión conceptual del uso de los términos gnosticismo y gnosis en el *sensu lato*, *sensu stricto* y *sensu strictissimo*, puede consultarse la aproximación ofrecida por Montserrat Torrens 2007, 629-634.

fenomenológico a través de la obra de Jonas (1991), quien consideró que el gnosticismo es en realidad el espíritu de la Antigüedad Tardía.

El nuevo rumbo que ha seguido la investigación sobre los orígenes del gnosticismo tiende a situarlo esencialmente dentro del judaísmo. Ya no se busca identificar el inicio de la utilización de un término o un esquema conceptual particular para datar el comienzo de este fenómeno religioso. Así, el acento no se coloca en el rastreo de los conceptos gnósticos, pues muchos de ellos son preexistentes al movimiento en sí. Por el contrario, ahora la mirada se dirige a ubicar el momento en el cual todas estas ideas convergieron para dar inicio a la síntesis peculiar que provocó esta lectura religiosa denominada gnosticismo.¹¹⁸

El judaísmo helenizado se convierte en el posible ambiente con la capacidad de engendrar esta síntesis conceptual. Hay un dato fundamental para realizar tal afirmación. La gran mayoría de los escritos considerados gnósticos tienen básicamente como horizonte narrativo el texto bíblico del Génesis.¹¹⁹ Esto sucede incluso en los documentos con trasfondo pagano como el *Corpus hermeticum* y, de manera específica, el tratado *Poimandres*.¹²⁰

¹¹⁸ Sobre este punto, Lilla 1971, pp.142-143, está convencido que el trasfondo gnóstico en Clemente no hay que buscarlo en el uso de términos, sino en el ambiente cultural de Egipto de los siglos II y III d. C. Las principales fuentes que convergen en ese tiempo son: la tradición platónica, la filosofía judía alejandrina y el gnosticismo cristiano herético.

¹¹⁹ A partir de este dato “se concluye que los autores de los primitivos textos gnósticos fueron intelectuales judíos desafectos, abiertos a la varias religiones y corrientes filosóficas del sincretismo helenístico” (Trevijano 2001, p. 192). Sobre este mismo tema, anteriormente Montserrat ya había dicho: “Hoy ya nadie duda de la influencia del judaísmo sobre el gnosticismo, aunque el ámbito y la intensidad de esta influencia sigue siendo tema de debate” (Montserrat Torrens 1983, p. 20). Ésta es la postura predominante que sigue manteniendo sobre el tema en la actualidad (Montserrat Torrens 2007, p. 655).

¹²⁰ En el *Poimandres* hay un claro paralelo con el relato del Génesis. Sobre la cuestión de la creación del ser humano se dice: “el Pensamiento, padre de todas las cosas, vida y luz, engendró al hombre a su imagen y le amó como a un hijo, puesto que, creado a imagen del padre, era hermosísimo. En realidad, pues, Dios amó a su propia imagen. Y entregó al hombre todas sus criaturas” (*Corp.Herm.* I, 12).

El núcleo central de las ideas del pensamiento gnóstico, visto ya como un posterior desarrollo emergido en parte del judeohelenismo,¹²¹ en general tiene una dimensión teológica, cosmológica, antropológica, escatológica y moral.¹²² Entre estas nociones destacan: la trascendencia divina que pone al primer Principio más allá incluso de los principios inteligibles, el “*descensus in inferiora*”; el Demiurgo que implica la distinción entre el Dios supremo y el Creador; la angelología en la cual los ángeles son creadores del mundo y son malignos a la vez; la presencia de la centella divina en el ser humano; la figura de un salvador pleromático y, por último, la tendencia hacia el encratismo (Montserrat Torrens 2007, pp. 634-645).

2.4.3. *Motivos gnósticos en Clemente*

Entre los temas cercanos al gnosticismo en la obra de Clemente está en primer lugar el carácter esotérico que posee la gnosis. Dado el carácter esotérico de la gnosis es habitual que se le defina como un μυστήριον “misterio”. En los escritos gnósticos de Nag Hammadi frecuentemente se enfatiza el aspecto esotérico y de

¹²¹ Montserrat Torrens 1983, p. 22, ya había formulado anteriormente una opinión similar a la de Trevijano. Montserrat Torrens 1983, p. 26, fue más allá de Trevijano, pues presenta los escritos de Filón (*De Opificio*) y el evangelio de Juan (que en esencia también es un escrito judeohelenista) como productos del entorno judaizante que facilitó el desarrollo del gnosticismo.

¹²² Jonas, H. 1991, pp. 76-81, expone de manera resumida cada una de estas características sistematizadas del gnosticismo. En la primera dimensión destaca el exacerbado dualismo que hace de la deidad una entidad totalmente trascendente, razón por la cual la revelación acerca de lo divino requiere de una revelación e iluminación sobrenaturales, lo cual faculta al gnóstico para hablar sobre Dios en términos negativos. En el ámbito cosmológico prevalece la visión de un universo dividido en varias esferas con la presencia de un arconte en cada una de ellas. Por otra parte, el gnosticismo en términos generales, conceptualiza al ser humano formado por tres compuestos, cuerpo, alma y espíritu. En este último componente es donde se aloja la “chispa divina” que necesita ser reactivada mediante el “verdadero conocimiento” o gnosis. El acento escatológico está encaminado a la liberación o salvación del “hombre interior” de las ataduras terrenales vinculadas a una existencia en la ignorancia. Por último, la situación moral en el gnosticismo puede asumir dos vertientes extremas fundamentales, es decir, el más riguroso ascetismo, o bien, el más desenfrenado libertinaje.

misterio de la verdadera enseñanza gnóstica.¹²³ Este sentido misterioso de la gnosis está presente, de manera amplia, en la obra de Clemente.¹²⁴ Sin embargo, la fuente común para hablar de conocimiento esotérico, tanto para el alejandrino como para los gnósticos, parece ser Filón de Alejandría. El saber cómo “misterio” aparece de forma usual en el filósofo judío.¹²⁵

Este sentido secreto de la enseñanza gnóstica explica la razón por la cual la concibe como misterio. Por consiguiente, el proceso de aprehensión de la misma adquiere una dimensión de iniciación (Lilla 1971, pp. 144-148). La concepción del conocimiento como algo secreto encuentra base en los evangelios y Pablo (Mt 11.11; Mc 4.11; Lc. 8.10; 1 Cor 2.6-7). No obstante, el alejandrino interpreta estos textos neotestamentarios a la luz de la mirada filoniana, platónica y a través de los sistemas de pensamiento gnósticos.

Un segundo motivo más en la obra de Clemente, cercano al gnosticismo, es la ambivalente postura hacia la filosofía griega. Al tener el saber “verdadero” un profundo sentido misterioso, la filosofía como tal debe permitir al creyente transitar con dirección a la esencia del saber auténtico. Así, por un lado, la utiliza en su argumentación como una especie de *praeparatio evangelica*; pero por el otro, a la vez, asume una actitud hostil muy parecida a la perspectiva gnóstica, debido a que esta no es capaz de remitir a un conocimiento profundo de las cosas (Trevijano 2001, pp. 279-280).¹²⁶

¹²³ Lilla 1971, pp. 151-154, expone amplia evidencia sobre este asunto, tanto en la literatura patristica que polemiza con los gnósticos (Hipólito, Ireneo), como las propias fuentes documentales de la literatura gnóstica cristiana (Evangelio de Tomás, Felipe, de la Verdad y la Pistis-sophia).

¹²⁴ *Strom.* I 13.1,4, 15.3, 176.2; IV 3.1, 109.2; V 61.1, 90.3, VI 95.1, 102.1; VII 4.3, 6.1, 97.4, *QDS* 36.1; *Ecl.* 35.1, entre otros pasajes.

¹²⁵ En Lilla 1971, pp. 148-149, hay una exposición detallada de citas pertenecientes a Filón donde se puede apreciar el uso frecuente que hace este filósofo en su vasta obra.

¹²⁶ φιλόσοφοι δὲ λέγονται παρ' ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρῶντες τῆς <τοῦ> πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου, τουτέστι γνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, παρ' Ἑλλησι δὲ οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι (Clem.Al., *Strom.* VI 55.2), “Nosotros llamamos filósofos en verdad a los enamorados de la sabiduría propia del Creador y Maestro de todos, es decir, de la gnosis del Hijo

De esta manera, Clemente implícitamente desacredita la filosofía griega cuando ésta únicamente teoriza sobre el saber tradicional. Es ineficiente para conducir al creyente hacia la develación de los profundos secretos, por lo cual llega a decir: τὸν δὲ τοῦ γνωστικοῦ μεταλαμβάνοντα ὕψους οὐκέτι παλινδρομεῖν ἀξιοῖ ἐπὶ τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν (Clem.Al., *Strom.* VI 62.1), “sino que quien ha conseguido la altura del gnóstico no retorne ya más a la filosofía griega” (Merino 2005). Así el gnóstico ya no necesita más la filosofía porque es conocedor de todo incluso de las cosas inexplicables (*Strom.* VI 68.2).

Semejante postura hacia la filosofía “convencional”, ocupada en los “aspectos sofísticos”,¹²⁷ no implica el menosprecio de la ἐγκύκλιος παιδεία. Todo lo contrario, Clemente está convencido de la utilidad de la “cultura general” para la conducción del gnóstico hacia la verdad. La dialéctica, astronomía y geometría son fundamentales para la consecución del alma en la contemplación de las verdades inteligibles.¹²⁸ Al asumir una actitud favorable sobre los estudios elementales como preparación para la gnosis, Clemente sigue de cerca las orientaciones comunes de la época en torno a la tradición platónica.¹²⁹

Un tercer motivo gnóstico adoptado por Clemente es la concepción de un universo dividido en varias esferas. En este punto el platonismo medio encontró cabida dentro de las ideas gnósticas.¹³⁰ La influencia del *Timeo* de Platón fue un aspecto central en la convergencia entre el platonismo medio y el gnosticismo. A través del *Timeo* Clemente adopta la teología negativa o apofática. Es común, en el filósofo alejandrino, encontrar lugares en su obra donde se expresa mediante esta

de Dios; en cambio [son llamados filósofos] por los griegos los que se ocupan en discutir acerca de la virtud” (Merino 2005)

¹²⁷ Clem.Al., *Strom.* I 176.3

¹²⁸ Clem.Al., *Strom.* I 177.1; IV 163.1, 169.1 VI 80.3-4, 90.3

¹²⁹ Platón en sus diálogos ya había destacado la utilidad de la enseñanza elemental: *R.* VII 527b, 529d, 533c-d; *Lg* XII 966d-e.

¹³⁰ “En el siglo I el platonismo influyó en los sectores más evolucionados del judaísmo, dando lugar a la denominada ‘gnosis judaica’” (Montserrat Torrens 1983, p. 38).

perspectiva.¹³¹ De tal suerte, la única forma de intentar acercarse al Dios del universo es a través de la comprensión de lo que no es (*Strom.* V 71.3).¹³²

La posesión de este conocimiento -“gnosis”- apofático y misterioso le faculta al creyente para transitar por los diferentes cielos y alcanzar la plenitud del mundo espiritual o *pleroma*. Existe un estrecho paralelismo entre Clemente y el gnosticismo acerca del camino que el alma recorre hasta llegar a su descanso final; es decir, el octavo día (*Strom.* V 106.4; VI 108.1), la Ogdóada u octavo cielo (*Strom.* IV 109.2; V 36.3; VI 138.5). Dicho lugar se sitúa por encima de la Hebdomada,¹³³ tema fundamental en la cosmovisión y soteriología gnóstica,¹³⁴ la cual está constituida de siete cielos presidido cada uno de ellos por su propio ángel o arconte. Clemente también cree en la existencia de esos ángeles¹³⁵ que vigilan el ascenso del alma (*Strom.* IV 116.2) y dan acceso en su travesía por los diversos cielos al gnóstico (*Strom.* IV 117.2, VII 83.1). La meta final del recorrido del alma gnóstica es llegar al ἀνάπαθσις, ‘descanso’¹³⁶, a la contemplación “cara a cara”.¹³⁷

¹³¹ ὁ γὰρ τῶν ὅλων θεὸς ὁ ὑπὲρ πᾶσαν φωνὴν καὶ πᾶν νόημα καὶ πᾶσαν ἔννοιαν οὐκ ἂν ποτε γραφῆ παραδοθεῖη, ἄρρητος ὢν δυνάμει τῆ αὐτοῦ (Clem.Al., *Strom.* V 65.2), “Pues el Dios del universo que está por encima de toda palabra, de todo pensamiento y de toda noción, no puede ser transmitido mediante escritura, ya que por su propia virtud es inefable” (Merino 2003).

¹³² εἰ τοίνυν, ἀφελόντες πάντα ὅσα πρόσσεσι τοῖς σώμασιν καὶ τοῖς λεγομένοις ἀσωμάτοις, ἐπιρρῖψαιμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ κἀκεῖθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἀγιότητι προῖοιμεν, τῆ νοήσει τοῦ παντοκράτορος ἀμῆ γέ πη προσάγοιμεν ἅν, οὐχ ὅ ἐστιν, ὁ δὲ μὴ ἐστι γνωρίσαντες (Clem.Al., *Strom.* V 71.3), “Si, pues, quitando todo lo que se encuentra en los cuerpos y en lo que se llama incorporal, 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” (Merino 2003). Cf. con los textos gnósticos citados por Trevijano 2001, pp. 286-287. Otros sitios de la obra de Clemente donde se refiere a este aspecto de la teología negativa son: *Strom.* II 72.4, 77.2; IV 156.1; V 78.1, 81.5.

¹³³ Muy probablemente en la idea gnóstica de la Hebdomada, nuevamente Filón de Alejandría sea la fuente común entre Clemente y los gnósticos: Clem.Al., *Strom.* II 51.1-3, cf. Ph., *Congr.* 103-106.

¹³⁴ Los gnósticos valentinianos pensaban exactamente igual: Hippol., *Haer.* VI 32.9; *Ex. Thdot* 63; cf. Clem.Al., *Strom.* VII 57.5

¹³⁵ La única diferencia entre la gnosis de Clemente y la de los heréticos es que estos arcontes para el alejandrino son esencialmente buenos (Lilla 1971, p. 183).

¹³⁶ Clem.Al., *Paed.* I. 29.3; *Strom.* VII 57.1, 68.4-5.

¹³⁷ Éste es un tema ampliamente atestiguado por las fuentes cristianas heréticas. Para una revisión de los pasajes referentes al asunto se puede consultar a Lilla 1971, p. 187-188.

d) *Gnosticismo y el uso de las Sagradas Escrituras*

Clemente no sólo comparte algunos motivos temáticos comunes con el gnosticismo. Él también adopta procedimientos de citación y los énfasis textuales en la interpretación de los pasajes del AT presentes en la literatura gnóstica. Al igual que Clemente empleó características de citación específicas del platonismo medio, también incorpora los usos básicos que efectuaban los gnósticos al citar o aludir a pasajes de la escritura.¹³⁸ Hay por lo menos tres recursos de citación utilizados en las fuentes gnósticas que también se encuentran en Clemente: la exposición, la composición y la integración.¹³⁹

El primer conjunto de técnicas de citación, la exposición, consiste en incorporar explícitamente, con claras marcas externas, la referencia a un pasaje bíblico. Generalmente la intención de este recurso es interpretar el texto como tal, por lo que es habitual encontrarlas intercaladas en comentarios. En las fuentes gnósticas esta manera de citar aparece básicamente en los escritos de origen valentiniano (Heracleón), en el *Testimonio de la Verdad* (Nag Hammadi) y en los *Extractos de Teodoto* de Clemente de Alejandría.

La segunda técnica de citación, la composición, inserta los textos bíblicos de manera entrelazada en la narración del escrito. En este uso, el pasaje citado adopta generalmente un objetivo independiente al inicial en el contexto original, para asumir un significado distinto con relación a la estructura contextual del nuevo sitio donde se le ubica. En el caso de los documentos gnósticos, este tipo de uso se presenta en los textos coptos de Nag Hammadi.

El tercer tipo de técnica empleada, la integración, ocurre cuando el texto bíblico es utilizado para actualizarlo o extraer una lección. Un ejemplo de ello es la manera

¹³⁸ Para un ejemplo del estrecho paralelismo, en el caso del NT, entre Clemente y la exégesis gnóstica de los valentinianos se puede consultar a Kovacs 2004, pp. 317-330.

¹³⁹ En la exposición de estas tres características se sigue básicamente lo referido por Trevijano 2001, pp. 315-318.

de enfocar Gn 3.9, en la cual algunos documentos gnósticos ven en la pregunta $\pi\omicron\upsilon\ \epsilon\tilde{\iota}$; “¿dónde estás?” hecha a Adán, una evidencia de la ignorancia de Dios. En la literatura gnóstica, los documentos *Exégesis del Alma* y la *Carta de Flora* de Ptolomeo son los mejores testimonios del empleo de este procedimiento.

Aparte de ciertas formas de citar la escritura, también hay una vinculación de Clemente con los pasajes del AT propiamente utilizados por los gnósticos.¹⁴⁰ Aun a pesar del marcado acento antijudío de algunos sectores del gnosticismo, existe un uso considerable de las escrituras veterotestamentarias en griego (LXX) acotado generalmente a los primeros capítulos del Génesis.¹⁴¹ Dentro de la literatura gnóstica¹⁴² son predominantes las referencias a los seis capítulos iniciales del primer libro “bíblico”, aunque también son apreciadas con menor frecuencia las citas de Isaías, Éxodo y Salmos. Los textos del AT que gozan de un mayor aprecio entre los gnósticos son Gn 1.26 e Is 45.5. Coincidentemente, uno de los textos más referido por el alejandrino es precisamente Gn 1.26, el cual utiliza un total de 28 ocasiones. Por el contrario, el texto de Is 45.5 no es un verso que haya sido muy apreciado por él; pero otros versos también preferidos por los gnósticos son Gn 1.2 y 2.7, los cuales son ampliamente utilizados por Clemente.¹⁴³

3. EXÉGESIS PATRÍSTICA

¹⁴⁰ Montserrat Torrens 1983, p. 37, comenta que prácticamente todos los grupos gnósticos introducen en sus escritos citas del AT y en particular del libro de Génesis. El punto de contacto entre el uso de los pasajes bíblicos es una exégesis platonizante sustentada en una lectura del *Timeo*.

¹⁴¹ De acuerdo con el índice de Stählin (1936), existen 247 referencias al libro de Génesis en la obra de Clemente, de las cuales 146 corresponden a los primeros seis capítulos del Génesis. Esta situación coloca a los seis capítulos iniciales como la porción más citada de la Torah. En total, Clemente refiere o alude al Pentateuco en aproximadamente 635 ocasiones, casi una cuarta parte de ellas se ubica en los primeros seis capítulos. Ello habla de la cercanía de Clemente a los temas gnósticos.

¹⁴² Para la exposición de los datos sobre el uso gnóstico del AT se sigue en parte a Trevijano 2001, pp. 318-320.

¹⁴³ El primer pasaje es aludido por lo menos en cinco ocasiones en la obra de Clemente; mientras que el segundo aparece básicamente referido 12 veces.

3.1. EXÉGESIS CRISTIANA Y CULTURA CLÁSICA

En muchos sentidos los escritores de la patrística reflejan una clara dependencia de las formas y métodos de interpretación de la cultura grecorromana. Clemente de Alejandría asume las pautas hermenéuticas disponibles de su época. En concreto, emplea la lectura alegórica para comentar las fuentes bíblicas y paganas.

3.1.1. *La alegoría en la Antigüedad*

La alegoría como procedimiento para la interpretación de textos tiene una larga historia. Esta manera particular de exégesis ya había sido utilizada, desde finales del siglo VI a. C., por Hecateo de Mileto y Teágenes de Regio para explicar ciertos pasajes homéricos relacionados con los dioses (Van den Hoek 2007, p. 9). Básicamente fueron dos las áreas de aplicación donde inicialmente la alegoría cobró vigencia:¹⁴⁴ primero, los aspectos relacionados con la naturaleza y la cosmología; segundo, en el contexto de la ética.

A pesar de tener la alegoría un origen tan remoto, no fue sino hasta los estoicos y, posteriormente, los filósofos del platonismo medio que llegó a ser ampliamente reconocida y sistematizada (Ramelli 2011, pp. 335-352). Diversos términos fueron empleados para desentrañar el sentido oculto que implícitamente todo texto podía albergar.¹⁴⁵ De todos ellos, la palabra alegoría (ἀλληγορέω, ἀλληγορία)¹⁴⁶ fue la que adquirió mayor relieve durante el helenismo (Van den Hoek 2007, p. 9).

¹⁴⁴ De acuerdo con Viciano, el origen de la alegoría hay que situarlo en la necesidad de comentar las obras antiguas, concretamente fue producto de la aplicación de un procedimiento denominado “modificación-actualización”: “Una forma extrema de esta tendencia exegética de modificación actualización es la alegoría” (Viciano 1991, p. 107). Este uso actualizante de los textos también fue empleado posteriormente por los cristianos, lo cual fue producto de su deseo de universalizar el mensaje bíblico (Kannengiesser 2004, p. 209).

¹⁴⁵ Entre los términos que mantenían un campo semántico cercano a alegoría, aunque con sutiles diferencias, están: ὑπόνοια (el más común), αἰνιττετος, μιστήριον, ἄρρητον, σύμβολον.

¹⁴⁶ No obstante, a pesar de la promoción del término ἀλληγορία en el helenismo por los estoicos, fue hasta el primer siglo antes de la era cristiana, cuando este concepto adquirió un uso técnico en el mundo de la retórica con Filodemo de Gadara (Kannengiesser 2004, p. 249).

La interpretación alegórica de textos sustentó la base de por lo menos tres tipos generales de exégesis: la física, la moral y la teológica o mística (Chapa 1986, p. 148; Isart Hernández 1994, p. 9). A esta clasificación hay quienes también agregan una variante más denominada histórica (Calderón Dorda y Ozaeta Gálvez 1989, p. 21; Pordomingo Pardo y Fernández Delgado 1995, p. 29); ello sin contar que para el momento de la consolidación de la interpretación patrística se llegó a referir ocho clases de exégesis alegórica (Young 2001, p. 192). Para el caso de este trabajo únicamente se abordarán los tres enfoques más comunes al método alegórico: el cosmológico o físico, el moral, y el místico o teológico (Isart Hernández 1994, pp. 9-10).

El primer acercamiento exegético, el físico, concierne a buscar en los textos, sobre todo de Homero (Rodríguez García 2008, pp. 171-182), la noción científica del universo encarnada en los personajes épicos de las obras clásicas antiguas.¹⁴⁷ Aunque este enfoque alegórico es el más antiguo y se vino aplicando de manera consistente a las obras homéricas durante varias centurias, no fue hasta el siglo I d. C., con Heráclito el Rétor,¹⁴⁸ que la exégesis física llega a su punto de mayor esplendor (Calderón Dorda y Ozaeta Gálvez 1989, p. 13). Sin embargo, no solo se aplicó este tipo de método a los textos homéricos, sino también a otros mitos de la antigüedad, tal como lo hizo Plutarco al comentar la historia de Isis y Osiris.

¹⁴⁷ Fueron los estoicos quienes realmente comenzaron a impulsar la dimensión “física” de la alegoría para tratar los textos antiguos en su propio sistema cosmológico (Kannengiesser 2004, p. 249).

¹⁴⁸ Con Heráclito se institucionaliza la definición del término como ya se había venido usando tiempo atrás: Ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύω τρόπος, ἕτερα δὲ, ὧν λέγει, σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται (Heraclit., *All.* V 2), “Se llama alegoría a una figura que consiste en hablar de una cosa, pero en realidad se refiere a otra distinta de la que se menciona” (Calderón Dorda y Ozaeta Gálvez 1989).

La exégesis moral¹⁴⁹ parte de la premisa de que los escritos de los antiguos son en realidad textos para la enseñanza de la virtud o para la encarnación de algún vicio.¹⁵⁰ Cada personaje descrito en las obras homéricas o en los mitos de los poetas caracteriza un aspecto específico de la vida: Atenea, la sabiduría; Ares, la ira; Afrodita, el deseo. De especial interés era la figura de Odiseo, la cual interpretada alegóricamente se desdobra en múltiples significados (Isart Hernández 1994, p. 10). Por consiguiente, se convierte en maestro de la mentira, modelo de la vida ascética u hombre sabio¹⁵¹ capaz de dominar las pasiones, dispuesto a sobreponerse a las tentaciones del mundo (Heraclit., *All.* LXXIX), según sea el referente desde donde se realice la lectura de su vida.

La exégesis teológica o mística es más propia del platonismo medio, del neopitagorismo y posteriormente del neoplatonismo. Dicha manera de interpretar los textos florece hacia finales del siglo I a. C. y alcanza su mayor gloria en los años comprendidos entre los siglos II y III, con figuras en el ámbito “pagano” como Numenio y Porfirio (Calderón Dorda y Ozaeta Gálvez 1989, p. 22), y Clemente y Orígenes en el cristiano. Este acercamiento exegetico intenta encontrar en los textos los misterios del mundo celestial (Pasquier 2004, p. 464) que sigue el alma en su ascenso hacia la perfección. Nuevamente la figura de Odiseo es reinterpretada, ahora la imagen del rey de Ítaca sirve para ejemplificar el peregrinaje que sigue el alma hacia su perfección.¹⁵² La lectura mística también alcanza, tal como lo deja ver

¹⁴⁹ Al parecer fue con Anaxágoras en el siglo V a. C. cuando surgió esta manera de interpretación alegórica (Kannengiesser 2004, p. 249).

¹⁵⁰ De acuerdo con Diógenes Laercio, al parecer fue un tal Favorino el primero en decir que la poesía de Homero tenía como eje central hablar *περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης* (D.L., *VP* II 11) “sobre la virtud y la justicia”.

¹⁵¹ Esta interpretación, típica del entorno platónico, se prolonga bajo Clemente de Alejandría (Clem.Al., *Strom.* VI 89:1-3, Cf. Isart Hernández 1994, p. 10), la retoma Metodio y vuelve a aparecer en San Jerónimo (Fernández Galiano 1963, p. 101).

¹⁵² Pasquier 2004, p. 465, comenta que la exégesis practicada por los gnósticos también refleja una fuerte tendencia hacia la alegoría mística gnóstica. Un ejemplo de ello lo constituye el texto gnóstico de Nag Hammadi denominado la *Exégesis del alma*. En este documento se expone, mediante citas

Plutarco (Plu., *De Iside* 378a-b) y el propio Clemente,¹⁵³ a los ritos, el culto y los objetos de culto. Todo ello adquiere un sentido profundamente místico y teológico.

Gracias a la interpretación alegórica pudieron ser recuperados los textos antiguos. Una lectura literal de los clásicos era insostenible. Las palabras de Longino son elocuentes al respecto: ἀλλὰ ταῦτα φοβερὰ μὲν, πλὴν ἄλλως, εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο, παντάπασι θεία καὶ οὐ σώζοντα τὸ πρότερον (Longin., *De sublimitate* IX 7) “Todas estas cosas forman en verdad una imagen terrible, y si no fuera interpretada como una alegoría, absolutamente impía y carente de justa medida (García López 1979, p. 162).

3.1.2. La alegoría en el judeohelenismo

La perspectiva alegórica denominada mística o teológica adquiere un perfil más sistemático con Filón. Se le atribuye al filósofo judío el haber marcado el fin de una tradición alegórica y el inicio de una nueva perspectiva de interpretación (Olbricht 2002, p. 43; Van den Hoek 2007, p. 10). La razón de tal afirmación radica en el hecho de ser Filón el primero en incorporar en la exégesis las relaciones del alma con Dios a través de una experiencia personal profunda (Levoratti 1990, p. 45).

La manera filónica de interpretar el texto es similar a la practicada por la secta judía de los “terapeutas”, grupo religioso que él mismo describe en su obra *De vita contemplativa*. Según Filón, este grupo judío consideraba la Ley como una criatura viviente donde el cuerpo representaba el sentido literal de la letra, mientras que el alma apelaba al significado profundo del texto (Ph., *Contempl.* 78). Una postura

bíblicas, el recorrido del alma desde su exilio hasta su retorno a la plenitud, utilizando como trasfondo narrativo el relato de la Odisea tal y como ya había sido expuesto por Numenio.

¹⁵³ Al respecto del uso de la alegoría sobre el rito y los objetos de culto, Clemente comenta: Ἀπόχρη μέχρι τοῦδε προχωρῆσαι τὴν μυστικὴν ἐρμηνείαν (Clem.Al., *Strom.* V 37.1) “Sea suficiente haber alcanzado la interpretación mística” (Merino 2003). Y con referencia a los enigmas egipcios, a los cuales refiere Plutarco, el alejandrino dice: Ὅμοια γοῦν τοῖς Ἑβραϊκοῖς κατὰ γε τὴν ἐπίκουσιν καὶ τὰ τῶν Αἰγυπτίων αἰνίγματα (Clem.Al., *Strom.* V 41.2) “Ahora bien, parecidos enigmas, por la significación oculta, a los de los egipcios tienen los hebreos” (Merino 2003).

parecida asume Filón, pues afirma la necesidad de interpretar el texto con un sentido más profundo.¹⁵⁴

Los motivos para aplicar y “seguir las leyes de la alegoría” (Ph., *Somm.* I 102) son básicamente los mismos que habían sido señalados por los intérpretes antes de él. Por lo menos hay tres situaciones que pueden dar pie a un sentido alegórico del texto en Filón. En primer lugar es necesario proceder alegóricamente cuando el sentido literal del texto debe ser negado. Este es el caso de todos aquellos lugares donde aparece una situación indigna sobre el carácter o comportamiento de la divinidad. Segundo, también se debe usar la alegoría cuando el pasaje resulta difícil de comprender debido a situaciones históricas improbables o inconsistentes. Por último, a causa de la creencia de que cada expresión, palabra o letra de las escrituras hebreas fue inspirada por Dios, siempre existe la posibilidad de encontrar una multiplicidad de significados los cuales solo pueden ser descubiertos con la interpretación alegórica (Grant y Tracy 1984, p. 53).

La influencia filoniana fue determinante en el platonismo medio y en el gnosticismo, en dos direcciones. Por un lado, así como el *Timeo* de Platón ofreció el léxico científico de la época para hablar de la cosmogonía, así también la interpretación alegórica del Pentateuco (Kannengiesser 2004, p. 250; van den Hoek 2007, p. 11), por parte de Filón, proporcionó los temas de tal visión sobre el origen del universo. Por el otro, los gnósticos adquirieron de Filón (Pasquier 2004, p. 464)

¹⁵⁴ ταῦτα μὲν ἡμεῖς, οἱ δὲ τοῖς ἐμφανέσι καὶ προχείροις μόνον ἐπακολουθοῦντες οἴονται νυνὶ γένεσιν διαλέκτων Ἑλληνικῶν τε καὶ βαρβάρων ὑπογράφεσθαι· οὐδὲ οὐκ ἂν αἰτιασάμενος ἴσως γὰρ ἀληθεῖ καὶ αὐτοὶ χρῶνται λόγῳ παρακαλέσαιμ' ἂν μὴ ἐπὶ τούτων στήναι, μετελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰς τροπικὰς ἀποδόσεις, νομίσαντας τὰ μὲν ῥητὰ τῶν χρησμῶν σκιάς τινὰς ὡσανεὶ σωμάτων εἶναι, τὰς δ' ἐμφαινομένας δυνάμεις τὰ ὑφεστῶτα ἀληθεῖα πράγματα (Ph., *Conf.* 190), “Éste es nuestro pensamiento al respecto; en cambio, aquellos que se atienen solamente a lo externo y superficial piensan que lo que ahora estamos tratando es el origen de las lenguas de los helenos y los no helenos. Yo no los censuraría pues tal vez también ellos estén en lo cierto. Más los exhortaría a no quedarse sólo en eso y a recurrir, en cambio, a las interpretaciones alegóricas, teniendo presente que la letra de los oráculos es como la sombra de los cuerpos y que lo real y verdaderamente sustancial es el sentido profundo por ellos revelado” (Triviño 1976).

el rigor metodológico de la interpretación alegórica y llegaron a ser durante el siglo segundo los más fervientes seguidores de esta tradición hermenéutica¹⁵⁵ para la comprensión de los textos.¹⁵⁶

3.2. LA ALEGORÍA EN LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

3.2.1. *Dos escuelas de pensamiento*

Es bien sabida la existencia, en la Antigüedad Tardía, de dos tradiciones hermenéuticas para la interpretación de los textos judeocristianos dentro de la patrística. Por un lado, se encontraba la denominada escuela de Antioquía con un fuerte énfasis en la literalidad del texto bíblico que condujo a una hermenéutica tipológica de las escrituras. Por el otro, estaba la postura alejandrina, cuyo enfoque se centraba en una lectura simbólica, la cual tenía como sustento el uso de la alegoría como método para interpretar los escritos sagrados.¹⁵⁷

Aunque tanto la tradición antioquena como la alejandrina buscan un sentido más amplio que se ubique por encima del literal (Balaguer 2004, p. 518), la manera de entenderlo es diferente. La hermenéutica de los antioquenos, en esencia tipológica,¹⁵⁸ siempre se mueve en el contexto concreto de la historia; es decir, en realidades figuradas como eventos históricos concretos en el futuro. Mientras que la de los alejandrinos generalmente apela a un horizonte metahistórico; en otras

¹⁵⁵ Sobre este tema, Grant señala: "The most militant allegorizers of the second century were the Gnostics" (Grant y Tracy 1984, p. 54).

¹⁵⁶ Para Grant y Tracy (1984, p. 54), la interpretación de los gnósticos resultó novedosa y de alguna manera anticipó algunos procedimientos de la crítica moderna, pues fueron los primeros en mover los dichos de Jesús fuera del contexto tradicional que la narrativa eclesiástica les había otorgado. Inclusive los gnósticos han llegado a ser considerados los primeros exégetas sistemáticos del NT, pues el comentario a Juan por parte de Heracleon es el primer texto de este tipo.

¹⁵⁷ Kannengiesser 2004, p. 251, comenta que en el NT alegoría y tipología todavía no estaban plenamente separadas.

¹⁵⁸ Según Daniélou la hermenéutica tipológica es esencialmente cristiana, en tanto que la analogía ya implica la asimilación de la hermenéutica de Filón y de los griegos en general (Kannengiesser 2004, p. 252); Cf. Merino 2008a, p. 828.

palabras, alude a realidades que refieren a conceptos abstractos dentro de una perspectiva filosófica del mundo (Gil-Tamayo 2008, p. 63).

3.2.2. Asimilación de la alegoría en Clemente

Desde Aristóteles, la alegoría fue empleada en el mundo antiguo básicamente para aclarar una idea o infundir vitalidad al discurso, pero nunca tuvo un sentido óntico (Olbricht 2003, p. 375). La alegoría, vista desde esta dimensión es sencillamente un *tropos*, similar a la forma en que Heráclito el Rétor la conceptualiza. Sin embargo, en Filón y después con Clemente, la aplicación de la alegoría deja de tener un carácter eminentemente práctico, sirve para adquirir una dimensión distinta de la naturaleza de un texto (Olbricht 2002, p. 28).

Clemente recibe toda la tradición alegórica antigua, que hacia el siglo II a. C. estaba resguardada en los círculos gnósticos y del platonismo medio.¹⁵⁹ El alejandrino retoma el pensamiento Filón y lo introduce por vez primera al cristianismo (Van den Hoek 2007, p. 11). Al incorporar el pensamiento filoniano también emprende el camino hacia la sistematización del método alegórico dentro de la nueva fe apostólica (Grant y Tracy 1984, p. 55). El alejandrino retoma de la filosofía y ciencia griegas su método hermenéutico, pero no su contenido (Torrance 1995, p. 135, Merino 2008a, p. 828).¹⁶⁰

El filósofo cristiano alejandrino utilizó la exégesis alegórica porque estaba convencido del carácter oculto o esotérico a través del cual la verdad había sido transmitida. Él creía, respecto al saber acerca de Dios dado por los griegos, que había sido transmitido por enigmas, símbolos metáforas y alegorías (*Strom.* V 21.4).

¹⁵⁹ Merino 2008a, pp. 830-831, enumera tres fuentes que convergen en la hermenéutica de Clemente: el platonismo, heredado de Filón; la gnosis, la cual alimenta las nociones de lo esotérico y místico; la vertiente cristiana del logos.

¹⁶⁰ Al respecto, Merino 2008a, p. 828, afirma que para los contemporáneos de Clemente, la alegoría era simplemente una "técnica natural"; en cambio, para el alejandrino, se convirtió en un método racional importante para fundamentar y explicar la necesidad del uso del símbolo.

Sin embargo, no solo la sabiduría clásica antigua, preservada en la ἐγκύκλιος παιδεία, manifestaba un carácter oculto, sino también las Escrituras judeocristianas eran sujeto de esa misma realidad (*Strom.* V 32.1). Así pues, Clemente considera que al igual que el saber griego había sido entregado a la humanidad de modo cifrado, también las Escrituras cristianas reflejaban ese mismo carácter esotérico; son varias razones por las cuales la verdad cristiana manifiesta un sentido velado:

Διὰ πολλὰς τοίνυν αἰτίας ἐπικρύπτονται τὸν νοῦν αἱ γραφαί, πρῶτον μὲν ἵνα ζητητικοὶ ὑπάρχωμεν καὶ προσαγρυπνώμεν ἀεὶ τῇ τῶν σωτηρίων λόγων εὐρέσει, ἔπειτα ὅτι μηδὲ τοῖς ἅπασι προσῆκον ἦν νοεῖν, ὡς μὴ βλαβεῖεν ἑτέρως ἐκδεξάμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος σωτηρίως εἰρημένα. Διὸ δὴ τοῖς ἐκλεκτοῖς τῶν ἀνθρώπων τοῖς τε ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν ἐγκρίτοις τηρούμενα τὰ ἅγια τῶν προφητειῶν μυστήρια ταῖς παραβολαῖς ἐγκαλύπτεται (Clem.Al., *Strom.* VI 126.1).

“Las Escrituras, ciertamente, ocultan su pensamiento por muchas causas; en primer lugar, para que nos dediquemos a investigar y siempre estemos vigilantes para descubrir las palabras que salvan; en segundo lugar, porque no a todos convenía el considerarlas, para que, al interpretar erróneamente las expresiones salvíficas del Espíritu Santo, no hicieran ningún daño. Así, los santos misterios de las profecías se mantenían ocultos en parábolas para los hombres elegidos y admitidos por la fe a su gnosis” (Merino 2005).

Según Clemente, el sentido de ocultamiento está dado desde la misma exposición de la enseñanza impartida por el fundador del cristianismo. Detrás de la novedad del mensaje cristiano, traído a través del Salvador mismo, persiste el uso de la alegoría y la parábola como método de exposición e interpretación (*Strom.* VI 124.6). La alegoría es pues un medio que transporta la mente humana hasta los lugares celestes con Dios. Así, el camino andado por Filón, los platonistas medios y los gnósticos, el cual supone la separación de dos realidades ópticas expresadas analógicamente a través de una antropología dualista que distingue entre el cuerpo y el alma, típicamente platónica, es el punto de partida para la comprensión hermenéutica alegórica en Clemente. Tal distinción llega a su

máxima expresión en el propio evento cristológico, pues la figura del salvador es una alegoría de dos realidades (*Strom.* VI 126.3).

3.3. LA ALEGORÍA EN CLEMENTE

3.3.1. *Uso de la alegoría*

De acuerdo con Mondérset (citado por Grant y Tracy 1984, pp. 55-56),¹⁶¹ hay cinco sentidos posibles en la interpretación de los textos “bíblicos” efectuada por Clemente. En principio se ubica el sentido histórico, el cual básicamente predomina en las narraciones históricas bíblicas. El segundo es el sentido doctrinal, moral, religioso y teológico que coincide con el propio pensamiento de Clemente. Ambos sentidos enunciados representan primordialmente una lectura literal del texto. El siguiente es el sentido profético, donde se incluyen tanto las profecías genuinas como las lecturas tipológicas del AT. El sentido filosófico es el cuarto. Aquí están contempladas las perspectivas cósmicas y psicológicas (morales) de la herencia alegórica de los estoicos. Por último está el sentido místico el cual conecta la interpretación de las escrituras con el sentido profundo del verdadero conocimiento, es esta ulterior perspectiva, la esencia de la hermenéutica alegórica del alejandrino. No obstante, la interpretación alegórica patrística, de los siglos posteriores a Clemente, formuló otras maneras de clasificar el uso cristiano de la misma: la retórica, parabólica, profética, moral, física o psicológica, filosófica, y teológica (Young 2001, p. 192).

El sentido alegórico o místico es crucial en la obra de Clemente. No obstante, Clemente nunca menosprecia la lectura del texto desde una dimensión histórica. De acuerdo con Colunga Cueto (1950, p. 464), la diferencia en la comprensión del

¹⁶¹ Merino 2008a, p. 830, recupera los mismos cinco sentidos señalados por Mondérset, pero aclara que los sentidos vinculados con lo literal no refieren en sí a los términos empleados, como lo parece sugerir la hermenéutica de Filón de Alejandría, sino que en el caso de Clemente alude básicamente a los antropomorfismos y símbolos empleados en los textos sagrados.

uso de la alegoría practicada por Clemente radica en el valor asignado al sentido literal. Así, al parecer para Filón las palabras literales no tienen otra función que referir a una realidad totalmente simbólica, por consiguiente, el sentido literal queda oculto en el místico. En la óptica de Clemente de Alejandría, el sentido alegórico tiene un fuerte sustento en la perspectiva histórica (Merino 2008a, pp. 827-828), pues para el alejandrino la alegoría solo es pertinente en tanto que contribuye a la explicación del sentido literal (Colunga Cueto 1950, p. 464).

A raíz de la alta estima por el sentido histórico (Merino, 2008, pp. 821-824), Clemente habla de una especie de doble encarnación (Porter 2007, p. 261) como el criterio fundamental para la exégesis alegórica o mística. La posibilidad de una lectura alegórica desde esta perspectiva se da a partir de la creencia de que detrás de todo texto o acontecimiento histórico, radica siempre la voz del logos (Dawson 1992, p. 206). El logos divino no solo se encarnó en la persona de Jesús, sino que siempre ha estado presente “encarnado” en la historia de la humanidad (Marrou y Harl 1960, pp. 17-18). Clemente expone claramente esta idea en las siguientes palabras:

Ἐχοιμ' ἄν σοι καὶ ἄλλο μυστικὸν ἐνταῦθα εἰπεῖν. Ἐπεὶ γὰρ ὁ παγκρατῆς κύριος τῶν ὄλων, ὀπηνίκα νομοθετεῖν ἤρχετο τῷ λόγῳ, καὶ τῷ Μωσεῖ καταφανῆ ἐβούλετο γενέσθαι τὴν αὐτοῦ δύναμιν, ὧς αὐτῷ δείκνυται θεοειδῆς φωτὸς μεμορφωμένου ἐπὶ φλεγομένῳ βάτῳ· τὸ δὲ ἀκανθῶδες φυτὸν ἐστίν, ὁ βάτος· ἐπειδὴ δὲ ἐπαύσατο τῆς νομοθεσίας καὶ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας ὁ λόγος, ὁ κύριος μυστικῶς αὖθις ἀναστέφεται ἀκάνθη, ἐνθένδε ἀπιῶν ἐκείσε ὅθεν κατήλθεν, ἀνακεφαλαιούμενος τὴν ἀρχὴν τῆς καθόδου τῆς παλαιᾶς, ὅπως ὁ διὰ βάτου τὸ πρῶτον ὀφθείς, ὁ λόγος, διὰ τῆς ἀκάνθης ὕστερον ἀναληφθεὶς μιᾶς ἔργον τὰ πάντα δεῖξῃ δυνάμει, εἷς ὢν ἐνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς, ἀρχὴ καὶ τέλος αἰῶνος (Clem. Al., *Paed.* II 75.1-2).

“Todavía podría exponerte otro sentido del misterio; porque el Omnipotente Señor del Universo, cuando comenzaba a legislar por medio del Logos y quiso manifestar su propio poder, por mediación de Moisés, se le manifestó en visión divina, en forma de luz, en el zarzal que ardía; el zarzal es una planta espinosa. Pero una vez que el Logos acabó de dictar sus leyes y dio por

concluida su estancia entre los hombres, el Señor es coronado de espinas místicamente, y, volviendo al lugar de donde había descendido, repite el comienzo de su primera venida a fin de que el Logos, el que se había manifestado primero a través de la zarza y luego elevado a lo alto con las espinas, pudiese mostrar que todo era obra de un poder único, siendo Él uno solo, de un único Padre, principio y fin del tiempo” (Merino y Redondo 2009).

Esta noción de que el logos está hablando bajo los acontecimientos históricos, la legislación mosaica o las palabras proféticas,¹⁶² es una aportación que el alejandrino recupera de Justino.¹⁶³ Sin embargo, aun cuando el mártir no desarrolla todo un programa hermenéutico para interpretar alegóricamente esa “voz”, retoma la noción del logos procedente del platonismo medio (Dawson 1992, p. 187, Lilla 1971, pp. 199-212)¹⁶⁴ y la transmite a Clemente. Así, en toda palabra, hecho o acontecimiento, la voz del logos se hace presente; es captada alegóricamente manifestándose al ser humano como protréptico, consejero, consolador, pedagogo y maestro (*Paed.* I 1.1-2.2). Es aquí donde está el fundamento, de acuerdo con Dawson (1992, p. 109), de Clemente para una lectura revisionista (*revisionary reading*) de las obras judeocristianas y clásicas. Dicha lectura consiste, esencialmente, en descubrir alegóricamente esa voz divina que subyace en todas las manifestaciones de la historicidad humana. En otras palabras, es el logos el único y genuino intérprete de la actividad divina en el mundo, tanto en la historia como en la palabra revelada (*Strom.* I 169.4). Por consiguiente, Clemente aceptó la

¹⁶² Clem.Al., *Paed.* I 5.1, 57-59, 96.3-97.1; III 75.3; *Strom.* V 4.1.

¹⁶³ De acuerdo con Merino y Redondo 2009, p. 413, la idea de que quien se manifiesta detrás de la zarza ardiente es el logos mismo procede de Justino (*Dial.* 60.4, 127.4; *1 Apol.* 63.8, 66.2). Un estudio más detallado sobre la influencia de Justino en el pensamiento de Clemente, respecto al logos como la voz detrás de Moisés y los profetas, puede leerse en Dawson 1992, pp. 183-199.

¹⁶⁴ Lilla propone tres estadios en el desarrollo de la noción de *Logos* en la Antigüedad. En la primera fase el logos es prácticamente igual al pensamiento de Dios. En la segunda, el logos llega a ser distinto de la mente divina y es el creador del mundo. En la última fase, la existencia del logos es inmanente en el universo hasta convertirse en el *anima mundi*. El uso que Clemente hace de la noción del logos se sitúa en la transición de la segunda y tercera fases, la cual es típica del ambiente del platonismo medio.

alegoría como un medio fundamental para poder adquirir un conocimiento verdadero de las cosas.¹⁶⁵

3.3.2. *Exégesis alegórica*

La convicción de la presencia reveladora permanente del logos en la humanidad permite a Clemente adoptar una apertura también hacia los escritos de la ἐγκύκλιος παιδεία mediante la lectura revisionista. Este acercamiento le faculta para escuchar una sola voz al mismo tiempo, tanto en textos clásicos como judeocristianos. Un caso ejemplar de ello se encuentra en el *Protréptico* 9.1.¹⁶⁶

Εἴτ' οὐκ ἄτοπον, ὦ φίλοι, τὸν μὲν θεὸν ἀεὶ προτρέπειν ἡμᾶς ἐπ' ἀρετὴν, ἡμᾶς δὲ ἀναδύεσθαι τὴν ὠφέλειαν καὶ ἀναβάλλεσθαι τὴν σωτηρίαν; Ἡ γὰρ οὐχὶ καὶ Ἰωάννης ἐπὶ σωτηρίαν παρακαλεῖ καὶ τὸ πᾶν γίνεται φωνὴ προτρεπτικῆ; Πυθώμεθα τοίνυν αὐτοῦ· τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; [Od. I 17] Ἠλίας μὲν οὐκ ἐρεῖ, Χριστὸς δὲ εἶναι ἀρνήσεται· φωνὴ δὲ ὁμολο γήσει ἐν ἐρήμῳ βοῶσα. Τίς οὖν ἔστιν Ἰωάννης; Ὡς τύπῳ λαβεῖν, ἐξέστω εἰπεῖν, φωνὴ τοῦ λόγου προτρεπτικῆ ἐν ἐρήμῳ βοῶσα. Τί βοᾷς, ὦ φωνή; Εἰπέ καὶ ἡμῖν [Od. I 10]. Εὐθείας ποιεῖτε τὰς ὁδοὺς κυρίου (Clem.AL., *Prot.* 9.1, corchetes añadidos).

¿Acaso no es absurdo, amigos, que Dios nos estimule siempre a la virtud, y que nosotros evitemos la ayuda y aplacemos la salvación? ¿Quizás no invita a la salvación también Juan [Bautista], quien viene a ser todo él una voz protréptica? Pues bien, preguntémosle: ¿Quién eres entre los hombres? [Od. I 170]. Dirá que no es Elías y negará ser Cristo; reconocerá que es una voz que grita en el desierto. En realidad ¿Quién es Juan? Para resumirlo con una imagen –permítaseme decirlo–, es una voz del Logos que exhorta gritando en el desierto. ¿Qué gritas, voz? Dínoslo también a nosotros [Od. I 10]. *Haced rectos los caminos del Señor* (Merino 2008, corchetes añadidos).

En este pasaje, aun cuando Clemente hace una clara referencia a un texto neotestamentario (Jn 1.19-23), en lugar de referir las palabras originales del texto evangélico mediante las cuales se le formula a Juan la pregunta acerca de su

¹⁶⁵ Torrance 1995, p. 132; Cf. Clem.AL., *Strom.* II 76.3.

¹⁶⁶ Dawson 1992, pp. 199-210, expone y analiza ampliamente el texto de Clemente sobre el Protréptico con el fin de demostrar cómo, a través de la lectura revisionista, tanto los textos judeocristianos como paganos, en esencia, tienen una misma voz que se comprende alegóricamente.

identidad, el alejandrino inserta las palabras de Homero en la *Odisea* (*Od.* I 170). Con ello parece querer dar a entender que unas y otras palabras son intercambiables, porque en el fondo es el mismo logos hablando detrás del pasaje. Incluso la misma perícopa, hacia el final del primer verso junta dos citas, es decir, vuelven a aparecer unidos Homero (*Od.* I 10) y el evangelio.

Este ejemplo señalado no solo ilustra la lectura revisionista efectuada por Clemente sobre las Escrituras judeocristianas y los escritos paganos. También expone las influencias heredadas del platonismo medio a través de Filón y Justino (Dawson 1992, p. 205). Sin embargo, el mismo pasaje muestra, a la vez, la gran diferencia que existe entre la hermenéutica de Filón y la de Clemente. Aquél, en su revisión de la Escritura, apela a la búsqueda del “primer texto”; mientras que éste lo hace a la “primera voz” (Dawson 1992, p. 206). Así Clemente, a diferencia de Filón, puede incluir textos y el nombre de sus autores porque no está identificado con la precisión de las palabras en sí, sino con la voz que les subyace, sin tener en consideración el lugar de procedencia de los escritos.

La comprensión diferenciada de las pautas hermenéuticas para la interpretación de los textos, entre Filón y Clemente, afecta a la manera de hacer lecturas intertextuales en el momento de aplicar los procedimientos alegóricos (Dawson 1992, p. 213). Tal diferencia queda patente en la forma de vincular en *Strom.* V 52.5-53.4, tres textos bíblicos¹⁶⁷ únicamente por la noción de “caída”.¹⁶⁸ El vínculo que

¹⁶⁷ ὅταν τε αὖ ἐν τῇ ᾠδῇ λέγη ἐνδόξως γὰρ δεδοξασται, ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν, τὸ πολυσκελές καὶ κτηνώδες καὶ ὀρητικὸν πάθος, τὴν ἐπιθυμίαν, σὺν καὶ τῷ ἐπιβεβηκότι ἡνίοχῳ τὰς ἡνίας ταῖς ἡδοναῖς ἐπιδεδωκότι ἔρριψεν εἰς θάλασσαν, εἰς τὰς κοσμικὰς ἀταξίας ἀποβαλὼν.

οὕτως καὶ Πλάτων ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς τὸν τε ἡνίοχον καὶ τὸν ἀποστατήσαντα ἵππον (τὸ ἄλογον μέρος, ὃ δὴ δίχα τέμενεται, εἰς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν,) καταπίπτειν φησίν. ἢ καὶ τὸν Φαέθοντα δι' ἀκρασίαν τῶν πῶλων ἐκπεσεῖν ὁ μῦθος αἰνίττεται.

Ναὶ μὴν καὶ ἐπὶ τοῦ Ἰωσήφ· νέον τοῦτον ζηλώσαντες οἱ ἀδελφοὶ πλεῖον τι προορώμενον κατὰ τὴν γνῶσιν ἐξέδυσαν τὸν χιτῶνα τὸν ποικίλον καὶ λαβόντες ἔρριψαν εἰς λάκκον, ὃ δὲ λάκκος κενὸς ὕδωρ οὐκ εἶχε· τὴν ἐκ φιλομαθίας τοῦ σπουδαίου ποικίλην γνῶσιν ἀποσκορακίσαντες ἢ ψιλῇ τῇ κατὰ νόμον πίστει κεχρημένοι ἔρριψαν εἰς λάκκον τὸν ὕδατος κενόν, εἰς Αἴγυπτον

une la interpretación alegórica de estos tres pasajes no tiene una base textual sólida, pues se utilizan distintas expresiones para referirse a ser arrojado o caer (ἀποβάλλω, καταπίπτω y ἐκπίπτω). Clemente no contempla las peculiaridades del léxico, como lo hubiera hecho Filón, por el contrario, toma en consideración la imagen general más que las palabras mismas.¹⁶⁹ Por tanto, en lugar de buscar citas a pasajes aludidos, intenta descubrir la voz divina del logos subyacente en la comprensión mística de las Escrituras, a través de una hermenéutica alegórica para fundamentar sus argumentos (Olbricht 2002, p. 46).¹⁷⁰

ἀπεμπολήσοντες τὴν τοῦ θεοῦ λόγου ἔρημον. κενὸς δὲ ἐπιστήμης ὁ λάκκος, ἐν ᾧ ῥίφεις καὶ τὴν γνῶσιν ἀποδυσάμενος ὅμοιος τοῖς ἀδελφοῖς ἐδόκει γυμνὸς γνώσεως ὁ διαλεληθῶς σοφός. κατ' ἄλλο σημαϊνόμενον εἶη δ' ἂν ἐπιθυμία τὸ ποικίλον ἔνδυμα, εἰς ἀχανὲς ἀπάγουσα βάραθρον.

“Cuando [Moisés] dice en la oda: *Así, se ha mostrado de forma gloriosa, precipitando en el mar al caballo y al jinete*, a la pasión de muchas patas, animalesca e impetuosa, la concupiscencia, juntamente con el jinete que le monta y que suelta las riendas hacia los placeres *los arrojó al mar*, lanzándolos a las marejadas del mundo.

Así también Platón en el [tratado] *Sobre el alma* dice que el auriga y el caballo rebelde (la parte irracional que se divide en dos, la ira, y la concupiscencia) cayeron. Por ello también el mito da a entender que Faetón cayó del carruaje por la intemperancia de los potros.

En efecto, también es instructivo lo referente a José. Los hermanos tuvieron envidia de este joven, porque preveía más conforme a su gnosis; *lo despojaron de su túnica multicolor y cogiendo lo arrojaron a un pozo, pero el pozo estaba vacío y no tenía agua*. Despreciando la florida gnosis que el virtuoso [joven] tenía gracias a su estudio, o contentándose con la fe según la Ley, arrojaron la gnosis en el pozo vacío de agua, para venderlo a Egipto, desprovisto del Logos divino. El pozo estaba vacío de ciencia; en él, arrojado [José] y desprovisto de gnosis, el sabio desconocido parecía igual que los hermanos, desnudo de gnosis. Según otra significación, el vestido multicolor sería la concupiscencia que conduce al abismo del fondo” (Merino 2003).

¹⁶⁸ Clemente establece claramente un vínculo entre tres diferentes textos: el canto de Miriam en el Éxodo, un texto de Platón (Fedro) y un pasaje del Génesis. La relación es semántica y está dada bajo la sola metáfora de “caída” (Dawson 1992, p. 213).

¹⁶⁹ Para Clemente, la coherencia está en el significado general aun cuando no existe un vínculo explícito en el léxico. Por esta razón, su comprensión de la noción de intertextualidad es diferente a la forma en la cual la entiende Filón. Por ejemplo, Filón utiliza la misma selección de textos, pero él, a diferencia de Clemente, hace una distinción entre los términos ἀναβάτης y ἡνίοχον, prestando así más detalle a los aspectos relacionados con el léxico (Dawson 1992, p. 217).

¹⁷⁰

Capítulo III

LA BIBLIA CRISTIANA EN TIEMPO DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

El conocimiento, uso e interpretación de fuentes escritas en la obra de Clemente no se reduce únicamente a los documentos clásicos del entorno grecolatino. El filósofo cristiano alejandrino también posee un profundo conocimiento de la literatura bíblica. Son múltiples las referencias canónicas y apócrifas que incorpora para el desarrollo de su pensamiento.

1. LA BIBLIA JUDÍA

El cristianismo, al igual que el judeohelenismo, consideró los LXX como la base escritural de su religiosidad. La Biblia griega (LXX) fue el horizonte desde donde se leyó el evento de Jesús de Nazareth dentro del seno de la cristiandad. Para los autores neotestamentarios, por lo menos durante las primeras décadas de existencia del cristianismo,¹ no existía más Escritura que la traducción griega de los

¹ De acuerdo con Trevijano 2001, p. 46, se presenta este hecho porque la versión de los LXX era la “biblia” predominante de los judíos en la Diáspora del Mediterráneo y fue en esa región el área principal de difusión del cristianismo en los primeros años.

textos sagrados hebreos (Müller 1996, p. 19). Por consiguiente, el único “canon”² reconocido en la naciente religión era el conformado por los libros del judaísmo de la diáspora helenizada.³

1.1. RECEPCIÓN DE LA BIBLIA JUDÍA EN EL PENSAMIENTO DE CLEMENTE

Al principio, en la historia de la iglesia primitiva, no se aplicaba el concepto de *κανών*,⁴ ‘canon’, para referirse al AT. La única colección de escritos que poseía cierto carácter normativo dentro del judeohelenismo y, en consecuencia, también para la cristiandad fue la traducción de los LXX. El valor de la Biblia griega estuvo ligado al proceso de “canonización”⁵ de las escrituras hebreas.⁶ Para mediados del siglo II a. C. estaba aparentemente establecida la forma tradicional de distribuir los

² En la lengua hebrea, a pesar de que existe el equivalente semántico del vocablo griego *κανών*, ocurre lo mismo que en el griego (Metzger 1987, pp. 289-293), el término *קנה* no refiere a un conjunto de escritos, sino simplemente denota una “regla o cuerda de medir” (Talmon 2010, p. 424). Sin embargo, el hecho de que no exista en el hebreo una palabra específica para hablar de “canon”, en el sentido de un catálogo de textos inspirados, no quiere decir que la noción no exista (Talmon 2010, p. 426) y entre otras expresiones para designar a los textos canónicos, la tradición rabínica, utiliza indistintamente los siguientes términos: ספרים “libros” o כ"ד ספרים “los veinticuatro (libros)” (Talmon 2010, p. 428).

³ Cabe aclarar, de acuerdo con Müller 1996, pp. 39-41, que aunque la versión de los LXX predominó en los sectores de la diáspora helenizada, también fue usada en Palestina, prueba de ello son las traducciones de Aquila y Símaco en su intento de “recuperar” la Septuaginta para los judíos.

⁴ Para una historia del término *canon* ver a Metzger 1987, pp. 289-293.

⁵ Es evidente la existencia de un proceso de selección en los escritos que conforman el denominado AT o *Tanak*. Aparte de la no inclusión de escritos perteneciente a la pseudoepigrafía producidos alrededor del cambio de era, el propio canon hebreo deja entrever que desde la antigüedad ha excluido otros textos que no llegaron a formar parte los escritos sagrados y que hoy están perdidos (Talmon 2010, pp. 430-431). Como ejemplo de esos documentos se pueden mencionar: los Hechos de Uzías, el Libro de las guerras de Yaveh, los Dichos del profeta Samuel, entre otros, los cuales en su totalidad suman alrededor de 24 escritos que están registrados dentro del canon hebreo, pero no fueron incorporados como inspirados, sino como fuentes.

⁶ La expresión *אֵינוֹ מְטַמֵּא אֶת הַיָּדִים*, “no contamina las manos”, es también otra frase equivalente a “canon” que se empleaba entre los rabinos judíos para diferenciar a un libro “inspirado” de otro que no lo es (Gallagher 2012, p.439). Aunque, de acuerdo con (Trebolle 1993, p. 159), el sentido de la frase estaba más ligado a cuestiones de la pureza ritual, que a un sentido “canónico”, por consiguiente, refiere a las medidas rituales que deberían llevarse una vez leído ciertos texto. Así, pues había libros que “manchaban las manos” y otros que no lo hacían.

libros dentro del judaísmo, prueba de ello es la manera triple de referirse al canon judaico en el prólogo de la versión griega del Eclesiástico.⁷ Sin embargo, aun cuando el “canon” hebreo empezó a fijarse previamente a la era cristiana, no fue sino hasta finales del siglo II d. C. que el canon rabínico quedó delimitado definitivamente (Trebolle 1993, p. 244).

1.1.1. *Conformación de la noción AT*

Los cristianos junto con los esenios, los fariseos y diversos grupos apocalípticos mantenían en común una colección de escritos que a la postre llegó a ser como el AT o *Tanak*. Consecuentemente, el cristianismo en sus inicios adoptó en esencia la colección de textos normativos de la fe hebrea, pues aun no existía una clara conciencia de ser una religión distinta al judaísmo. Por esta razón al principio, los escritos neotestamentarios no eran otra cosa que parte de la vasta literatura judía alternativa circulante a la canónica en aquella época (Trebolle 1993, p. 243). Tan

⁷ El prólogo del libro de Ben Sira comienza con las siguientes palabras: Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ’ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων (*Eclo. Prol.* 1-2), “Muchas e importantes lecciones se nos han transmitido por la Ley. Los Profetas y los otros que les han seguido” (BJ). En el mismo prólogo se hace referencia en dos ocasiones más (8-10, 24-25) a la división tripartita del “canon” hebreo: ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων. Sin embargo, como bien han señalado algunos, entre ellos Veltri 2006, pp. 196-203, nunca se especifica el contenido de esas tres partes, por lo cual, no hay garantía de que hacia el siglo II a. C. los libros “canónicos” coincidan con el número de la actual Biblia hebrea. Por tanto, de acuerdo con Veltri 2006, p. 196, el prólogo no es evidencia de que Ben Sira haya tenido acceso a todos los “escritos” (*ketubim*) ni que estos hubiesen estado en su totalidad disponibles en griego. Veltri 2006, pp. 201-203, sobre la base de la “ambigüedad” en la definición del tercer grupo de textos (“los otros que le han seguido”, “Los otros libros de los antepasados” “los otros libros”), niega que realmente se esté haciendo referencia a una especie de definición de nombrar a la parte correspondiente a los *ketubim*, debido a lo incierto de la expresión y a la carencia del término “técnico” para evocarlos; sino más bien esta división alude al orden del programa educativo de los judíos, quizá algo similar a la ἐγκύκλιος παιδεία.

amplia era la proliferación de esta producción extracanáonica que incluso en los documentos del NT se puede encontrar vestigios ella.⁸

Para el tiempo de Clemente el cristianismo ya estaba completamente separado del judaísmo. La noción de “canon bíblico”, distinto al judaico, se encontraba en una fase de desarrollo. Hay constancia del empleo de la palabra κανών 'canon', dentro de la obra del alejandrino, para aludir a un conjunto de disposiciones de carácter reglamentario. Sin embargo, ellas nunca se refieren específicamente a una selección de documentos cuya función sea regular aquellas fuentes escritas que debieran ser consideradas inspiradas. Aun cuando emplea en 21 ocasiones el término κανών (Brooks 1992, p. 53), en ninguna de ellas aparece con la acepción que actualmente se le otorga. Más bien, aduce a la normatividad de la iglesia como principio de autoridad interpretativa de las escrituras cristianas (canon de la iglesia, canon eclesiástico),⁹ o bien, como medida que conduce al creyente para actuar de forma correcta (canon de la verdad, canon de la fe).¹⁰

En ninguna de las acepciones anteriores el término κανών se refiere a un conjunto de libros. El uso de κανών como una perspectiva normativa (*norma normata*), para describir los libros inspirados está atestiguado alrededor del año 350

⁸ Existe constancia del uso en el NT de los libros deuterocanáonicos como trasfondo de la audiencia a la cual los autores cristianos aluden en sus escritos (Trevijano 2001, p. 39). Un ejemplo del empleo de la literatura pseudepígrafa (*Asunción de Moisés* y de los escritos de Henoc) es *Judas* 9 y 14.

⁹ οὐ γὰρ χρή ποτε, καθάπερ οἱ τὰς αἰρέσεις μετιόντες ποιοῦσι, μοιχεύειν τὴν ἀλήθειαν οὐδὲ μὴν κλέπτειν τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας (Clem.Al., *Strom.* VII 105.5), “Así pues, jamás es necesario, como hacen lo seguidores de las herejías, adulterar la verdad ni robar el canon de la iglesia” (Merino 2005). δεικνύντων ἡμῶν μόνον ὄντως ὅσιον καὶ θεοσεβῆ τὸν τῷ ὄντι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικόν (Clem.Al., *Strom.* VII 41.3) “nosotros estamos demostrando que sólo es santo y piadoso el verdadero gnóstico según la norma [canon] de la iglesia” (Merino 2005).

¹⁰ σφάλλεσθαι γὰρ ἀνάγκη μέγιστα τοὺς μεγίστοις ἐγχειροῦντας πράγμασιν, ἦν μὴ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας παρ' αὐτῆς λαβόντες ἔχωσι τῆς ἀληθείας (Clem.Al., *Strom.* VII 94.5), “En efecto, es una gran fatalidad el que fracasen los que emprenden grandes proyectos, pues no poseen la norma [canon] de la verdad recibéndola de la verdad misma” (Merino 2005). πάντα οὖν ὅσα ποιεῖτε εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε ὅσα ὑπὸ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ποιεῖν ἐπιτέτραπται (Clem.Al., *Strom.* IV 98.3), “*Todo lo que hagáis, hacedlo para gloria de Dios: todo cuanto se puede hacer bajo la regla de la fe*” (Merino 2003).

d. C. (Talmon 2010, p. 425; Scaiola 2010). No obstante, ello no significa que en el siglo II no exista un término para designar al conjunto de libros sagrados de la fe hebrea. En lugar de canon, Clemente utiliza διαθήκη ‘testamento’ para referirse a ellos. Fue de los primeros en emplear la palabra διαθήκη en el sentido cercano al actual.¹¹ Es enfático en señalar la existencia de dos testamentos como depósito de la fe, de los cuales uno alude a las escrituras judías:

κατά τε οὖν ὑπόστασιν κατά τε ἐπίνοιαν κατά τε ἀρχὴν κατά τε ἔξοχὴν μόνην εἶναί φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν, εἰς ἐνότητα πίστεως μιᾶς, τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις (Clem.Al., VII *Strom.* 107.5).

“Así pues, por esencia, por concepto, por origen y por preeminencia afirmamos que es una la Iglesia antigua y universal, constituida *en la unidad de la fe* única, que existe conforme a los propios Testamentos, o mejor, conforme al Testamento único, en dos tiempos distintos (Merino 2005).

Los dos testamentos a los que refiere son los actuales Antiguo y Nuevo Testamentos canónicos. En época de Clemente ya se comienza a perfilar el contorno de la estructura y manera de nombrar a las diferentes partes de Biblia cristiana. El AT ya aparece como una unidad literaria frente al NT (*Strom.* III 71.3) En la obra del alejandrino existe claramente un grupo de escritos conjuntados bajo la noción de “Antiguo Testamento”. Así lo atestiguan las siguientes referencias: οὐχὶ δὲ τὰ αὐτὰ καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ νομοθετεῖ; (Clem. Al., *Strom.* III 54.4) “¿No se dan las mismas normas en el Antiguo Testamento? (Merino 1998); ἀλλ’ οὖν ἡ γραφὴ αὐτῶ ἐκ τῆς παλαιᾶς ἤρτηται διαθήκης (Clem.Al., *Strom.* IV 134.2) “sin embargo sus escritos dependen del Antiguo Testamento” (Merino 2003).¹²

1.1.2. Asimilación del AT

¹¹ El sentido actual de διαθήκη denota también un grupo de textos. De acuerdo con Eusebio de Cesarea en *HE* VI 26.14, Melitón de Sardes hablaba también de un “Antiguo Testamento”, καὶ ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία, “me informé con exactitud de los libros del Antiguo Testamento” (Velasco-Delgado 2001).

¹² Otras referencias a esta temática se encuentran en *Strom.* I 28.2; V 3.3.

Clemente sostenía la relevancia del AT como divinamente inspirado, pues forma parte de un mismo y único testamento. No obstante, la recepción de las escrituras hebreas no se dio de la misma forma en todos los sectores de la iglesia. Esta situación originó posturas diferentes. En principio, estaba la postura expuesta en Clemente de Roma totalmente favorable, quien establece una continuidad de la Iglesia con Israel. Por otro lado, la *Epístola de Bernabé*, es muestra de aquellos que optan por la discontinuidad con el Israel histórico, pero de alguna manera conservan las escrituras judías. Finalmente, la perspectiva extrema era la de Marción que sostenía su total rechazo respecto a la continuidad y conservación de los textos hebreos.

La perspectiva de Clemente se ubica entre la primera y segunda de las posturas anteriores.¹³ De acuerdo con Ashwin–Siejkowski (2008, pp. 5-7), hay varias evidencias que muestran su gran aprecio por los LXX. La primera radica en el uso de una gran cantidad de referencias bíblicas a lo largo de toda su obra. Estimaciones efectuadas por Krause (1958) y retomadas por Van den Hoek (1988, p. 42) lo demuestran. Al compararlo con otros Padres de la Iglesia las cifras son contundentes en este asunto: en Ireneo hay 457 referencias, en Hipólito 194, en Orígenes 552, mientras que en Clemente 1.002.¹⁴ Ni siquiera el apóstol Pablo¹⁵ hace un uso tan extensivo del AT; el *corpus* paulino registra únicamente 93 citas de fuentes hebreas canónicas (Ashwin–Siejkowski 2008, p. 42).

¹³ No se puede adscribir la perspectiva del alejandrino directamente a la postura de Clemente de Roma porque no establece una continuidad. El concepto de la “raza tercera” marca la ruptura con el Israel histórico. Sin embargo, tampoco asume una situación hostil hacia los judíos, por lo cual tampoco puede caracterizar la postura del alejandrino dentro de las ideas de la *Epístola de Bernabé*.

¹⁴ La fuente original de estas cifras la constituye la obra de Krause (1958), sin embargo Van den Hoek (1988) es la encargada de sistematizarla y presentarla en la manera que posteriormente aparece en Cosaert (2008), Ashwin–Siejkowski (2008).

¹⁵ Van den Hoek 1996, p. 230, con base en el índice de Stählin (1936), establece 1273 referencias paulinas en la obra de Clemente, por lo cual el apóstol Pablo se convierte en el autor más citado por el alejandrino.

La utilización de personajes de la tradición hebrea es otra evidencia de su aprecio por el AT. Las imágenes de Abraham y Moisés, así como la Ley (*Torah*) y el Tabernáculo mismo se tornan en figuras icónicas capaces de ilustrar verdades cristianas. Su actitud contrasta profundamente con la mostrada por otros teólogos de su tiempo. En la obra del alejandrino no se encuentran ni descalificaciones ni tratados antijudaicos como es el caso de Justino Mártir o Tertuliano, entre los escritores ortodoxos, y Marción, Valentín o Basíledes por el lado de los herejes. Si bien en Clemente no hay una clara manifestación a favor de los judíos, existe cuando menos el argumento *ex silentio*, a partir del cual se puede inferir aceptación de la revelación dada al pueblo de Israel (Van den Hoek 1988, p. 228).

Una última evidencia es el hecho de que la Biblia griega forma parte de una revelación progresiva del proyecto divino para perfeccionar a la humanidad (Ashwin–Siejkowski 2008, pp. 7-8). La cristiandad es la culminación de la intervención divina sobre la historia humana, es una especie de “tercera raza”, antecedida por la raza judía a quien se le confirió la Ley y por la raza griega depositaria de la filosofía como revelación. Desde esta perspectiva el AT es visto como un elemento necesario y fundamental para la consecución de la meta final.¹⁶

1.1.3. *Uso del AT*

¹⁶ νέαν ἡμῖν διέθετο τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί. σαφῶς γάρ, οἶμαι, ἐδήλωσεν τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἔθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων Ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς γνωσκόμενον (*Kerigma Petri*, 5 en, *Clem.Al., Strom.* VI 41.6). “Él ha establecido con nosotros una [alianza] nueva; las [establecidas] con los paganos y los judíos son anticuadas, y nosotros, los cristianos, damos culto a Dios de una manera nueva como la tercera generación. Me parece que [Pedro] demostró con claridad que el solo y único Dios es conocido por los griegos de forma pagana, por los judíos en forma judía, y por nosotros de una forma nueva y espiritual” (Merino 2005).

Los rollos bíblicos descubiertos en Qumrán han cuestionado la perspectiva tradicional sobre el proceso de canonización del AT.¹⁷ La nueva evidencia da cuenta de una pluralidad textual de las escrituras hebreas. Para el siglo I a. C. el texto hebreo aún no había sido estabilizado o fijado (Talmon 2010, Scaiola 2010, Gallagher 2012, Tov 2012, Ulrich 2012). Por lo anterior, la tendencia actual, en lugar de vincular un único canon hebreo a una sola comunidad judía, intenta dar cuenta de los diversos tipos textuales vinculados a los diferentes grupos religiosos. Así, la multiplicidad de opciones comunitarias presente en el judaísmo es consecuente con un pluralismo textual hebreo (Fernández Marcos 2008, pp. 79-80). Por consiguiente, a cada comunidad hebraica no le corresponde únicamente un tipo textual distinto, sino también un canon propio (Fernández Marcos 2008, p. 19).

A partir de los estudios de la crítica canónica (Canonical Criticism) efectuados por Sanders (1984), cada vez más se ha tomado conciencia de que la Escritura como canon está completamente adherida a la vida de las comunidades. Así, al hablar de canon es necesario precisar en qué grupo religioso se le considera como tal (Scaiola 2012, p. 155). Desde esta perspectiva, la palabra “canon” adquiere un significado más amplio y se utiliza para referirse al conjunto de escritos que tienen autoridad para una comunidad. Por consiguiente, lo más propio es reconocer una multitud de ellos: un canon reducido, como el samaritano y el saduceo; otro ampliado, como el farisaico, el esenio o el cristiano.

No resulta sencillo delimitar exactamente el canon del AT utilizado por Clemente. Durante mucho tiempo se habló de la existencia de un supuesto canon alejandrino, el cual en esencia, además de los libros aceptados por la tradición rabínica, contenía los hoy llamados “deuterocanónicos”. En la actualidad tal

¹⁷ Talmon 2010, p. 420, señala que gran parte de las teorías sobre el proceso de transmisión del texto del Antiguo Testamento se basaba en argumentos deducidos a partir de las fuentes medievales, en tanto que las nuevas investigaciones pueden obtener información de primera mano mediante los textos encontrados en Qumrán.

hipótesis ha sido desechada por varias razones (Fernández Marcos 2008, p. 47; Scaiola 2010, p. 154). Entre las razones, destaca el hecho que Alejandría nunca fue el centro de referencia de la diáspora judía. Aunado a esto, algunos de los textos deuterocanónicos, redactados únicamente en griego, tienen origen en un ambiente palestino y no alejandrino situación que invalida la conformación de un canon propiamente en Alejandría. Pero el problema mayor para hablar de un canon alejandrino, radica en el hecho de que los libros citados como parte de la tradición veterotestamentaria por los Padres de la Iglesia alejandrinos no concuerdan con el canon de la biblia hebrea fijado por los rabinos hacia finales del siglo I d. C. (Fernández Marcos 2008, p. 47), ni con el supuesto canon alejandrino, tal y como es el caso de Clemente de Alejandría, quien excede en mucho a estos cánones cuando cita el AT.

Clemente sigue un canon veterotestamentario más extenso aún que el denominado “ampliado”. Al respecto, la evidencia en su obra es contundente. Del total de citas del AT, de acuerdo con el índice de Stählin (1936), entre la literatura extracanónica que utiliza, existen 164 referencias a los escritos deuterocanónicos y pseudepígrafos. A los primeros los cita en 127 ocasiones, de las cuales 100 corresponden a citas directas y 64 de ellas únicamente son del libro Eclesiástico.¹⁸ Para el caso de los segundos, los emplea en 37 ocasiones, 25 veces corresponden a citas directas, de las cuales 21 pertenecen a los Oráculos Sibilinos.¹⁹ Así, aunque el uso de literatura apócrifa y pseudepígrafa no es abundante, sí es claro que la

¹⁸ La lista completa de los deuterocanónicos, según el índice mencionado, se compone de la siguiente manera: Ben Sira 64 citas, 9 alusiones; Sabiduría 25 citas, 6 alusiones; Baruc 5 citas, 3 alusiones; Tobías 4 citas, 3 alusiones; Judith 2 citas, 1 alusión; Susana 2 alusiones; II Macabeos 2 alusiones; Bel y el dragón 1 alusión.

¹⁹ La lista completa de libros pseudepígrafos, según el índice mencionado, se compone de la siguiente manera: *Oráculos sibilinos* 21 citas, 3 alusiones; *Henoc* 1 cita, 3 alusiones; *IV Esdras* 1 cita, 2 alusiones; *Apocalipsis de Elías* 1 cita; *Apocalipsis de Sofonías* 1 cita; *Asunción de Moisés* 2 alusiones; *I Esdras* 1 alusión.

maneja sin hacer distinción de estar usando textos considerados como no “canónicos”. He aquí un ejemplo para apreciar este hecho:

Ἦθεν ἡ γραφή εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ. Ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν, εἰπέ μοι· ἦν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρὴ σονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. (Clem.AL., *Prot.* 94.4)

“Por eso la Escritura anuncia con razón la buena noticia a los que han creído: *Los santos del Señor heredarán la gloria de Dios y su poder. Bienaventurado, dime qué gloria. La que ni ojo vio, ni oído oyó, ni llegó al corazón del hombre. Y se alegraran en el reino de su Señor por siempre, amen*” (Merino 2008)

En la cita anterior hay tres pasajes citados. Únicamente se puede identificar el texto de 2 Cor 2.9. De los otros dos, que enmarcan la referencia neotestamentaria, una es prácticamente desconocida y la otra parece proceder del Apocalipsis de Elías. Lo interesante del caso es que las tres citas van introducidas como parte de la Escritura. A pesar de la distinta procedencia de las fuentes utilizadas, no existe distinción que delimite qué es lo que se refiere específicamente a la Escritura. Por el contrario, la caracterización de texto sagrado parece incluir a las tres citas, entre ellas la pseudepígrafa.

En otra parte de su obra utiliza una referencia directa del libro IV *Esdras* 5.35:

“διὰ τί γὰρ οὐκ ἐγένετο ἡ μήτρα τῆς μητρὸς μου τάφος, ἵνα μὴ ἴδω τὸν μόχθον τοῦ Ἰακώβ καὶ τὸν κόπον τοῦ γένους Ἰσραήλ;” Ἐσδρας ὁ προφήτης λέγει. “οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου”, Ἰώβ φησιν, “οὐδ’ εἰ μία ἡμέρα ἢ ζωὴ αὐτοῦ” (Clem.AL., *Strom.* III 100.3-4).

“Y el profeta Esdras dice: *¿Por qué el vientre de mi madre no fue mi sepulcro, a fin de no ser la aflicción de Jacob y la angustia de la estirpe de Israel? Nadie está libre de inmundicia, proclama Job, aunque su vida sea de un solo día*” (Merino 1998).

La cita de Esdras se encuentra claramente ligada a una referencia a Job sin indicación alguna de que se trata de un texto que no forma parte del canon hebreo. Todo lo contrario, la relación con las palabras de Job parece conferirle a la

expresión de Esdras el mismo valor que el escrito “canónico”. Ambos pasajes tienen para el alejandrino y su audiencia igual fuerza argumentativa. No obstante, lo más sobresaliente del uso del libro de Esdras es el contexto general dentro de cual se inserta. Clemente está hablando acerca de la aflicción que implica el nacimiento del humano por causa del pecado, para lo cual emplea solamente fuentes bíblicas, a excepción de Esdras.²⁰

1.1.4. *Canon eclesiástico del AT*

Esta situación, sobre el uso de literatura extracanónica deja abierta la posibilidad para la pregunta acerca del canon utilizado por el alejandrino. Está claro que él no se dedicó a citar exclusivamente la Biblia hebrea, ni siquiera la Biblia cristiana, sino que sus referencias llegaron a abarcar la denominada literatura deuterocanónica, pseudepígrafa y apócrifa del AT. Todo ello a pesar de que para el siglo I d. C. ya existía aparentemente un gran consenso sobre los libros que integraban la *Tanak* hebrea, tal y como lo atestigua Flavio Josefo:

εἰκότως οὖν, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἄτε μήτε τὸ ὑπογράφειν αὐτεξουσίῳ πᾶσιν ὄντος μήτε τινὸς ἐν τοῖς γραφομένοις ἐνούσης διαφωνίας, ἀλλὰ μόνον τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ’ αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων, οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ’ ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα (I., *Ap.* I 37-38).

“Puesto que no se nos permite a todos escribir la historia y nuestros escritos no presentan contradicción alguna, y puesto que únicamente los profetas han escrito con toda claridad los hechos contemporáneos tal como habían ocurrido, es natural, o más bien necesario, que no haya entre nosotros una infinidad de libros en contradicción y pugna, sino solo veintidós, que contienen las

²⁰ Inicia con una cita de Jer 20.14, luego le sigue otra más del mismo profeta, 20.18. A continuación cita el texto de IV *Esdras*, seguido de Job. Más adelante, dentro de la misma secuencia argumentativa, agrega una referencia del Sal 50.1 y concluye con una cita de Gn 3.20. La referencia de Esdras está prácticamente en el centro de la estructura de la argumentación, enmarcada y vinculada con textos “canónicos”. Al observar el lugar que ocupa la cita de IV *Esdras*, es evidente que para Clemente este documento posee un sentido análogo a los otros textos referidos.

escrituras de todos los tiempos y que, con razón, son dignos de crédito”
(Rodríguez de Sepúlveda 1994).

Un acercamiento a la obra de Clemente deja claro pues, que él no se ajustó al criterio de los 22 libros señalado por Josefo. La actitud del alejandrino contrasta con la de algunos de sus contemporáneos. Melitón de Sardes afirmaba que el criterio de canonicidad para un texto debería ser la presencia del mismo dentro del canon judío (Eus., *HE* IV 26.12-14). Por otra parte Tertuliano reconoce la discrepancia entre el canon de los judíos y el de los cristianos, sin embargo, al igual que Orígenes, considera que la Iglesia no es una rama del judaísmo y no se tiene que adecuar a las exigencias de un canon hebraico (Gallagher 2012, p. 8). Estas dos posturas, representadas por un lado, en Melitón²¹, Julio Africano, Jerónimo y, por el otro, en Tertuliano, Orígenes, Agustín, han dado pie para hablar de la existencia de dos criterios referentes al uso canónico del AT en el seno de la iglesia: el criterio sinagogal y el criterio eclesial (Gallagher 2012).

El influjo de un criterio sinagogal, con base en la formulación de 22 libros por parte de Flavio Josefo, tuvo un lugar destacado en la iglesia de los primeros siglos. Orígenes llegó a decir que el número de los libros se correspondía con la cantidad de letras del alfabeto hebreo (Eus., *HE* VI 25.1). No obstante, de acuerdo con Gallagher (2012), la iglesia griega de los cuatro primeros siglos ha preservado 12 listas, en las cuales unas mencionan 22 libros y, en otras, no refieren un número exacto, pero en ambas los textos incluidos coinciden con el canon judío. Un tanto diferente es la situación en la iglesia latina, pues aunque existen algunas listas que se ajustan al modelo de 22 libros, también hay otras que lo exceden e incluyen, en

²¹ En el caso de Melitón de Sardes, resulta poco probable que él se haya ajustado como tal a un criterio sinagogal, debido a su postura antijudaica evidenciada en el sermón sobre la Pascua. Sin embargo, su perspectiva respecto al canon coincide implícitamente con la tendencia de aceptar únicamente aquellos libros presentes en el canon judío.

esencia, los seis libros deuterocanónicos rechazados por los judíos (Gallagher 2012, pp. 25-26).

La iglesia oriental vinculada a la lengua griega optó por el canon de 22 libros para el AT. Sin embargo, la tradición patristica en oriente fue inconsistente en la aplicación de este criterio de canonicidad. Es común comprobar que los Padres de la Iglesia griega exceden el ámbito canónico de la tradición judía, pues ellos en sus citas de la Escritura hebrea a menudo recurren a textos que no se encuentran incluidos dentro de la lista de los libros aceptados. Esto ha llevado a señalar que la Iglesia en la práctica en realidad reconoció tres tipos de literatura religiosa: la canónica, la eclesiástica y la apócrifa (Gallagher 2012, pp. 27-28). De estas tres, únicamente la apócrifa era la que debía evitarse, mientras que las otras dos eran la base de la fe y, en muchas ocasiones, es difícil encontrar una clara diferencia en el uso que hacía la patristica de ellas.

Todo parece indicar que Clemente se acogía al canon eclesiástico cuando utilizaba el AT. La base para sostener tal afirmación radica por un lado, en el hecho de que no se adhiere explícitamente al criterio sinagoga ni realiza asociación alguna de las 22 letras hebreas con el total de los libros del AT; pero además, por el otro, hace uso de una amplia variedad de textos que sobrepasa las dimensiones del canon judío. Él reconoce la existencia de una variedad de documentos útiles para exponer la fe que no se circunscriben al ámbito de los que son reconocidos únicamente por los judíos. Esa fue la postura que finalmente predominó en oriente. Epifanio de Salamis, hacia el siglo IV, es un claro ejemplo de ello.²²

²² El obispo de Chipre, una vez que enumera los 22 libros del AT, señala que los libros de Eclesiástico y Sabiduría de Salomón: Καὶ αὐταὶ χρήσιμοι μὲν εἰσι καὶ ὠφέλιμοι, ἀλλ' εἰς ἀριθμὸν τῶν ῥητῶν οὐκ ἀναφέρονται. Διὸ οὐδὲ ἐν ἀραῶν ἐνετέθησαν, τουστέτιν ἐν τῇ τῆς διαθήκης κιβωτῷ (Epiph.Const., Mens. M.43.244C), "Los cuales son buenos y útiles, pero no son incorporados dentro del número de los convenidos [canónicos]; por tanto, no fueron depositados en el arca, es decir, en el arca de la alianza".

1.2. RELEVANCIA DEL PENTATEUCO EN LA OBRA DE CLEMENTE

1.2.1. *Conformación del Pentateuco como unidad literaria*

La importancia de los primeros cinco libros de la Biblia hebrea, como un *corpus* específico dentro del canon judío, queda patente en la traducción de las escrituras hebreas al griego. La versión original de los LXX es una prueba irrefutable que demuestra que por lo menos el siglo III a. C. la comunidad judeohelenista de Alejandría consideraba dichos libros como una unidad literaria. Todos los especialistas sobre la *Septuaginta* concuerdan en que la traducción a la que hace referencia la epístola de *Aristeas* abarca solamente los primeros cinco libros del canon judío.

Esta misma unidad literaria es confirmada, hacia el siglo II a. C., en el famoso prólogo del Sirácida donde se establece claramente la existencia de un núcleo central de escritos denominado la “Ley”.²³ Para ese momento esa expresión ya alude a un grupo de libros separados y delimitados del resto de los demás documentos canónicos. Filón, aproximadamente un siglo más tarde, identifica explícitamente a Moisés como el autor de los primeros cinco libros y continúa con la misma idea de hacer de esta colección una unidad literaria propia dentro del canon hebreo.²⁴ De igual manera, por esa misma época, Flavio Josefo hacía un comentario similar y afirmaba enfáticamente que los cinco primeros libros son de Moisés y corresponden a la “Ley”.²⁵

²³ En el libro de Ben Sira en tres ocasiones se hace referencia, dentro del prólogo, de un corpus de escritos denominado “Ley”: 2, 8, 24. En las tres veces se emplea la palabra ó νόμος (la Ley) para aludir a una parte específica de las escrituras sagradas.

²⁴ Para la primera mitad del siglo I d. C., Filón de Alejandría en *De aeternitate mundi* 19 ya había asociado explícitamente los primeros cinco libros de la Biblia hebrea como una unidad atribuida a Moisés: “Pero mucho tiempo antes el legislador de los judíos Moisés afirmó en los sagrados libros que el mundo es creado e indestructible. Dichos libros son cinco, y tituló Génesis, al primero” (Triviño 1976).

²⁵ Flavio Josefo escribe lo siguiente: καὶ τούτων πέντε μὲν ἐστὶ Μωυσέως, ἃ τοὺς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ’ ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς: οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγων (I., *Ap.* I 38), “De estos, cinco son de Moisés, los que contienen

Así, la Ley de Moisés, en torno al siglo I a. C, era prácticamente aceptada como parte fundamental de la tradición escriturística sagrada de la fe hebrea. Este conjunto de escritos constituyó la *Torah*, la “instrucción” básica de la enseñanza de las distintas facciones religiosas que reclamaban la herencia histórica de la religión de Israel. En consecuencia, sin excepción de ningún grupo religioso emanado de la fe hebrea (esenios, samaritanos, fariseos, saduceos), se le otorgó a estos libros un lugar preponderante dentro de la religiosidad judía.

De igual manera, los cristianos, como herederos de la fe de Israel a través de la vertiente judeohelenista, también reclamaron para sí el derecho de posesión de los primeros cinco libros atribuidos a Moisés. En el NT también se refiere implícitamente a este conjunto de escritos mosaicos como una entidad claramente delimitada, pues es común encontrar la frase ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται “la ley y los profetas” (Mt 5.17; Lc 16.16; Hch 13.15; Ro 3.21). Incluso aparece explícitamente el nombre de Moisés vinculado con el comienzo de las escrituras, lo cual sugiere la idea de que él es el autor de los primeros libros del canon.²⁶

La Ley de Moisés, compuesta de los primeros cinco libros, fue una unidad literaria aceptada prontamente por el cristianismo primitivo. Dentro de la esfera del cristianismo, aunque disidente, se acuñó el término con el cual se le conoce hoy a esta sección de las escrituras hebreas. El primero de quien se tiene noticias de haber empleado la palabra “Pentateuco” para referirse a los primeros cinco libros del canon judío es el gnóstico Ptolomeo. En la *Carta a Flora* se puede leer, por vez primera, el empleo del término Pentateuco para señalar a la ley de Moisés: Πρωτων

las leyes y la tradición desde la creación del hombre hasta la muerte del propio Moisés: abarcan un periodo de tres mil años aproximadamente” (Rodríguez de Sepúlveda 1994).

²⁶ Καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν, διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς (Lc 24.27). Esta misma idea se clarifica un poco más adelante, en el mismo evangelio de Lucas, y se menciona que ese comienzo de la escritura alude a la “ley de Moisés”: ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ (Lc 24.44).

οὐν μαθητέω, ὅτι ὁ σύμπαρς ἐκεῖνος νόμος ὁ περιεχόμενος τῇ Μωσέως Πεντατεύχῳ, οὐ πρὸς ἑνὸς τινος νενομοθέτηται (Eriph.Const., *Haer.* XXXIII 4.1), “En primer lugar debes comprender que toda la Ley contenida en el Pentateuco de Moisés no ha sido promulgada por un legislador”.²⁷

1.2.2. Clemente y el Pentateuco

Aun cuando Clemente se ubica cercano al contexto cristiano donde se formula el término “Pentateuco”, no lo incorpora todavía a su vocabulario teológico. Tampoco es común encontrar en el discurso de Clemente la expresión “ley de Moisés”,²⁸ que ya aparece en el NT, para aludir a los primeros libros de la Biblia hebrea. Además, en su obra, no existe registro alguno de la expresión “los primeros cinco libros”; en pocas palabras, no utiliza el léxico característico de la época para referirse a los libros atribuidos a Moisés.

Sin embargo, ello no significa que no echara mano de esos textos. La presencia del Pentateuco como una fuente principal es evidente a través de la gran cantidad de veces que lo alude. Al revisar el material citado se observa un panorama rotundo, pues hay un total de aproximadamente 640 referencias bíblicas.²⁹ De este

²⁷ Hacia principios del siglo III el término Pentateuco ya comienza a aparecer con más frecuencia en la patrística. En el ámbito oriental Orígenes ya lo emplea en su obra *Philocalia* Γέγραπται γὰρ καὶ ἐν τῇ πεντατεύχῳ (Orig., *Philoc.* 5.5), “porque también ha escrito en el pentateuco”; Ἄξιον ἰδεῖν πῶς ἡ Σαμαρεῖτις, πλεῖον τῆς Πεντατεύχου Μωσέως (Orig., *Io.Com.* XII 154), “al ver como el samaritano cumple dignamente con el Pentateuco de Moisés”. En la iglesia latina aparece ya la palabra Pentateuco en Tertuliano *Adversus Marcionem* I 1.10.

²⁸ La única referencia explícita de tal declaración se encuentra en su homilía: ὁ Μωσέως νόμος (QDS 8.2) “la ley de Moisés”. Hay un par más de referencias, en las cuales se refiere a la ley de Moisés, pero no están formuladas como nombre propio, τὴν Περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωσέα νόμου (Clem.Al., *Strom.* V 97.7), “la filosofía peripatética depende de la ley mosaica” (Merino 2003); Παρ' ὃ καὶ ὁ ἐν τῷ νόμῳ περὶ τῆς λέπρας διὰ Μωσέως τεθεῖς νόμος (Clem.Al., *Paed.* III 54.1), “En este sentido, la ley de Moisés, en las prescripciones relativas a la lepra” (Merino y Redondo 2009).

²⁹ Es difícil proporcionar un número exacto de citas. Esto se debe en parte a lo complicado de realizar el cómputo, pues en ocasiones el propio Stählin pone algunas referencias con signos de interrogación; en otras, junta varias referencias en una sola cita bíblica. Respecto a la última

total, 260 corresponden a citas bíblicas textuales, mientras que el resto son alusiones. El uso que Clemente hace del Pentateuco equivale, aproximadamente, a una tercera parte de todas las citas del AT presentes en su obra. Conforme al cómputo de Stählin, hay 8.612 citas utilizadas en la obra de Clemente, de las cuales 1.842 corresponden al AT (Brooks 1992, p. 47); ello da una idea bastante precisa de la importancia que tiene el *corpus* mosaico para el alejandrino. En sí, no existe ningún libro de los que conforman el Pentateuco que no haya utilizado él.³⁰

Este dato refleja el enorme valor que el alejandrino le confiere al Pentateuco en sus escritos. Independientemente del tipo de canon utilizado por Clemente, sea el eclesiástico o el sinagoga, un hecho es contundente, heredó el mismo aprecio de sus antecesores por la ley de Moisés e hizo de este *corpus* una fuente esencial para su propio desarrollo teológico.

2. LA BIBLIA CRISTIANA: LA SEPTUAGINTA

La determinación precisa del canon de la Biblia griega utilizado por Clemente es solo un aspecto de la enorme complejidad que involucra la temática en torno a los LXX. El mayor reto que enfrenta cualquier acercamiento a la Biblia griega es el relacionado con la diversidad de tipos textuales mediante los cuales ha sido transmitida. Sin embargo, antes de entrar de lleno a esta temática, hay otro asunto que merece ser aclarado, éste es la cuestión referente al nombre con el cual se alude a la traducción griega del AT, que a la postre llegó a ser la Biblia griega.

2.1. VERSIONES

situación, señala la cita y le agrega “f” ó “ff” para referir al siguiente o posteriores versículos, como parte del mismo texto bíblico utilizado por Clemente.

³⁰ En el capítulo V de este documento se proporciona un informe detallado sobre la distribución de las citas. Asimismo en los anexos hay tablas pormenorizadas que contienen la ubicación exacta de cada cita.

El nombre mismo con el cual se refiere a la traducción es bastante difuso y problemático. Originalmente, hacia la segunda mitad del III a. C., la designación de la palabra *Septuaginta*³¹ describía a los setenta/setenta y dos (οἱ ἑβδομήκοντα)³² eruditos encargados de traducir la Torah (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008, p. 11). Sin embargo, ya cuatrocientos años después, durante la era cristiana, en el tiempo en que vivió Clemente, el término *Septuaginta* denotaba a todo el canon hebreo traducido al griego (Jobes y Silva 2000, p. 32).³³

Dentro del cristianismo, los primeros indicios que ubican a la versión de los LXX más allá de la mera traducción del Pentateuco se localizan a mediados del siglo segundo con Justino. El mártir cristiano aparentemente es el primero en reconocer (*Iust.Phil., Dial. 71*)³⁴ el valor esencial de la *Septuaginta* para la nueva fe. En ese mismo periodo otros autores también comienzan a referirse a la traducción griega del AT como los “setenta”. Así, Ireneo (*Iren.Lugd., Haer. III 21.3*)³⁵ menciona

³¹ De acuerdo con Jobes y Silva 2000, p. 32, no hay evidencia antes del siglo segundo de la era cristiana que indique que a la versión griega de la Biblia hebrea de le llamara Septuaginta.

³² En un sentido estricto el término con el cual se comenzaron a referir los padres de la iglesia a la versión griega de las escrituras hebreas fue la expresión οἱ ἑβδομήκοντα (“los setenta”). Posteriormente, la frase se latinizó en *Interpretatio septuaginta virorum*. Así que la palabra original griega de “los setenta” cambió a su equivalente latino de “Septuaginta”.

³³ Aun cuando el consenso se inclina por señalar que fue en el siglo II d. C. cuando se comenzó a referir la expresión de “los setenta” al conjunto de libros que conforman la Biblia Fernández Marcos 2008, p. 18, manifiesta una postura distinta. Él sostiene que dentro del ámbito griego no fue hasta Eusebio de Cesarea (*HE VI 16.1*) y en el latino con San Agustín (*Ciu. 18.42*) cuando el término “los setenta” acabó por referirse al conjunto del AT.

³⁴ “A quien no presto fe alguna es a vuestros maestros, que no admiten esté bien hecha la traducción de vuestros setenta ancianos que estuvieron con Ptolomeo...y quiero además que sepáis que ellos han suprimido totalmente muchos pasajes de la versión de los Setenta ancianos que estuvieron con el rey Ptolomeo, por los que se demuestra que este mismo Jesús crucificado fue en términos expresos predicado como Dios y hombre” (Ruiz Bueno 1996, p. 431).

³⁵ “Por consiguiente, puesto que con tanta verdad y gracia de Dios han sido traducidas las Escrituras, por medio de las cuales ha preparado Dios y ha formado de antemano nuestra fe en su Hijo –porque Él no ha guardado estas Escrituras en toda su pureza en Egipto (...) Porque los apóstoles, que son más antiguos que todas estas personas, están de acuerdo con la versión susodicha, y esta versión está de acuerdo con la tradición de los apóstoles: Pedro, Juan, Mateo, Pablo. Y todos los demás apóstoles y sus discípulos han anunciado todos los textos proféticos tal como están contenidos en la versión de los ancianos” (Roper 2003).

explícitamente que esta versión de las Escrituras está de acuerdo con la misma tradición de los apóstoles. De igual manera Tertuliano (Tert., *Apol.* 19.5-9), recoge el relato de los setenta y dos traductores, además señala que aún se conserva la traducción en el Serapeo de Alejandría.³⁶

Estos testimonios favorables sobre la versión de los LXX documentan el enorme aprecio que gozaba dicha traducción entre los cristianos de finales del siglo II. Así, para este momento la versión de los LXX era vista como una obra inspirada por Dios, que comprendía la totalidad de la herencia del canon hebreo, y no solo el Pentateuco. Se creía que había sido utilizado por los apóstoles mismos. El alejandrino también muestra una evidente estima por la Biblia griega y, al igual que sus contemporáneos, piensa que es inspirada y equivalente a la totalidad del canon hebreo (*Strom.* I 149.1-2).³⁷

Así, para el tiempo de Clemente la versión de los LXX estaba plenamente posicionada como la Biblia de la cristiandad para leer el AT. No obstante, el uso de la traducción por los Padres de la Iglesia es un tema bastante complicado. La problemática que suscita los LXX es expuesta por Jobes y Silva (2000, p. 30). A diferencia de la Biblia griega, la latina ha sido en gran parte obra de un solo autor en un mismo tiempo y lugar. Totalmente distinto es el caso de la griega, tuvo una

³⁶ “los judíos se comprometieron con Ptolomeo a que pudiera entenderlos, proporcionándole setenta y dos traductores, a quienes admiró Menedemo, otro filósofo gran defensor de la providencia, por la coincidencia de sentido. Esto mismo os ha confirmado Aristeo. Así, estos documentos, hechos accesibles al pasar a la redacción griega, se exhiben hoy en el Serapeo de la biblioteca de Tolomeo junto con los hebreos” (Castillo García 2001, p. 108).

³⁷ οἱ δὲ ἄτε ἔτι ὑπακούοντες Μακεδόσι τῶν παρὰ σφίσις εὐδοκιμωτάτων περὶ τὰς γραφὰς ἐμπείρους καὶ τῆς Ἑλληνικῆς διαλέκτου εἰδήμονας ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρους ἐκλεξάμενοι ἀπέστειλαν αὐτῶ μετὰ καὶ τῶν θείων βιβλῶν. ἑκάστου δὲ ἐν μέρει κατ' ἰδίαν ἑκάστην ἐρμηνεύσαντος προφητεῖαν συνέπνευσαν αἱ πᾶσαι ἐρμηνεῖαι συναντιβληθεῖσαι καὶ τὰς διανοίας καὶ τὰς λέξεις· (Clem.Al., *Strom.* I 149.1-2), “Estos [jerosolimitanos], todavía bajo la dominación macedonia, eligieron a setenta ancianos renombrados y expertos en las Escrituras, conocedores igualmente de la lengua griega, y después de los enviaron [al rey] con los divinos libros. Cada uno tradujo, por su cuenta, todas las profecías, una a una, y todas las traducciones, confrontadas, coincidieron tanto en el pensamiento y como en las expresiones” (Merino 1996).

autoría diversa, se dio en un espacio de dos o tres siglos y se efectuó en diversos lugares. Totalmente distinto es el caso de la griega, tuvo una autoría diversa, se dio en un espacio de dos o tres siglos y se efectuó en diversos lugares.

Las dificultades no se circunscriben únicamente a la variedad de autores y lugares implicados en la traducción. La problemática mayor reside en la enorme fluidez y tipos textuales existentes de la versión de los LXX. Entre los cristianos no hubo una autoridad que fijara el texto griego como sucedió con la Biblia hebrea (Cousin 2001, p. 7). De ahí que, la traducción griega fuese modificada constantemente de acuerdo con la tradición textual hebrea vigente según los intereses doctrinales, primeramente con los de la dinastía Asmonea tras el auge de los Macabeos y luego, ya en la era cristiana, con los del rabinato farisaico. Ello dio origen a un número importante de revisiones, recensiones y traducciones con la intención de adaptar los LXX al texto hebreo en curso.³⁸

2.2. FLUIDEZ TEXTUAL

La traducción original de los LXX se había acotado en principio al Pentateuco. Al texto de esta versión inicial se le ha solido referir con el nombre de *Old Greek* (OG), antigua *Septuaginta* (*Ur-Septuaginta*), *Proto-Septuagint* (Dines 2004, p.3), o bien, se utiliza LXX/OG (Jobes y Silva 2000, p. 32). Con esta designación se pretende nombrar a la forma más antigua del texto griego que es posible restaurar a través de los principios metodológicos de la crítica textual (Fernández Marcos 2008, p. 19). Posteriormente de forma paulatina se fueron incorporando los demás

³⁸ Ejemplo de esta gran pluralidad es la recensión denominada "hexapla", efectuada por Orígenes pocos años después de la muerte de Clemente. En ella se da cuenta de por lo menos cuatro diferentes tipos de texto de los LXX: el texto "original", el de Áquila, el de Símaco y el de Teodoción (Fernández Marcos 2008).

libros del canon hebreo durante los siguientes siglos. Incluso se estima que algunas traducciones fueron hechas originariamente ya en de la era cristiana.³⁹

Hacia el cambio de era el texto original de los primeros documentos traducidos ya había sido sometido a modificaciones (Gentry 2009, p 24). Así, para finales del siglo II d. C. se habían emprendido varias revisiones, se comenzaban a perfilar nuevas recensiones y se elaboraban otras traducciones. La delimitación entre los conceptos de 'revisión' y 'recensión' suele resultar confusa. Incluso entre los académicos no se ve una distinción clara, o bien, se consideran como sinónimos (Dines 2004, p. 83; McLay 2008). De igual manera ocurre al tratar de distinguir cuándo se está hablando de una revisión o de una nueva traducción (Jobes y Silva 2000, pp. 46-47; Gentry 2009, p. 24). Independientemente de la precisión del lenguaje técnico para referirse a las renovaciones del texto griego, lo cierto es que la Biblia griega a la cual Clemente tuvo acceso difícilmente pudo haber coincidido con la traducción original de los LXX (*Ur – Septuaginta*).

Al respecto, los descubrimientos de los rollos del Mar Muerto corroboran que antes del cambio de era no existía un texto hebreo fijo. A partir de los hallazgos de Qumrán, se ha aceptado que el texto masorético no existía como tal en el periodo del segundo templo (Fernández Marcos 2008, p. 82). Lo más pertinente es referirse a un texto protomasorético en construcción, el cual todavía estaba siendo sometido a diversas modificaciones y que no llegó a estabilizarse sino hasta después del 70 d. C. (Müller 1996, pp. 43-45). Al no haber una base textual hebrea fija, sino en constante fluidez, resulta por demás esperar que la versión de los LXX fuese paulatinamente revisada y actualizada. Todo ello ocurrió antes del magisterio de Clemente, por lo cual, la versión que él utilizó, sin duda, ya estaba corregida.

³⁹ De acuerdo con Fernández Marcos 2008, p. 45, la traducción completa de todos los libros implicó un proceso de aproximadamente cuatro siglos. Según parece, los últimos libros en ser traducidos fueron el Cantar de los cantares y el Eclesiastés.

La *Ur-Septuaginta* tuvo un primer proceso de reestructuración en la denominada revisión⁴⁰ *kaige*. El célebre trabajo de Barthélemy (1963) es el que ha establecido las características formales de esta revisión o grupo *Kaige*. Es posible observar determinadas modificaciones con una tendencia hebraizante ya en algunos fragmentos de papiros precristianos; es decir, hay un intento de acomodar la versión original de los LXX al texto protomasorético en curso. En cierto modo, la Biblia griega es testimonio de un texto anterior al masorético más cercano al protomasorético y no debe ser vista como secundaria con relación al “original” hebreo (*Hebrew Ur-Text*), pues los LXX supone en algunos casos una tradición textual de gran antigüedad⁴¹ (Müller 1996, p. 114; Treballe 1993, pp. 337-338; Jobes y Silva 2000, p. 21).

Así, la revisión *kaige* muestra un hecho relevante: la *Ur-Septuaginta* en ocasiones no coincide con la base del texto hebreo del siglo I a. C. (Kreuzer 2008, p. 40). Dicho de otra manera, la base textual hebrea (*Vorlage*) que sirvió de soporte para la traducción, durante el tiempo de Clemente, ya no era la misma, sino que había sufrido una serie de adecuaciones. De acuerdo con Kreuzer (2006) las actualizaciones del texto hebreo se debieron al surgimiento de una nueva élite política y religiosa que introdujo sus propias escrituras para legitimar las aspiraciones de la dinastía Asmonea frente a la debacle del sacerdocio sadoquita altamente helenizado.⁴² Existe un amplio consenso entre los especialistas⁴³ respecto

⁴⁰ Es preciso indicar que Treballe 1993, p. 332, junto con Jobes y Silva 2000, p. 284, entre otros, la señalan como recensión. Mientras que Fernández Marcos 2000, p. 249 y Dines 2005, p. 83, la denominan revisión. Aquí se sigue la designación de éstos últimos, pues “A recension is a text which gives evidence of thorough-going and systematic editing. In the present case [la revisión *kaige*], however, it is misleading; the evidence does not suggest an organized project. ‘*Kaige*’ is, rather, a kind of shorthand for a particular trend with, but loose, ramifications” (Dines 2008, p. 83).

⁴¹ Ver a Treballe 1993, pp. 337-338; Müller 1996, p. 114; Jobes y Silva 2000, p. 21.

⁴² De acuerdo con Kreuzer 2006, p. 233, hacia el segundo siglo antes de la era cristiana ocurrió un cambio significativo. Los integrantes del sacerdocio de Sadoc abandonaron la fe de sus padres y se abrieron sin prejuicio alguno a las ideas del helenismo, así ellos aceptaron que en Jerusalén no solo

a la importancia de la epístola de *Aristeas* dentro de este contexto de las revisiones a la *Ur-Septuaginta*. El propósito de tal carta consiste en ratificar la inspiración divina de los LXX, de ahí que cualquier modificación al texto estaría atentando contra la sacralidad de la traducción.

Dentro de la revisiones denominadas prehexaplares (Fernández Marcos 2000, p. 247) a las que Clemente pudo haber tenido acceso, no solo está la *kaige*, sino también se encuentra la llamada protoluciánica. Se le llama así porque es posible encontrar algunas lecturas con características de un tipo textual similar al luciánico anteriores a la recensión llevada a cabo por el Luciano histórico. Así para la revisión protoluciánica se suelen aducir como testigos algunas lecturas transmitidas por Tertuliano, Cipriano entre los padres latinos, en el caso de los griegos, está Justino, pero hay evidencia también en Josefo. Todos ellos son anteriores a Luciano, sin embargo, siguen ocasionalmente un texto parecido al luciánico o antioqueno (Dines 2004, p. 55).

Éste es para algunos el problema con mayor dificultad en torno a las investigaciones de la Biblia griega (Kreuzer 2008, p. 245). Ante la dificultad, la explicación más tradicional consiste en decir que prevalecen ciertos rasgos que bien pudieron ser manifestaciones específicas de una tendencia iniciada en el cambio de era y que, posteriormente, fue continuada por Luciano en su recensión de los LXX.⁴⁴

Hacia el siglo segundo, en la época de Clemente de Alejandría, dentro del ámbito propiamente cristiano también se reestructuró el texto de la versión de los LXX, lo cual dio origen a nuevas recensiones del texto griego septuagintal. Para ese

se adorara a Yahveh, sino también a Zeus o por lo menos que al primero se le identificara con éste último.

⁴³ Jobs y Silva 2000, p. 34; Dines 2004, p. 32; Kreuzer 2006, p. 236

⁴⁴ Barthélemy (1963) sitúa las lecturas protoluciánicas dentro de las revisiones del grupo *kaige* (Dines 2005, p. 105; Fernández Marcos 2008, pp. 62-63, McLay 2008, p. 301). Este enfoque continúa debatiéndose en la actualidad y hay nuevos enfoques emergentes (Kreuzer 2008).

momento la versión griega del AT ya estaba plenamente consolidada entre los cristianos como la Biblia de la iglesia. No obstante, a diferencia de los judíos, quienes ya comenzaban a estabilizar el texto base, entre los cristianos todavía el texto griego gozaba de cierta fluidez, tal y como se puede apreciar posteriormente en las correcciones efectuadas en los manuscritos unciales de los siglos IV y V.

La fluidez, que todavía prevalecía en la transmisión del texto dentro de los círculos cristianos, queda patente en la variedad de tipos textuales existentes en la Iglesia Cristiana. En cada una de las diferentes áreas geográficas en oriente, en las cuales se extendió la nueva fe, es posible ubicar una tradición textual determinada de los LXX. El principal testigo de ello ha sido San Jerónimo quien para finales del siglo IV comenta lo siguiente:

Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat, mediae inter has provinciae Palestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilius vulgaverunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat (Vul S 1994).

“Alejandría y Egipto alaban en su Septuaginta a Hesiquio como autor. Desde Constantinopla hasta Antioquía aprueban los ejemplares del mártir Luciano, y las provincias que median entre estas leen los códices de Palestina, que, preparados por Orígenes, divulgaron Eusebio y Pánfilo. Y todo el orbe compite entre sí con esta triple variedad” (Hieron., *Praef.Chron.* 9-12; citado en Fernández Marcos 2008, p. 68).

De la anterior cita de San Jerónimo se desprende la existencia de tres versiones de los LXX. La idea esencial, de los estudios de la Biblia griega, es identificar por separado las características particulares de cada tradición textual. Hasta el momento la primera versión, la de Hesiquio, sigue siendo un misterio; mientras que las dos restantes, la de Orígenes y la de Luciano, han quedado claramente acotadas y plenamente identificadas. Dentro de las tres formas textuales de la iglesia oriental, señaladas por Jerónimo como parte de la *trifaria varietas*, es la recensión de Hesiquio, sin lugar a dudas, la más discutida y con menos certezas.

Si bien es cierto que ha habido quien ha negado la existencia de tal recensión como Ziegler o Rahlfs⁴⁵ o que ni siquiera la contemplan,⁴⁶ también los hay que toman las palabras de Jerónimo como dignas de crédito y consideran al texto hesiquiano como una opción válida.⁴⁷ En un punto intermedio se encuentran aquellos que reconocen ciertos indicios de un texto alejandrino, pero que no alcanzan el rango de recensión, por lo cual prefieren hablar de un “grupo alejandrino”.⁴⁸

Uno de los aspectos centrales en la discusión gira en torno al valor otorgado al *codex Vaticanus*. Este códice es visto como un claro exponente representativo del texto hesiquiano (Jellicoe 1968, p. 155), sobre la base de que no ha sido afectado por la actividad recensional. Por tanto conservaría en algunos libros un tipo textual en su estado “original”, pues tiende a preservar las lecturas cortas. Junto con el texto del Vaticano se suelen relacionar algunas versiones coptas de los LXX, así como determinados manuscritos unciales y minúsculos, los cuales vienen a conformar el núcleo esencial para hablar de un texto alejandrino (Jellicoe 1968, pp. 155-156). Los que difieren de esta apreciación consideran que la perspectiva de Jellicoe no toma en cuenta el resultado de las investigaciones de los editores de Gotinga. Dichos investigadores nunca relacionan el grupo de testigos del texto alejandrino con el *codex Vaticanus* (Fernández Marcos 2000, pp. 243-244).

3. TÉCNICAS DE CITACIÓN EN LA ANTIGÜEDAD

El asunto de las citas es un área sumamente compleja y difícil de abordar porque los antiguos no seguían los mismos patrones de citación de la actualidad.

⁴⁵ Fernández Marcos 2000, p. 242.

⁴⁶ Jobs y Silva 2000, pp. 47-48.

⁴⁷ Swete 1900, p. 78; Jellicoe 1968, p. 153.

⁴⁸ Dines 2004, p. 95; Fernández Marcos 2008, p. 75. El debate continúa abierto y difícilmente se llegará a una solución hasta que se encuentre nueva evidencia sobre el tema.

En la Antigüedad eran otros los criterios que se establecían y ello hace complicado el poder determinar con precisión cuando se está realmente frente a una cita, o bien, cuando solo es una paráfrasis.

La asombrosa cantidad de casi nueve mil citas utilizadas por Clemente, para desarrollar su pensamiento, ha llamado poderosamente la atención de los especialistas sobre el tema (Cosaert 2008, p. 20). Ante tal despliegue de erudición, la pregunta sobre el tipo de recursos empleados para citar causa inquietud y da origen a varias teorías al respecto. Lo habitual es señalar que Clemente no hace otra cosa más que seguir las prácticas antiguas de escritura. Así la respuesta principal a la interrogante, consiste en situar al alejandrino dentro del ambiente de su época.

La vida de Clemente transcurrió enmarcada dentro del movimiento del platonismo medio, postura filosófica caracterizada, entre otros rasgos, por el eclecticismo. Este perfil filosófico propició en la mentalidad de ese periodo una confluencia de autores y posturas heterogéneas sustentadas en una variedad de obras. Como parte de ese entorno proliferaron antologías y manuales sobre diversos temas, por lo que los pensadores de la época, en la mayor parte del tiempo, poseían un conocimiento indirecto de los autores que citaban, es decir, en ocasiones su acervo bibliográfico se reducía a fuentes secundarias.

Así, se piensa que Clemente, por pertenecer a este tiempo, también participó de este ambiente y, por consiguiente, su conocimiento de las fuentes originales que citaba era más bien escaso (Quasten 1978, p. 321). Aunado a este conocimiento a través de las antologías, también se ha intentado vincular el manejo de citas que realiza a la recuperación de la tradición oral de sus maestros. Sin embargo, como establece Van den Hoek 1996, p. 224, estas posturas han cedido, para dar paso a una visión diferente de la cuestión. Cada vez más se tiene la convicción de su

originalidad y creatividad literaria, por lo cual, prevalece la tendencia actual de considerar a Clemente como un pensador por derecho propio.

Sin descartar la posibilidad de que haya utilizado manuales, se estima que el alejandrino siguió el sistema *note-taking*, ‘toma de apuntes’, característico de la Antigüedad para transcribir las fuentes citadas (Van den Hoek 1996, p. 225). El caso de Plinio el Viejo provee un buen ejemplo de esta situación. Plinio el Joven narra el proceso común en el mundo antiguo para hacerse de notas y apuntes a partir de la lectura de un texto con la intención de recuperar posteriormente las citas.⁴⁹ Éste es el procedimiento que muy posiblemente siguió Clemente en el momento de registrar en su obra citas de otros autores.

La palabra griega que describe el procedimiento de tomar notas o apuntes es ὑπομνήμα ο, el plural, ὑπομνήματα.⁵⁰ Este término aparece en los escritos de Clemente para referirse al trabajo de recopilación realizado en los *Stromata*, lo cual confirma la idea de que este fue uno los procedimientos practicados por el alejandrino (Druille 2013). De manera común suele mencionar hacia el final de sus *Stromata* que sus textos son una especie de serie de “apuntes” (*Strom.* I 182.3; III 110.3; 141.4) y lo mismo hace en ocasiones al inicio (*Strom.* IV 4.3, 6.2; VI 1.1):

⁴⁹ *Post cibum saepe – quem interdium levem et facilem veterum more sumebat – aestate si quid otii iacebat in sole, liber legebatur, adnotabat excerpebatque. Nihil enim legit quod non excerperet; dicere etiam solebat nullum esse librum tam malum ut non aliqua parte prodesset* (Plin., *Ep.* III 5.10), “A menudo, después de tomar algún alimento, que durante el día era ligero y simple según una antigua costumbre, en verano, si tenía algún tiempo libre, se tumbaba al sol y se hacía leer un libro, mientras tomaba notas y copiaba algún pasaje. Pues, de todo que leía siempre copiaba algún pasaje; incluso solía decir que ningún libro era tan malo que no fuese útil en algún apartado” (González Fernández 2005).

⁵⁰ Entre las posibles acepciones del término registradas en el diccionario de LSJ 1996, p. 1961, están: disertaciones o tratados escritos por filósofos, retóricos o artistas. También puede referir a tratados de obras históricas o geográficas, o bien, trabajos médicos. De la misma manera alude a la división o sección de un libro; además, también puede señalar a notas exploratorias o comentarios, entre otros diversos significados. Un uso cercano a este último sentido y, que implícitamente, se refiere notas o apuntes se encuentra en Galeno: εἰ γὰρ τις ὀμιλήσειε τοῖς Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου γράμμασι, τῆς Ἱπποκράτους ἂν αὐτὰ δόξειε φυσιολογίας ὑπομνήματα συγκεῖσθαι (Gal., *Nat.Fac.* II 9), “Pues si uno estuviera familiarizado con los escritos de Aristóteles y Teofrasto, creería que éstos están concebidos como comentarios del estudio de la naturaleza de Hipócrates” (Zaragoza Gras 2003).

ἐναργῶς οὖν τῶν Ἑλλήνων μαθόντων ἐκ τῶν λεχθησομένων διὰ τῶνδε ἡμῖν, ὡς ἀνοσίως τὸν θεοφιλῆ διώκοντες ἀσεβοῦσιν αὐτοί, τότε ἤδη, προϊόντων τῶν ὑπομνημάτων κατὰ τὸν τῶν Στωματέων χαρακτῆρα, ἐπιλυτέον τά τε ὑπὸ Ἑλλήνων τά τε ὑπὸ βαρβάρων προσαπορούμενα ἡμῖν περὶ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας (Clem.Al., *Strom.* VI 1.4, énfasis añadido).

“Por consiguiente, cuando los griegos aprendan claramente lo que digamos en estos recuerdos: que ellos son los que se comportan de manera impía al perseguir injustamente al que es amigo de Dios, entonces es cuando progresaremos en estos apuntes, conforme al estilo de los *Stromata*, y se resolverán las dificultades que tanto de los griegos como de los barbaros nos han planteado acerca de la venida del Señor” (Merino 2005, énfasis añadido).

Clemente, junto con las notas y apuntes, también utiliza la memoria como otro recurso típico de la época. Era sumamente habitual en la Antigüedad citar de memoria. Debido, por una parte, a la escasez de material bibliográfico, a causa del costo de su producción y, por la otra, a la incomodidad que suponía el uso del rollo al momento de localizar citas,⁵¹ la memoria fue un medio esencial para transmitir citas (Isart Hernández 1993, p. 278). Definitivamente, la memorización de textos y autores poseía un gran valor entre los pensadores de antaño (Van den Hoek 1996, p. 224) y era de gran estima el gozar de la habilidad para ello (Isart Hernández 1993, p. 278).⁵²

Como parte de ese ambiente favorable para el cultivo de la memoria, Clemente también desarrolla un aprecio por ella. Al igual que los escritores de la época, él también en numerosas ocasiones cita de memoria a sus fuentes, pues está convencido del valor de este recurso, el cual aunado a los apuntes ayudan en el

⁵¹ De ahí la importancia de innovación en el formato que traída por el cristianismo al sustituir el rollo por el libro, cf. Reynolds y Nigel 1986, pp.40-42.

⁵² Isart Hernández 1993, p. 278 cita un pasaje de Platón para demostrar el enorme peso que tenía el uso de la memoria y las consecuencia de no ponerla en práctica “¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos le es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos” (Pl., *Phdr.* 274d – 275a, García Gual, Martínez Hernández y Lledó Iñigo 1988).

esclarecimiento de la verdad.⁵³ Sin embargo, el confiar en la memoria, entre otras cosas debido a lo difícil de poseer un texto en el momento preciso, repercute en el hecho de que un buen número de citas no posean una exactitud literal (Isart Hernández 1993, p. 278).

La falta de precisión al citar de memoria se ve reflejada de varias maneras en los textos de Clemente (Cosaert 2008, pp. 25-26).⁵⁴ En principio, la inexactitud de una cita se evidencia en la tendencia a realizar una fusión entre varios pasajes⁵⁵ e incluso hay sitios donde parece unir a Moisés con Platón.⁵⁶ Un indicador más que muestra que el alejandrino está citando de memoria es cuando en ocasiones confunde una referencia de cierto autor con algún otro.⁵⁷ Por último, pero no menos importante, también se aprecia el uso de la memoria para citar cuando

⁵³ Al respecto Clemente escribe: συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς (Clem.AL., *Strom.* IV 4.3), “Ciertamente los *Stromata* de estos recuerdos ayudan a la memoria en el esclarecimiento de la a quien está dispuesto a buscar con la huella de [su] razón” (Merino 2003).

⁵⁴ Aunque Cosaert realiza un estudio de las citas de Clemente en los evangelios, los principios aplicados ahí también se pueden extender a las otras porciones de la Biblia.

⁵⁵ Un claro ejemplo de esta situación en el AT se encuentra en el texto del Pedagogo Διὰ τοῦτο φυλάττεσθαι τοῖς νηπίοις διὰ Σολομῶντος παραγγέλλει· υἱέ, μὴ πλανήσωσί σε ἁμαρτωλοί, μηδὲ πορευθῆς μετ' αὐτῶν ὁδοῦς, μηδὲ πορευθῆς, ἐὰν παρακαλέσωσίν σε λέγοντες· ἐλθὲ μεθ' ἡμῶν, κοινώνησον αἵματος ἁθώου, κρύψωμεν δὲ εἰς γῆν ἄνδρα δίκαιον ἀδίκως, ἀφανίσωμεν αὐτὸν ὥσπερ Ἄιδης ζῶντα (Clem.AL., *Paed.* I 94.3), “Por eso, a través de Salomón, recomienda a los párvulos que tengan cuidado: Hijo mío, si los pecadores quieren seducirte, no sigas su camino; no vayas con ellos si te llaman y dicen: ven con nosotros, compartamos la sangre inocente, borremos injustamente de la tierra al hombre justo, devorémoslo como hace el Hades con los vivos” (Merino y Redondo 2009). Aquí Clemente está citando el capítulo primero de Proverbios, pero lo hace en un orden diferente, refiere a los versículos 10, 15, 10-12 en esa secuencia.

⁵⁶ Πάνυ γοῦν ἐμφανέστατα διὰ Μωυσέως ὁ λόγος παρήγγειλεν. Καὶ μετὰ ἄρρενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικείαν, βδέλυγμα γὰρ ἐστὶ [Lv 18.22]. Πρὸς δὲ καὶ ἀρούρας θηλείας ἀπέχεσθαι πάσης, [Pl., *Lg.* VIII 839a, citado de memoria] ὅτι μὴ τῆς ἰδίας (Clem.AL., *Paed.* II 91.1, énfasis añadidos) “Sin duda, de lo más claro son las prescripciones del Logos, por medio de Moisés: ‘No yacerás con varón como se cohabita con mujer; es cosa execrable’. Y, además: ‘Abstenerse de trabajar en cualquier campo femenino, sea el que fuere’, a excepción del que nos pertenece” (Sariol Díaz 1998, énfasis añadidos). En esta cita une una cita del libro del Levítico con una cita de Platón sobre el mismo tema.

⁵⁷ Ejemplos de esta confusión se localizan en *Paed.* I 91.2 donde confunde a Joel con Ezequiel, *Paed.* I 92.3 a Baruc con Jeremías, entre otras referencias. Estas confusiones difícilmente se presentarían si se citara directamente del texto en cuestión.

recurre a una frase indeterminada o ambigua para introducir algún texto. Generalmente, cuando cita evidentemente de memoria, utiliza una frase parecida a la siguiente: Λέγει γάρ που ή γραφή,⁵⁸ “Porque la escritura dice en alguna parte”. Un ejemplo de ello se aprecia en *Strom.* IV 10.3: ταύτη που ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου φησὶν ἐξ ὅλης καρδίας σου, καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, “Por eso [se] dice en alguna parte: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y amarás al prójimo como a ti mismo” (Merino 2003, énfasis añadidos).

No obstante, hay que tener cuidado con las generalizaciones, pues citar de memoria no es sinónimo siempre de inexactitud. Probablemente, un buen número de referencias son incorporadas de memoria, pero por ser literales no es posible identificarlas como parte del acervo mental del alejandrino (Cosaert 2008, p. 26).

⁵⁸ Cf. *Prot.* 84.3.

SEGUNDA

PARTE

Capítulo I

EL PENTATEUCO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

1. CRITERIOS DE CLASIFICACIÓN DE LAS CITAS DEL PENTATEUCO

Uno de los mayores problemas en los estudios sobre la literatura cristiana en la Antigüedad, respecto a las técnicas de citación, es identificar con exactitud la presencia literal de una cita. De ahí que, ante la dificultad para precisar el núcleo de lo que pudiera ser una cita textual, hay quien prefiere hablar de “préstamos” ('borrowings'), en lugar de citas (Van den Hoek 1996, p. 228). No obstante, a pesar de tal reto, persiste una opinión favorable sobre la posibilidad de delimitar y aislar las citas de fuentes utilizadas por los escritores de la Antigüedad.

La manera básica a través de la cual se ha procedido para abordar este tema es a partir de la creación de sistemas de clasificación que permitan dar cuenta sobre la exactitud o no de la citas. En el caso de la obra de Clemente de Alejandría ha habido varios diseños utilizados para este fin. Es posible distinguir cuando menos tres aproximaciones al tema:

1.1. ISART HERNÁNDEZ

Isart Hernández (1993, 1994) establece dos tipologías para clasificar las citas platónicas y homéricas en los escritos del alejandrino. El núcleo central de dicha

categorización radica en una doble distinción con referencia a la manera de citar: desde el punto de vista del microtexto (Isart Hernández 1993, p. 281) y a partir del macrotexto (Isart Hernández 1993, p. 284).

De acuerdo con Isart Hernández cada una de estas dos maneras principales de organizar las citas puede, a su vez, ser dividida en varias modalidades:

I. Desde el microtexto

- a. Citas ocultas, cuando no presentan ningún signo de identificación explícita. Aquí van las reminiscencias o alusiones a ciertos autores u obras.
- b. Citas explícitas, cuando van acompañadas de un contexto que alude al nombre del autor o de la obra.
- c. Citas esenciales, cuando su presencia está en directa relación con la temática abordada.
- d. Citas accidentales, cuando su relación no está en relación directa con el asunto tratado.

II. Desde el macrotexto

- a. Citas aisladas, cuando se distribuyen de forma independiente.
- b. Citas en serie, cuando forman parte de una secuencia.

Es importante señalar que Isart Hernández también admite la posibilidad de realizar una combinación entre los diferentes tipos de citar. Por consiguiente, una cita puede ser oculta y accidental a la vez, es decir, no se encuentra de manera explícita en el texto y tampoco tiene una relación directa con la secuencia argumentativa, por lo que muy probablemente se estaría hablando de una especie de alusión a alguna obra o autor. De igual forma, también es factible establecer una dimensión micro y macro en la cita; dicho de otro modo, una cita pudiera ser a la vez explícita, esencial y aislada, con lo cual se estaría indicando que la supuesta referencia en cuestión no formaría parte de una secuencia de textos, pero en

definitiva tendría relación con el tema de discusión y, además, la forma de introducirla sería con una indicación a la fuente de donde procede.

1.2. VAN DEN HOEK

Otra manera de abordar una clasificación sobre el fenómeno de la citación es la que ofrece Van den Hoek (1988, 1996). El interés de esta autora se centra fundamentalmente en el grado de precisión mediante el cual Clemente utiliza, en este caso, la obra de Filón de Alejandría. Así, ella revisa todas las citas registradas de Filón en el índice de Stählin (1936) y establece un sistema de categorización de cuatro niveles de precisión. Les otorga la letra "A" a todas aquellas referencias registradas por Stählin, en las cuales Clemente mantiene una relación de dependencia efectiva con la obra de Filón, ya sea mediante una cita directa, o bien, a través de una paráfrasis evidente. La letra "B" indica que hay una probable dependencia respecto a los escritos de Filón sea como reminiscencia o paráfrasis apoyada en el contexto argumentativo de Clemente. Con la letra "C" se sugiere que la supuesta cita tiene una dependencia improbable. Por último con la letra "D" se establece que no hay ningún tipo de dependencia de la supuesta cita empleada por Clemente acerca de la obra filónica.

1.3. COSAERT

Una tercera manera de abordar las citas empleadas por Clemente en su obra, es a partir de la categorización empleada por Cosaert (2008). Este escritor, a diferencia de las otras dos autoras, fundamenta el análisis en el uso del texto bíblico en los escritos clementinos. No obstante, a pesar de que su trabajo se centra en el NT y, en particular, en las citas de los evangelios incorporadas por el alejandrino, hay ciertos procedimientos de tipo textual que bien pudieran replicarse en un análisis del AT. La forma en que diseña el aparato crítico, a través del proceso de colación

de todas las referencias de Clemente al texto del evangelio, así como el sistema de notación que emplea para clasificarlas como adaptación, alusión y cita directa, es destacable (Cosaert 2008, pp. 45-46). Al margen del análisis cuantitativo que realiza Cosaert, que le conduce a establecer porcentajes sobre la tipología textual utilizada por Clemente en los evangelios, se puede rescatar el formato de presentación para emprender un análisis sobre el uso del Pentateuco en la obra del alejandrino.

2. DELIMITACION DEL *CORPUS* Y LISTADO DE CITAS

2.1. LISTADOS DISPONIBLES

Presentar un registro puntual del número de citas bíblicas empleadas por Clemente es complicado y difícil de hacer con precisión. A pesar de que existen grandes y notables esfuerzos por realizar un catálogo exacto de las referencias al texto de la Biblia en la obra del alejandrino, éstos no han sido suficientes. Aunque la mayor parte de las citas y alusiones han sido localizadas y clasificadas, sigue siendo prácticamente imposible proporcionar un registro completo del total de los recursos bíblicos dispuestos por él.

La falta de rigor en el cómputo de las fuentes bíblicas usadas por Clemente conduce todavía a la necesidad de hablar de aproximaciones. Los dos catálogos existentes para este tema, es decir, el índice de Stählin (1936) y la *Biblia Patristica* (BP)¹ de Allenbach, Beinot, Bertrand, Hanriot-Coustet, Maraval, Pautler y Prigent (1975), no coinciden entre sí ni en el número de citas ni en la manera de registrarlas. Stählin reporta 640 citas y alusiones distribuidas de la siguiente manera: Gn 246, Ex 168, Lv 71, Nm 21, Dt 80. Entre tanto Allenbach *et al.* (1975),

¹ Cada vez que se haga referencia a la *Biblia Patristica* se utilizan, de aquí en adelante, únicamente las siglas BP.

presentan un cómputo similar, pero no igual. La *BP* (BIBLINDEX)² establece la existencia de 705 referencias bíblicas vinculadas al Pentateuco: Gn 306, Ex 175, Lv 67, Nm 25, Dt 142.

2.2. COMPARACIÓN

En la comparación entre los dos listados, se observa en lo general un comportamiento similar respecto a la localización de la citas. No obstante, también hay evidentes discrepancias, pues la tendencia de la *BP* está orientada hacia el reconocimiento de un mayor número de fuentes bíblicas en los textos clementinos. El panorama más contrastante reside en el uso del libro del Génesis. Entre ambos catálogos existe una diferencia de 60 citas, lo cual equivale en número prácticamente a todas las referencias del Levítico, o bien, a casi una cuarta parte del total de las referencias de Stählin adjudicadas al primer volumen del Pentateuco.

2.3. EXPLICACIÓN DE LAS DIFERENCIAS

Las diferencias pueden ser explicadas, en parte, debido al modo de realizar la anotación de las citas. Un ejemplo paradigmático de esta situación tomada del Génesis, pero que puede ser extensiva a los demás libros, es el que se encuentra en Gn 1.26. Ambos listados señalan que en *Ex. Thdot.* 50.1 Clemente alude al relato de la creación del ser humano. El índice Stählin señala la referencia con una letra “f” al final, 50.1f;³ mientras la edición de Allenbach *et al.* (1975), a través de

² La fuente de extracción fue realizada a través del “Index of Biblical Quotations and Allusions in Early Christian Literature (BIBLINDEX)”, un proyecto dirigido por el *Institut des Sources Chrétiennes*, el cual tiene como base, para las citas de Clemente de Alejandría, la *Biblia Patristica* de Allenbach, *et al.* (1975).

³ En realidad el índice de Stählin (1936) nunca indica la notación tradicional para ubicar el texto de Clemente de Alejandría, es decir, *Ex. Thdot.* 50.1 no aparece en el registro del tomo IV como tal. En su lugar el catálogo de Stählin remite, a través de su propio sistema de anotación, a la parte de la

BIBLINDEX marca dos referencias en el mismo lugar: 50.1 y 50.2. Así, el filólogo alemán contabiliza solo una cita y no está claramente indicada la segunda que aparece en 50.2; en cambio, el proyecto francés es explícito al referir que en ese lugar ocurren dos alusiones al texto del Génesis.⁴

Aunque en apariencia los dos modos de anotar las referencias de Gn 1.26 son similares, resulta más explícito el registro de la *BP*, sin que ello implique que el procedimiento de Stählin no sea exacto, pues también se halla implícita las alusiones al texto bíblico en su recuento. Esta situación explica de forma ejemplar la gran discrepancia sobre el cómputo de citas, en particular, con relación al libro del Génesis.

Con todo esto es de suponer que el listado de citas de la *BP* a través del BIBLINDEX resulte más puntual y claro. No obstante, el panorama acerca de la exactitud entre los dos listados no es tan sencillo de resolver. El asunto va mucho más allá de cuestiones de anotación e implica analizar razones de fondo que rebasan meramente la forma. Para ilustrar este hecho, se retoma nuevamente Gn 1.26, pero ahora con la intención de exponer la totalidad de las referencias señaladas en ambos catálogos. Para este caso, Stählin (1936) enumera 28 referencias, en tanto que Allenbach *et al.* (1975) considera 32⁵ menciones del texto bíblico. He aquí un cuadro comparativo:

obra en la cual se localiza la referencia de la siguiente manera: III 12,22; 61, 23f; 123,11f; etc. La descripción del sistema es como sigue: La cita de Gn 1.26 se encuentra en el volumen tercero (de la edición de Stählin) en la página 12, en el renglón 22; en el mismo volumen también se ubica una cita más en la página 61, renglón 23 y siguiente ("f"); hay una más en la página 123, renglón 11 y siguiente; etc. Así las alusiones al texto bíblico, utilizando ya la notación convencional, son *Strom* VII 16.6; *Strom*. VII 86.2; *Ex Thdot* 50.1f (50.1-2).

⁴ De acuerdo con la edición de Allenbach *et al.* 1975, pp. 53-54, aparece dos veces registrada la referencia a Gn 1.26 en *Ex. Thdot.* 50. La primera ocasión ocurre cuando son clasificadas las referencias a Gn 1.26-27 (p. 53), aquí la cita específica corresponde a *Ex. Thdot.* 50.1. La segunda sucede cuando únicamente registra las citas de Gn 1. 26 (p. 54), en este caso la alusión concreta es en *Ex. Thdot.* 50.2.

⁵ La cifra se toma a partir del resultado obtenido en el BIBLINDEX.

ÍNDICE STHÄLIN (1936)			BIBLIA PATRISTICA (1975) (BIBLINDEX)	
Libro	Referencia	Notación Stählin	Referencia	Notación BP
<i>Prot.</i>	98.4f	I 71, 27f	98.4	Gn. 1.26
	122.4	86, 15	122.4	Gn. 1.26
<i>Paed. I</i>			7.2	Gn. 1.26
	9.1	95, 13	9.1	Gn. 1.26
	97.2	147, 24	97.2	Gn. 1.26
	98.2f	148, 23f	98.2	Gn. 1.26
<i>Paed. II</i>			16.3*	Gn. 1.26-27
<i>Paed. III</i>			5.3	Gn. 1.26-27
	66.2	273, 1	66.2	Gn. 1.26
	101.1	291, 2	101.1	Gn. 1.26
<i>Strom. II</i>			36.4	Gn. 1.26-27
	38.5	II 133, 23	38.5	Gn. 1.26
	97.1	166, 1	97.1	Gn. 1.26
			102.2	Gn. 1.26
	102.6	169, 16	102.6	Gn. 1.26
			103.1	Gn. 1.26
	131.6	185, 25-27	131.6	Gn. 1.26

<i>Strom. III</i>			28.3	Gn. 1.26-27
			42.1*	Gn. 1.26-27
	69.4	227, 23	69.4	Gn. 1.26
<i>Strom. IV</i>	30.1f	261, 15f	30.1*	Gn. 1.26
	90.3, 4	288, 5. 7	90.3	Gn. 1.26-27
	137.1	309, 5	137.1	Gn. 1.26
			139.4	Gn. 1.26-27
	171.4	324, 17f	171.4	Gn. 1.26
<i>Strom. V</i>	29.1f	344, 17f	29.1	Gn. 1.26
	94.4	388, 14	94.4 (5)	Gn. 1.26
<i>Strom. VI</i>	114.4f,6f	489, 14f. 20f	114.4*	Gn. 1.26
	141.3f	503, 24f	141.3	Gn. 1.26-27
<i>Strom. VII</i>	16.6	III 12, 22	16.6	Gn. 1.26-27
			64.6	Gn. 1.26-27
	86.2f	61, 23f	86.2	Gn. 1.26-27
<i>Ex. Thdot.</i>	50.1f	123, 11f	50.1	Gn. 1.26
			50.2	Gn. 1.26-27
	54.2f	124, 1f	54.2	Gn. 1.26
<i>QDS</i>	36.2	183, 24	36.2	Gn. 1.26
<i>Fr.</i>	38	220, 2		

Lo primero que resalta a la vista es que el dato de 32 referencias expuesto por el BIBLINDEX resulta cuestionable por dos razones. En principio, el índice del proyecto francés junta dos campos vinculados a Gn 1.26, es decir, no discrimina entre las citas correspondientes en la *BP* a Gn 1.26-27 (p. 53) y las de Gn 1.26 (p. 54). Esta situación se puede apreciar claramente en el cuadro comparativo. Segundo, los resultados vertidos por el BIBLINDEX no son del todo congruentes con la *BP*, pues omite cuatro referencias registradas en la edición original de Allenbach *et al.* (1975), dos correspondientes a la p. 53 y otras dos a la p. 54. Entre las primeras están *Paed.* II 16.3 y *Strom.* III 42.1; respecto a las segundas, *Strom.* IV 30.1 y *Strom.* VI 114.4, en el cuadro comparativo aparecen señaladas con un asterisco (*). De esta forma, el total de las referencias reconocidas en la *BP* suman en realidad 36 citas, de las cuales 24 corresponden al dominio de Gn 1.26, mientras que 12 proceden de Gn 1.26-27.

2.4. UN EJEMPLO DE DIVERGENCIAS: LAS CITAS DE GÉNESIS 1.26-27

Al comparar los dos listados hay una enorme coincidencia respecto al campo relativo a Gn 1.26. No sucede igual con las entradas a Gn 1.26-27, aquí la variación es significativa, pues son mayores las diferencias que las similitudes con relación a las concurrencias. Incluso, tampoco concuerdan ambos catálogos si se le agregan al índice de Stählin (1936) las citas que él mismo registra en torno a Gn 1.27.⁶ El problema radica en la manera de organizar las entradas, pues Stählin no desarrolla una categoría que abarque los dos versos del Génesis, sino que incluye las referencias a estos bajo el campo de Gn 1.26. Así lo atestigua el hecho de que

⁶ El índice de Stählin en la entrada correspondiente a Gn 1.27 tiene las siguientes citas: *Prot.* 5.4; *Paed.* II 83.2; *Strom.* VI 136.3; *Ex. Thdot.* 21.1. Entre tanto la *BP* observa las mismas referencias pero agrega algunas más: *Ex. Thdot.* 21.1, 41.4; *Paed.* I 10.3; *Paed.* II 83.2, *Prot.* 5.4; *Strom.* II 74.1, *Strom.* VI 136.3

incorpore a Gn 1.26 cuatro versos que, en la perspectiva de la *BP*, pertenecen a Gn 1.26-27, estos son: *Strom.* IV 90.3, 4; *Strom* VI 141.1; *Strom.* VII 16.6, 86.2.

Ante este panorama es difícil tomar una decisión que defina cuál listado es más certero y, por tanto, más recomendable para concretizar un listado de citas del Pentateuco en la obra de Clemente de Alejandría. Un análisis breve de las diferencias puede revelar la mejor opción. Para ello conviene centrarse en las tres citas de Gn 1.26 que no aparecen en Stählin, pero sí en la *BP*, las cuales son: *Paed.* I 7.2; *Strom.* II 102.2; *Strom.* 103.1.

2.4.1. *En el Pedagogo*

La primera cita divergente, entre ambos listados, es la que se encuentra en el *Pedagogo*. El texto en cuestión expresa literalmente la siguiente frase: Τὸ οὖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ πρὸς αὐτὸν ἀπεικονισμένον ἢ ὡς δι' αὐτὸ αἰρετὸν τῷ θεῷ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργηται τοῦ θεοῦ (*Paed.* I 7.2), “Esta criatura que ha sido creada por Dios a imagen suya, o bien la ha creado por ser en sí misma digna de ser elegida” (Sariol Díaz 1998). La cita de Clemente, a pesar de que el contexto alude a la creación del ser humano, nunca emplea el sustantivo εἰκών; en su lugar está la forma verbal ἀπεικονίζω cuyo significado básico de acuerdo al *DGE* es “representar en estatua”. La entrada de la *BP* supone una referencia a la expresión κατ' εἰκόνα ἡμετέραν “según nuestra semejanza”, pero más que un uso literal del texto bíblico, en realidad representa un interpretación de la frase a la luz de Gn 1.26.

2.4.2. *En Stromata II*

Es mucho más interesante revisar la segunda referencia de *Strom.* II que Stählin no contempla como parte de las entradas de Gn 1.26. La cita de *Strom.* II 102.2 que la *BP* asume como referencia al texto de la creación del ser humano en el Génesis, está enclavada en el capítulo XIX del libro II de los *Stromata*. Esta sección abarca

desde 97.1 hasta 102. 7, en donde el tema principal consiste en definir el significado que tiene “ser a *imagen y semejanza*” para el gnóstico. El apartado se inicia con una referencia a Gn 1.26, Οὗτός ἐστιν ὁ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, ὁ γνωστικός (*Strom.* II 97.1), “El gnóstico ha llegado a ser *imagen y semejanza*” (Merino 1998), y Clemente concluye el capítulo con una frase en la que prácticamente vuelve a citar el mismo verso bíblico: τῷ γὰρ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, ὡς καὶ πρόσθεν εἰρήκαμεν, οὐ τὸ κατὰ σῶμα μὴνύεται (*Strom.* II 102.6), “En suma, con la expresión a *imagen y semejanza*, como hemos dicho más arriba, no se refiere [la Escritura] a lo relativo al cuerpo” (Merino 1998).

Ambas citas de apertura y cierre del capítulo se encuentran registradas tanto en Stählin como en la *BP*. Ellas constituyen el marco para más alusiones a Gn 1. 26 dentro de esta sección, entre las cuales está la de *Strom.* II 102.2: εἰκῶν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, “el hombre es imagen de Dios”. Sin duda esta es una clara alusión al texto del Génesis, pero no es una referencia literal, pues no concuerda en el caso del sustantivo “εἰκῶν”,⁷ tampoco utiliza la preposición κατὰ y además el verso de Gn 1.26 no emplea la frase genitiva τοῦ θεοῦ “de Dios”. En todo caso, en lugar de aludir a Gn 1.26, estaría más bien evocando el versículo siguiente, es decir, Gn 1.27: κατ' εἰκόνα θεοῦ, “a imagen de Dios”, pero no el verso anterior. Muy posiblemente esta sea la razón por la cual, la entrada en cuestión no forma parte del índice Stählin (1936).

También resulta cuestionable la tercera cita sobre el relato de la creación del ser humano de la *BP* no localizada en Stählin. Aparentemente el capítulo XX del libro segundo de los *Stromata* comienza con una alusión a Gn 1.26: εἰς τὴν θείαν ἕξομοίωσιν (*Strom.* II 103.1), “para la semejanza con Dios” (Merino 1998). Varias

⁷ En la frase del texto del Génesis, el sustantivo εἰκῶν está en caso acusativo. En el texto de Clemente, el término εἰκῶν está en caso nominativo, debido a que esta palabra cumple la función de predicado nominal.

cosas se pueden decir al respecto. En principio, aparece el sustantivo ἑξομοίωσις, ‘asimilación’, en lugar de ὁμοίωσις, ‘semejanza’. Segundo, no se emplea el término θεός, ‘Dios’, sino el adjetivo θεῖος, ‘divino’, por lo cual la frase debería entenderse como una cualidad de la semejanza; dicho de otro modo, una mejor traducción de la expresión podría ser “hacia la asimilación divina”. Con este matiz, la frase cobra un sentido distinto. Ya no evoca primeramente al libro del Génesis, sino al tema favorito del platonismo medio de la ἑξομοίωσις, ‘asimilación’.

Aparte de los inconvenientes anteriores, que hacen difícil la incorporación de *Strom.* II 103.1 como una entrada de Gn 1.26, también está la inconsistencia de la *BP* sobre el tema. En la sección de 97.1-102.7 del libro II de los *Stromata* hay por lo menos una expresión similar a la observada que utiliza el término ἑξομοίωσις y la *BP* no la considera como alusión al Génesis. En el párrafo de *Strom.* II 100.3-4, Clemente está asociando claramente el concepto bíblico de semejanza con las ideas platónicas. Debido a esta vinculación, el alejandrino cita textualmente a Platón diciendo que la ὁμοίωσιν θεῶ, ‘semejanza a Dios’, es equivalente al fin último de la felicidad. Tal expresión, según Clemente, es parte del “robo de los griegos”, pues Platón la obtuvo de Moisés: τὴν μὲν γὰρ ἑξομοίωσιν ὁ νόμος ἀκολουθίαν ὀνομάζει· ἡ δὲ τοιαύτη ἀκολουθία κατὰ δύναμιν ἑξομοιοῖ (*Strom.* II 100.4), “La Ley llama a la semejanza [con Dios] seguimiento; y el hecho de seguirlo hace semejantes en lo que se puede” (Merino 1998).

2.5. PREFERENCIA POR EL ÍNDICE DE STÄHLIN

Todas las consideraciones enunciadas hacen que el índice de Stählin sea más consistente y, por consiguiente, de mayor fiabilidad. El análisis efectuado refleja que la *BP* tiende a no aplicar siempre los mismos criterios e incorpora citas que no necesariamente siguen pautas similares. En este sentido Merino (1998) en su edición de la obra de Clemente, también asume la postura de Stählin y no realiza

indicación alguna a favor, en este caso, de las entradas propuestas por la *BP*, simplemente las omite.

La precisión del índice de Stählin también se ha visto fortalecida por una marcada preferencia de los estudiosos de las citas bíblicas en la obra de Clemente. Así, de acuerdo con los datos de Cosaert 2008, pp. 32-41, autores como Swanson (1956), Brooks (1966), Zaphiris (1970), todos ellos antes de la edición de Allenbach *et al.* (1975), utilizaron como guía el índice de Stählin. Además, en ciertas investigaciones posteriores a la edición de la *BP*, el registro de Stählin sigue siendo la base sobre la cual se continúa el análisis de las citas bíblicas y de autores clásicos en la obra de Clemente. Un ejemplo del primer caso es el trabajo de Brooks (1992) sobre las citas neotestamentarias de Clemente como evidencia del desarrollo del canon; en el segundo caso, se encuentran los trabajos de Van den Hoek (1988) quien analiza las citas filónicas en los *Stromata*, así como el de Isart Hernández (1994) que revisa las citas homéricas en el *Protréptico*. Todos estos tienen como base el registro de Stählin. El uso de la *BP* en principio no ha gozado de una amplia aceptación, tal vez por razones similares a las que han sido ya expuestas; no obstante, es posible encontrar un trabajo de citas bíblicas en Clemente vinculado con el uso de la edición de Allenbach *et al.* (1975). Cosaert (2008, p. 45) analiza las citas de los evangelios. Para esto toma como referencia la *BP*, pero no sin antes haber revisado el valor de cada una de ellas.

3. LAS CITAS EN EL PENTATEUCO

La presentación y selección de las citas bíblicas del Pentateuco en la obra de Clemente que se realiza tiene como base el índice de Stählin (1936). La decisión de utilizar tal fuente no implica el rechazo completo de la *BP*. Por el contrario, la edición de Allenbach *et al.* (1975) ha servido para cotejar ciertas citas confusas o

poco claras de Stählin y, en ocasiones, se ha optado por agregar algunas alusiones que únicamente aparecen en la *BP*.

De esta manera, los listados de citas elaborados, en un sentido estricto, no siguen fielmente ninguno de los dos catálogos. Para la presente selección de citas se ha emprendido una revisión exhaustiva del registro de Stählin con especial atención al apartado destinado a los *Stromata* debido a que es en estos libros donde se concentra el mayor número de referencias al Pentateuco. En dicha revisión, se verificó la existencia de la cita o alusión bíblica en el texto de Clemente, sea para constatar o para descartar la referencia. En los casos de duda se recurrió a la edición de Allenbach *et al.* (1975) para tomar una decisión sobre el asunto, fuera para eliminar, validar o agregar alguna cita. El resultado final fue la conformación de un listado mixto que no coincide con ninguno de los existentes, pero cuya base se encuentra estrechamente vinculada con el índice de Stählin.

Después de la revisión efectuada, el recuento de las citas y alusiones utilizadas por Clemente sobre el Pentateuco a partir de Stählin da como resultado un total de 624 referencias. De ese número, cerca de 253 son literales, lo cual correspondería prácticamente a un poco menos de la mitad de las referencias, es decir, por cada cita textual hay alrededor de dos alusiones al Pentateuco.

3.1. CITAS POR LIBRO DE CLEMENTE

En una primera mirada el listado de citas del Pentateuco, bajo el criterio de clasificación por libro, presenta la siguiente composición:

	Gn	Ex	Lv	Nm	Dt	Suma total
<i>Prot.</i>	14	7	2	1	13	37
<i>Paed. I</i>	25	18	5	3	16	67
<i>Paed. II</i>	19	10	6	3	5	43
<i>Paed. III</i>	20	11	5	-	10	46
<i>Strom. I</i>	16	11	1	-	6	34
<i>Strom. II</i>	20	24	28	5	35	112
<i>Strom. III</i>	25	13	5	2	5	50
<i>Strom. IV</i>	15	10	3	1	4	33
<i>Strom. V</i>	21	28	8	1	13	71
<i>Strom. VI</i>	19	25	1	1	5	51
<i>Strom. VII</i>	6	6	5	-	5	22
<i>Strom. VIII</i>	-	-	2	-	-	2
<i>Ex. Thdot</i>	23	2	1	2	3	31
<i>Ecl.</i>	8	2	-	-	4	14
<i>QDS</i>	2	-	-	-	-	2
<i>Fr.</i>	5	-	2	-	2	9
Suma total	238	167	74	19	126	624

El cuadro anterior confirma la presencia del Pentateuco en todos y cada uno de los textos de Clemente de Alejandría. No obstante, hay obras en las cuales el uso de la versión de los LXX es más notorio que en otros. Así, destacan por la cantidad de ocasiones que se cita o alude al Pentateuco el libro segundo de los *Stromata*, al cual le sigue el quinto y, posteriormente, el libro primero del *Paedagogo*. En el extremo opuesto se ubican el libro octavo de los *Stromata* y el sermón *Quis Dives Salvetur* con tan solo dos menciones cada uno.

En un seguimiento directo a través de la obra del alejandrino se puede detectar una marcada preferencia por ciertos pasajes bíblicos. Aunque no en todos los libros de su obra cita el texto del Pentateuco de la misma manera, resulta factible delimitar secciones específicas en sus escritos donde hace un uso marcado de la *Torah*. Entre los apartados que destacan, por la cantidad de ocasiones en las que recurre a los primeros cinco libros del canon hebreo, están cuatro pasajes. Uno de ellos corresponde al *Pedagogo*, el resto a los *Stromata*. A continuación se presenta brevemente cada uno de estos sitios.

3.1.1. Pedagogo

El primero de estos pasajes selectos de la obra de Clemente se halla en el libro inicial del *Pedagogo*. En el capítulo séptimo de esta obra (53.1-61.3), que lleva por nombre *Τίς ὁ παιδαγωγός, καὶ περὶ τῆς παιδαγωγίας αὐτοῦ*, “Quién es el Pedagogo y cuál es su pedagogía”, se localizan 17 referencias al Pentateuco,⁸ de las cuales, 13 son citas textuales. Lo relevante del caso es la secuencia argumentativa en la que se insertan, pues en términos generales las emplea para demostrar la actividad del Logos-Pedagogo en los personajes bíblicos de la Antigüedad. Así como los grandes personajes griegos tuvieron un pedagogo, también Abraam,

⁸ Las referencias son las siguientes: 56.1; 56.2-3; 56.2; 56.3; 56.4; 57.1; 57.2; 57.3; 57.3 (Al); 57.4; 58.1; 58.2 (Al); 58.3; 59.1 (Al); 59.2; 60.1 (Al); 60.3.

Jacob y Moisés, representantes de la cultura bíblica tuvieron, en opinión de Clemente, un pedagogo mucho mejor que aquellos que fueron instruidos por pedagogos meramente humanos.

3.1.2. *Stromata (libro II)*

Un capítulo más que es digno de considerarse por la cantidad de citas del Pentateuco contenidas en él, es el XVIII (78.1- 96.4) del libro segundo de los *Stromata*. Su temática versa alrededor de las virtudes⁹ y, en concreto, sobre la ἐγκράτεια, 'continencia'. En toda esta sección Clemente recurre a por lo menos 30 referencias¹⁰ de los textos iniciales del AT. Varias cosas sobresalen en este pasaje de la obra Clementina. Primero, solo ocho citas son textuales, el resto, es decir, 22 son alusiones. Este hecho permite analizar, en una secuencia argumentativa, la manera en la cual el alejandrino utiliza el texto de griego del Pentateuco cuando apela a él como trasfondo para el tema en cuestión. Segundo, este capítulo es un claro ejemplo de lo que hasta ahora se ha dicho acerca del enorme peso que tiene la parte legislativa de la tradición mosaica en los escritos de Clemente. La gran mayoría de las 30 referencias aluden a aspectos particulares del código de la alianza, del Levítico y del código deuteronomista. Por, último, como ha demostrado Van den Hoek (1988), la dependencia de Filón en este lugar es incuestionable, por lo cual este pasaje constituye un buen ejemplo de cómo Clemente utiliza al filósofo judío alejandrino.

⁹ Van den Hoek 1988, pp. 69-115, ha identificado de igual manera esta sección de la obra de Clemente como relevante no solo por la cantidad de citas del AT, sino también por el trasfondo filoniano implícito detrás de este capítulo. De acuerdo con esta autora, el apartado que va desde *Strom.* II 78-100, tiene también por lo menos 33 referencias a Filón de Alejandría (pp. 71-72).

¹⁰ 81.3 (Al); 82.1 (Al); 83.3 (Al); 84.1 (Al); 84.4 (Al); 85.1 (Al); 85.2 (Al); 85.3 (Al); 86.2 (Al); 86.3 (Al); 86.5 (Al); 86.6 (Al); 87.3; 88.1-2 (Al); 88.2; 88.3 (Al); 88.4; 89.2 (Al); 90.1 (Al); 90.2; 91.3 (Al); 92.1; 92.1 (Al); 92.2; 93.2 (Al); 93.3 (Al); 94.1; 94.3 (Al); 94.4 (Al); 96.3.

3.1.3. *Stromata* (libro V)

En el libro quinto de los *Stromata* se ubica otra secuencia argumentativa que merece ser tomada en cuenta por el número de alusiones. Es un pasaje que también Van den Hoek (1988, pp. 116-147) destaca por su dependencia tanto del AT como de la obra de Filón de Alejandría. La sección en cuestión es el capítulo sexto (*Strom.* V 32.1-40.4), el cual cuenta al menos con 15 referencias bíblicas donde la gran mayoría de ellas son alusiones. En este pasaje Clemente expone el significado “profundo” (alegórico) del tabernáculo, las vestiduras sacerdotales y los utensilios del culto, razón por la cual recupera gran cantidad de ideas procedentes de Ex 25-30. Aunque casi no hay citas textuales es evidente el influjo del texto bíblico, pues lo que el alejandrino hace es comentar esta porción de las escrituras hebreas. Junto a las ideas bíblicas aparece el trasfondo del pensamiento de Filón interpretado bajo fuertes motivos gnósticos; todos estos elementos se conjugan en la interpretación que Clemente realiza en este pasaje.

3.1.4. *Stromata* (libro VI)

Un último pasaje que merece ser destacado dentro de los escritos del alejandrino, por la forma de utilizar las referencias bíblicas en el pensamiento clementino, es el localizado en el libro sexto de los *Stromata*. La sección de 133.1-148.6, correspondiente al capítulo XVI, es un pasaje dedicado a interpretar el decálogo mosaico. Aquí, el autor procede a explicar en orden cada uno de los diez mandamientos, lo cual resulta sumamente relevante en virtud de las 41 referencias que hay a ellos en toda la obra del alejandrino. Este pasaje permite comprender el contenido y orden del Decálogo prevaleciente hacia fines del siglo II d. C, en la tradición escritural empleada por Clemente. Indudablemente el capítulo referido posee un valor heurístico en el afán de comparar y contrastar otros pasajes (*Prot.*

108.5) con la intención de precisar el uso del decálogo en los escritos del filósofo cristiano.

3.2. CITAS TEXTUALES Y PASAJES PARALELOS

Dentro de la obra del alejandrino prevalece un gran número de referencias al Pentateuco que aparentemente son utilizadas de manera literal. La importancia de estas citas radica en que permiten aproximarse al tipo textual de la Biblia griega subyacente en los textos clementinos. Así pues, de las 624 referencias registradas en todos sus escritos, aparentemente 253 citan el texto de la versión de los LXX. La distribución de cada una de ellas se presenta a continuación:

	Gn	Ex	Lv	Nm	Dt	Suma total
<i>Prot.</i>	1	2	2	-	9	14
<i>Paed. I</i>	12	10	1	2	14	39
<i>Paed. II</i>	5	4	4	-	2	15
<i>Paed. III</i>	4	6	1	-	5	16
<i>Strom. I</i>	5	5	-	-	5	15
<i>Strom. II</i>	11	12	7	1	16	47
<i>Strom. III</i>	7	9	3	-	3	22
<i>Strom. IV</i>	5	7	1	1	2	16
<i>Strom. V</i>	8	9	3	-	9	29
<i>Strom. VI</i>	5	2	-	-	3	10
<i>Strom. VII</i>	-	2	-	-	-	2

<i>Strom. VIII</i>	-	-	2	-	-	2
<i>Ex. Thdot</i>	7	1	-	2	2	12
<i>Ecl.</i>	4	-	-	-	3	7
<i>QDS</i>	-	-	-	-	-	-
<i>Fr.</i>	4	-	1	-	2	7
Suma total	78	69	25	6	75	253

En un primer acercamiento no se visualiza una distribución de las citas bajo un patrón. Lo único a resaltar es que el libro segundo de los *Stromata* posee el mayor número de citas textuales del Pentateuco. No obstante, al revisar detalladamente las citas textuales proporcionadas por la tabla anterior, es posible determinar cierto número de versículos bíblicos que se utilizan de manera paralela en distintos lugares de la obra del alejandrino.

3.2.1. Pasajes paralelos en el Génesis

A pesar de la importancia que tiene el Génesis dentro de la obra de Clemente, no resulta sobresaliente el uso de referencias textuales que hace del mismo. Pocas veces lo cita de manera literal en términos proporcionales al número de ocasiones que recurre a él. El libro del Génesis contiene por lo menos 16 versos¹¹ que pueden ser revisados desde esta perspectiva; no obstante, la gran mayoría de estos no son tan amplios y en muchos de los casos se reducen a unas cuantas palabras. Un gran número de estas referencias se ubica en los dos primeros capítulos del texto

¹¹ La lista completa de versos es la siguiente: 1.1; 1.2; 1.3; 1.26; 1.27; 1.28; 1.29; 2.7; 2.9; 2.18; 2.23; 3.20; 15.6; 18.6; 18.27; 33.11.

bíblico, situación que concuerda con las preocupaciones temáticas del gnosticismo y platonismo medio.

Aunque recurre mucho a la sección inicial del Génesis son pocos los pasajes que pueden ser analizados desde una perspectiva paralela. Una parte que cita con frecuencia es Gn 1.26-28,¹² pero en la mayoría de las situaciones remite a unas pocas palabras. El único apartado que realmente puede ser revisado en forma paralela es la perícopa que abarca Gn 1.1-3:

¹² En total refiere a estos versículos aproximadamente 27 ocasiones. El lugar específico donde ocurre cada cita se presenta continuación. Gn 1.26: *Ex. Thdot.* 50.1 κατ' εικόνα, 50.2 καθ' όμοίωσιν, 54.2 κατ' εικόνα ... καθ' όμοίωσιν; *Paed.* I 9.1 κατ' εικόνα καὶ καθ' όμοίωσιν, 97.2 κατ' εικόνα καὶ όμοίωσιν, 98.2 ποιήσωμεν άνθρωπον κατ' εικόνα καὶ καθ' όμοίωσιν ήμών; *Paed.* III 66.2 κατ' εικόνα καὶ καθ' όμοίωσιν θεοῦ, *Prot.* 98.4 ό κατ' εικόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ' όμοίωσιν, 122.4 εικόνα τοῦ θεοῦ μεθ' όμοίωσεως; *QDS* 36.2 εικόν καὶ όμοίωσις θεοῦ; *Strom.* II 97.1 κατ' εικόνα καὶ όμοίωσιν, 102.6 κατ' εικόνα καὶ όμοίωσιν; 131.6 κατ' εικόνα ... καθ' όμοίωσιν; *Strom.* III 69.4 κατ' εικόνα; *Strom.* IV 30.1 καθ' όμοίωσιν καὶ εικόνα; 137.1 κατ' εικόνα καὶ καθ' όμοίωσιν, 171.4 κατ' εικόνα καὶ όμοίωσιν; *Strom.* V 29.1 ποιήσωμεν άνθρωπον κατ' εικόνα καὶ όμοίωσιν ήμετέραν, 94.4 κατ' εικόνα καὶ όμοίωσιν τόν άνθρωπον. Gn 1.27: *Ex. Thdot.* 21.1 κατ' εικόνα Θεοῦ έποίησεν αὐτούς, ἄρσεν καὶ θήλυ έποίησεν αὐτούς; *Paed.* III 5.3 εικόνα τοῦ θεοῦ; *Strom.* VI 136.3 κατ' εικόνα Θεοῦ. Gn 1.28: *Fr.* 42 αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τήν γήν; *Paed.* II 36.1 πληθύνεσθε, 83.2 πληθύνεσθε; *Strom.* II 139.3 αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε; *Strom.* III 37.1 αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, 101.2 αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε. Para el caso de las referencias de Gn 1.26 se han omitido en está ocasión las alusiones en: *Paed.* III 101.1; *Strom.* IV 90.3,4; *Strom.* VI 114.4,6, 141.3; *Strom.* VII 16.6, 86.2; *Fr.* 38. Todas ellas aunque aluden a Gn 1.26 y aparecen en el índice de Stählin, no conservan una base textual para poder considerarlas como una cita directa deñ texto bíblico. Se hace esta aclaración pues más adelante se vuelve a referir al verso de Gn 1.26 y se menciona que hay 28 referencias, lo cual no coincide con el presente conteo. Sin embargo, si se incorporan las que han sido excluidas el número de menciones concuerda.

Cita bíblica del Génesis empleada	Citas en Clemente
1.1 ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν	<i>Ecl.</i> 3.1 <i>Ex. Thdot.</i> 47.2 <i>Prot.</i> 81.3 <i>Strom.</i> V 93.5 <i>Strom.</i> VI 58.1
1.2 ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος	<i>Ecl.</i> 7.1 <i>Ex. Thdot.</i> 47.3, 47.4 <i>Strom.</i> V 90.1 <i>Strom.</i> V 93.5
1.3 καὶ εἶπεν ὁ θεός γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς	<i>Ecl.</i> 38.1 <i>Strom.</i> V 94.1 <i>Strom.</i> V 99.3 <i>Ex. Thdot.</i> 48.1 (Al) <i>Strom.</i> VI 136.3 (Al) <i>Strom.</i> VI 138.1 (Al)

De los tres versos anteriores el que más utiliza de forma extensiva es el correspondiente a Gn 1.1. Las cinco veces que cita el texto lo hace prácticamente de manera íntegra, como a continuación se muestra:

LXX (Wevers)	<i>Ecl.</i> 3.1	<i>Ex. Thdot.</i> 47.2	<i>Prot.</i> 81.3	<i>Strom.</i> V 93.5	<i>Strom.</i> VI 58.1
ἐν ἀρχῇ	ἐν ἀρχῇ		ἐν ἀρχῇ	ἐν ἀρχῇ γάρ φησιν	ἐν ἀρχῇ
ἐποίησεν	ἐποίησεν	ἐποίησεν	ἐποίησε	ἐποίησεν	ἐποίησεν
ὁ θεὸς	ὁ θεὸς			ὁ θεὸς	ὁ θεὸς
τὸν	τὸν	τὸν	τὸν	τὸν	τὸν
οὐρανὸν	οὐρανὸν	οὐρανὸν	οὐρανὸν	οὐρανὸν	οὐρανὸν
καὶ	καὶ	καὶ	καὶ	καὶ	καὶ
τὴν γῆν	τὴν γῆν	τὴν γῆν	τὴν γῆν	τὴν γῆν	τὴν γῆν

En términos generales las citas de Clemente coinciden con el texto de los LXX. Hay algunas diferencias destacables, como la omisión del sustantivo ὁ θεὸς en *Ex. Thdot.* 47.2 y *Prot.* 81.3 o la incorporación de la frase clásica γάρ φησιν para introducir la referencia bíblica, pero en esencia mantienen una cercanía con el verso del Génesis. Sin duda, estas cinco referencias a Gn 1.1 proporcionan un buen panorama para determinar la forma en la cual el alejandrino interpreta y usa un mismo texto bíblico en diferentes contextos.

3.2.2. Pasajes paralelos en el Éxodo

En cuanto al libro del Éxodo indiscutiblemente el pasaje más citado por Clemente es el que contiene los diez mandamientos. Considerando cada uno de los versos del decálogo por separado, hay 13 versículos que bien pudieran ser abordados paralelamente. Una buena parte de esos versos son los referentes al Decálogo, por lo que un análisis de las citas del Pentateuco en la obra del

alejandrino no debe perder de vista esta perícopa de la Biblia griega. Lo peculiar en la manera de abordar los diez mandamientos en las citas textuales es que no coinciden en el orden y el número de ellos, además también aparece conjuntamente de forma constante la prohibición οὐ παιδοφθορήσεις, ‘no corromperás a los niños’, como parte de la legislación mosaica. Un breve acercamiento nos presenta una información desconcertante:

<i>Prot.</i> 108.5	Τίνες δὲ καὶ οἱ νόμοι; Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις
<i>Paed.</i> II 89.1	ὁ αὐτὸς ἀπηγόρευσεν Μωυσῆς γυμνῇ τῇ κεφαλῇ, οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις λέγων.
<i>Paed.</i> III 89.1	Ἔστιν ἡμῖν ἡ δεκάλογος ἡ διὰ Μωυσέως, ἀπλῶ καὶ μονογενεῖ ἀνιπτομένη στοιχείῳ, προσηγορίαν σωτήριον ἁμαρτιῶν περιγράφουσα· Οὐ μοιχεύσεις, οὐκ εἰδωλολατρήσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις
<i>Paed.</i> III 13.3	Μὴ μοιχεύσης οὐδὲ ὁ Μὴ ἐπιθυμήσης
<i>Strom.</i> II 32.4	πῶς γὰρ οὐ, παραινῶν οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις;
<i>Strom.</i> III 36.5	τί δῆποτε τὸ μὲν οὐ μοιχεύσεις καὶ οὐ παιδοφθορήσεις

Todos estos pasajes, sin duda, parecen referirse al Decálogo y específicamente a Ex 20.13-16. Sin embargo, no todas las citas coinciden ni en el orden ni en los mandamientos enumerados por el texto de los LXX. Tampoco lo hacen con respecto a la versión del Deuteronomio (5.17-20). El pasaje del Éxodo en la Biblia griega expresa otro orden y no menciona el οὐ παιδοφθορήσεις (*Prot.* 108.5; *Paed.*

II 89.1; *Paed.* III 89.1; *Strom.* III 36.5), ni el οὐκ εἰδωλολατρήσεις (*Paed.* III 89.1). La versión griega del AT simplemente dice: οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις (Wevers 1991). Clemente no sigue este orden, por el contrario casi siempre es persistente en mencionar primero el οὐ φονεύσεις, ‘no matarás’, antes del οὐ μοιχεύσεις, ‘no adulterarás’.

A esta falta de precisión respecto a los LXX, hay que sumarle el lugar inconsistente que ocupa el οὐ κλέψεις, ‘no robarás’. Sin embargo, aún más extraña es la reiterada mención del οὐ παιδοφθορήσεις, ‘no corromperás a los niños’, mandamiento que no aparece en ningún decálogo del AT, sea este el del Éxodo o el del Deuteronomio, pero sí en la tradición apostólica de principios del siglo II d.C. con la *Epístola de Bernabé* 19.4 y en la *Didaché* 2.1-2. Indiscutiblemente esta situación merece una revisión con mayor profundidad y más aún cuando en el capítulo XVI (133.1-148.6) del libro sexto de los *Stromata* Clemente comenta el Decálogo y cita primero el “no adulterarás” (*Strom.* VI 146.3) antes del “no matarás”, aunque éste va antecedido primeramente del referente al “no robarás” (*Strom.* VI 147.2-4).

3.2.3. Pasajes paralelos en el Levítico

Hay tres versículos del Levítico que también presentan la posibilidad de seguir un acercamiento sinóptico en los textos del alejandrino.¹³ De estas tres citas hay una particularmente interesante, pues al parecer realiza una paráfrasis de Lv. 26.21,23,27 en *Paed.* I 85.1, pero las mismas palabras escritas en el *Pedagogo* se localizan en el Fragmento 58, por lo cual es probable que esté utilizando una fuente desconocida.

¹³ Estos tres sitios se presenta continuación. Lv 18.5: *Strom.* II 46.5, 47.2, 47.4. Lv 19.18: *Prot.* 108.5, *Strom.* IV 10.2, 10.3. Lv 26.21,23,27: *Paed.* I 85.3, *Fr.* 58.

Ἀλλὰ καὶ ἡ δικαιοσύνη κέκραγεν αὐτοῦ· Τάχα δὲ διὰ τοῦ ἰῶτα καὶ τῆς κεραίας ἡ
 “ἐὰν ὀρθοὶ πρὸς με ἤκητε, καὶ γὰρ ὀρθὸς δικαιοσύνη κέκραγεν αὐτοῦ· “ἐὰν ὀρθοὶ
 πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν πλάγιοι πορεύησθε, πρὸς με ἤκητε, καὶ γὰρ ὀρθὸς πρὸς ὑμᾶς.
 καὶ γὰρ πλάγιος, λέγει κύριος τῶν ἐὰν πλάγιοι πορεύησθε, καὶ γὰρ πλάγιος,
 δυνάμεων”, τὰς ἐπιπλήξεις τῶν λέγει κύριος τῶν δυνάμεων”, τὰς
 ἁμαρτωλῶν πλαγίας αἰνιττόμενος ὁδοῦς ἐπιπλήξεις τῶν ἁμαρτωλῶν πλαγίας
 (Stählin 1905). αἰνιττόμενος ὁδοῦς (Stählin 1909).

Es evidente que la cita proviene de la misma fuente, pues son las mismas palabras las que se encuentran en una y en la otra. Curiosamente, al parecer Merino no contempla esta situación, pues cuando traduce al español el texto griego, lo hace de manera diferente en ambos casos:

Pero su justicia grita: *Si procedéis ante mí con rectitud, yo seré recto con vosotros, pero si emprendéis caminos tortuosos, yo seré también tortuoso con vosotros, dice el señor de los ejércitos.*¹⁴ Llama alegóricamente caminos tortuosos a los castigos dirigidos a los pecadores (Merino y Redondo 2009). Quizás por medio de la iota y del acento su justicia ha exclamado: *Si los rectos vinierais a mí, también yo, que soy recto iré hasta vosotros. Si los astutos os marcháis, yo también soy astuto, dice el Señor de los poderes,* insinuando los retorcidos y complicados caminos de los pecadores (Merino 2010).

¹⁴ Sorprendentemente tampoco coincide la traducción de Sariol de Paed. I 85.3, pues omite la expresión griega ἐὰν πλάγιοι πορεύησθε, καὶ γὰρ πλάγιος. La traducción de él es la siguiente: “Pero su justicia clama a gritos: ‘Si venís a mí con rectitud, yo seré recto con vosotros, dice el Señor de los ejércitos’. Llama alegóricamente sendas tortuosas a las reprensiones de los pecadores” (Sariol Díaz 1998)

Indudablemente, hay divergencias en la traducción al español, no solo en el léxico, sino en la interpretación sintáctica de la segunda frase condicional. Pero igualmente extraño resulta que las palabras que prosiguen a la cita sean exactamente las mismas en ambos lugares, es como si un texto fuese la fuente del otro, o bien, que ambos partiesen de una sola fuente común. La interdependencia entre estos dos textos es manifiesta claramente en el hecho de que el comentario posterior a la supuesta paráfrasis de Levítico no concluye en τὰς ἐπιπλήξεις τῶν ἁμαρτωλῶν πλαγίας αἰνιττόμενος ὁδοῦς, sino que hay todavía una oración más que continúa la frase anterior, la cual es idéntica en ambos lugares: ἡ γὰρ εὐθειᾶ καὶ κατὰ φύσιν, ἦν αἰνίττεται τὸ ἰῶτα τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ἀγαθωσύνη αὐτοῦ, ἡ πρὸς τοὺς ἐξ ὑπακοῆς πεπιστευκότας ἀμετακίνητός τε καὶ ἀρρεπής (*Paed.* I 85.4; *Fr.* 58).¹⁵ Las palabras en estos dos pasajes coinciden cabalmente. Determinar cuál es la posible fuente es una situación que merece ser analizada.

3.2.4. Pasajes paralelos en el Deuteronomio

Llaman la atención las 75 citas literales de las 126 referencias generales al texto bíblico del Deuteronomio. A diferencia de las citas textuales de Génesis, en donde un buen número de ellas se concentran en los dos primeros capítulos y hacen referencia a una palabra o a una breve frase, con las del Deuteronomio no sucede así. En el quinto libro de Moisés la distribución de las citas es más dispersa y tiende a recuperar pasajes con una extensión de palabras mayor. El registro de citas textuales y uso paralelo de pasajes bíblicos del Deuteronomio es el siguiente:

¹⁵ Tampoco en esta frase subsecuente a la paráfrasis de Levítico hay coincidencias entre las dos traducciones de Merino (*Paed.- Fr.*). Sin embargo, existe un gran paralelo en las traducciones de Merino y Sariol sobre el *Pedagogo*.

Cita bíblica de Deuteronomio empleada	Citas en Clemente
6.4 ἄκουε Ἰσραηλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστὶν κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις	<i>Prot.</i> 80.4 <i>Strom.</i> V 115.5 <i>Fr.</i> 24
6.5 καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου	<i>Prot.</i> 108.5 <i>Strom.</i> III 37.3
8.3 ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος	<i>Paed.</i> II 7.1 <i>Paed.</i> III 40.1
13.5 ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορεύεσθε ... καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ φυλάξεσθε	<i>Strom.</i> II 100.4 <i>Strom.</i> V 94.6
30.15 ἰδοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου ... τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον	<i>Prot.</i> 95.2 <i>Strom.</i> V 72.5, 96.5 <i>Strom.</i> VI 48.7
32.10 αὐτάρκησεν ... ἐρήμῳ ἐν δίψει καύματος ἐν ἀνύδρῳ ἐκύκλωσεν αὐτὸν καὶ ἐπαίδευσεν αὐτὸν ... ὡς κόραν ὀφθαλμοῦ	<i>Paed.</i> I 56.1 <i>Ecl.</i> 32.3 <i>Ex. Thdot.</i> 1.3
32.39 ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω πατάξω καὶ γὰρ ἰάσομαι καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου	<i>Prot.</i> 79.1 <i>Strom.</i> V 126.4

En la tabla anterior se muestra las citas textuales de Deuteronomio que ocurren en dos ocasiones o más en los escritos de Clemente. Bajo este criterio es posible aislar siete versos del texto bíblico que son utilizados por el alejandrino en cuando menos dos contextos distintos. Este uso repetido de textos bíblicos da la pauta para establecer una comparación sobre el tipo textual empleado, con el fin de

determinar las pautas exegéticas e interpretativas para esclarecer la forma en la cual el filósofo de Alejandría utiliza el texto de la Biblia griega.

En el caso de las siete citas deuteronómicas suman en su conjunto 18 de las 75 referencias textuales al libro bíblico. Un dato importante a señalar es que la gran mayoría de estas 18 referencias no coinciden entre sí textualmente con relación a su uso en los otros pasajes paralelos. La única excepción de ello son las dos ocasiones que cita el verso de Dt 32.39, en *Prot.* 79.1 y en *Strom.* V 126.4, donde aparece la misma lectura e incluso recupera la misma variante frente a la lectura ofrecida por la LXX. En este caso, el texto de Clemente es exactamente el mismo, lo cual indica que el alejandrino leyó y retomó el texto bíblico del Deuteronomio de una misma fuente, tal y como se puede apreciar a continuación:

Dt 32.39 (LXX)	<i>Prot.</i> 79.1	<i>Strom.</i> V 126.4
ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ· ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω, πατάξω καὶ γὰρ ἰάσομαι, καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου.	ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἔστι θεὸς ἕτερος πλὴν ἐμοῦ. ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω· πατάξω καὶ γὰρ ἰάσομαι, καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου.	ἴδετε ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἔστι θεὸς ἕτερος πλὴν ἐμοῦ· ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω· πατάξω καὶ γὰρ ἰάσομαι· καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου.

Ante tal coincidencia, que hace suponer el uso de una misma fuente textual, es de extrañar que el resto de los pasajes paralelos procedentes del Deuteronomio sean diferentes entre sí. Así como entre *Prot.* 79.1 y *Strom.* V 126.4 hay gran correspondencia, en el sentido opuesto se ubica, con gran discrepancia, la cita de Dt 30.15 que Clemente utiliza en cuatro ocasiones aparentemente de manera textual:

Dt 30.15 (LXX)	<i>Prot.</i> 95.2	<i>Strom.</i> V 72.5	<i>Strom.</i> V 96.5	<i>Strom.</i> VI 48.7
Ἴδου δέδωκα πρὸ προσώπου σου σήμερον τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν.	ἰδου τέθεικα πρὸ προσώπου ὑμῶν, φησί, τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν	ἰδου δίδωμι πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν...	ἰδού, δέδωκα πρὸ ὀφθαλμῶν σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον· ἐκλεξαι τὴν ζωὴν (Dt 30.19)	ἰδου γάρ· φησί, τέθεικα πρὸ προσώπου ὑμῶν τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν, ἐκλέξασθαι τὴν ζωὴν (Dt 30.19)

Las diferencias entre estas cuatro citas de Dt 30.15 son notables y resultan verdaderamente sugerentes. Ninguna de ellas coincide entre sí, ni con el texto de los LXX. Las variaciones son sorprendentes, hasta el punto de que en un solo libro, *Stromata V*, hay dos menciones (*Strom.* V 72.5, 96.5) al mismo texto relativamente cercanas, totalmente dispares: no tienen el mismo tiempo verbal, no concuerdan en el término genitivo posterior a la preposición *πρὸ* y tampoco coinciden en la extensión del complemento directo del verbo principal. Por otra parte, las dos citas restantes, *Prot.* 95.2 y *Strom.* VI 48.7, utilizan el verbo *τίθημι* en lugar *δίδωμι* de acuerdo con el texto de LXX. Sin embargo, la consistencia del tiempo verbal de estas últimas citas, pudiera indicar que esa fue la lectura a la cual Clemente tuvo acceso, lo cual puede verse favorecido con la correspondencia entre estas dos referencias del término de la preposición y del complemento directo. Aunque en apariencia estas dos citas son iguales, al final de *Strom.* VI 48.7 hay una frase que tiene su paralelo con *Strom.* V 96.5, lo cual también las vincularía con una misma

fuente. Por consiguiente no se puede hablar de dos lecturas textuales claramente diferenciadas. Es decir, no se puede sostener firmemente la existencia de dos textos, uno que contenga la lectura de *Strom.* V 72.5 y 96.5, y de otro que avale la variante con τίθημι de *Prot.* 95.2 y *Strom.* VI 48.7, puesto que hay un cruce entre los dos grupos con la referencia final en *Strom.* V 95.5 y *Strom.* VI 48.7, que alude a Dt 30.19.¹⁶

Sin lugar a dudas, el panorama anterior referente a la manera de citar el Deuteronomio, plantea una buena cantidad de interrogantes y sugiere distintas respuestas. De ahí, que el análisis de estos pasajes con citas paralelas posea no solo un valor para comprender la exegesis e interpretación que Clemente realiza sobre el Pentateuco, sino que además también es relevante para la crítica textual de los LXX en su intento de entender el proceso de transmisión de la Biblia griega. Por esta razón, el estudio de las citas textuales deuteronomistas en los escritos de Clemente merece un profundo análisis.

4. TEMAS Y MOTIVOS

Clemente de Alejandría está convencido del valor del AT para la fe cristiana y, por esta razón, no duda en citar los libros del Pentateuco como textos esenciales de la nueva religión. La distribución por libros bíblicos de las citas utilizadas está conformada como a continuación se describe en la tabla:

¹⁶ La referencia a Dt 30.19 tampoco se encuentra libre de inconsistencias textuales. Ambas referencias, *Strom.* V 95.5 y *Strom.* VI 48.7, emplean el mismo verbo ἐκλέγω en tiempo aoristo, pero no lo hacen en la misma voz o modo, según sea el caso de cómo se lea εκλεξα: aoristo, media pasiva, imperativo, o bien, aoristo, activa, infinitivo.

	Referencias totales	Alusiones	Citas textuales
Génesis	238	161	78
Éxodo	167	95	69
Levítico	74	52	25
Números	19	13	6
Deuteronomio	126	46	75

A partir de este recuento se pueden hacer varias consideraciones. El libro más citado del Pentateuco es el del Génesis y cuenta con la mayor cuota de citas totales. Sin embargo, para el caso sobre el uso literal de los LXX, en términos proporcionales, Deuteronomio es el documento más citado, pues de las 126 referencias, 75 son textuales, únicamente tres menos que en Génesis. Contrariamente, en términos de cifras, el libro que menos referencias aporta es el de Números. Por lo demás, a simple vista no se puede identificar un patrón en las cifras respecto a la cantidad de ocasiones en la cual Clemente emplea el texto bíblico.

Esto último no impide encontrar determinadas estructuras en la citación que efectúa el alejandrino. Al situar las citas y alusiones al Pentateuco dentro del marco narrativo de los relatos bíblicos es posible apreciar tendencias claras.

4.1. EN EL GÉNESIS

4.1.1. *Los orígenes*

Clemente tiene un gran aprecio por los primeros capítulos del Génesis. En concreto manifiesta un interés particular por la historia de los orígenes (Gn 1-11). Existe un interés notorio por las historias antediluvianas (Gn 1.1-6.4) con 138 referencias y hay una amplia preferencia por los textos de la Creación. Ninguna otra porción del Pentateuco es más utilizada que ésta. En total, los tres capítulos iniciales en su conjunto suman 127 referencias y, específicamente, Gn 1-2 contabiliza 109 entradas. Tan solo el capítulo primero, la epopeya de la Creación, acumula aproximadamente 69 menciones, de las cuales el versículo 26 destaca con 28 referencias¹⁷ en la obra del alejandrino. Sin duda, la concentración de tal número de citas en toda esta sección, obedece a sus preocupaciones por los temas gnósticos.

4.1.2. *Historia de Noé*

La acumulación de temas correspondientes a los capítulos iniciales contrasta con las referencias al resto del Génesis. La historia de Noé es poco socorrida, pues únicamente hay 11 referencias a ella (Gn 6.9-9.29), de las cuales cinco remiten al pacto de Dios con Noé (Gn 9.1-17)¹⁸ y tres a la embriaguez de Noé (Gn 9.18-29).¹⁹ Sorprendentemente no hay ninguna referencia al pasaje de la “torre de Babel”.

4.1.3. *Ciclos de patriarcas: Abraam*

¹⁷ Las citas que se contemplan como perteneciente a Gn 1.26 son las siguientes: *Prot.* 98.4 (Al); 122.4 (Al); *Paed.* I 9.1 (Al); 97.2 (Al); 98.2; *Paed.* III 66.2 (Al); 101.1 (Al); *Strom.* II 38.5 (Al); 97.1(Al); 102.6 (Al); 131.6 (Al); *Strom.* III 69.4 (Al); *Strom.* IV 30.1(Al); 90.3,4 (Als); 137.1 (Al); 171.4 (Al); *Strom.* V 29:1; 94.5 (Al); *Strom.* VI 114.4,6 (Als); 141.3 (Al) *Strom.* VII 16.6 (Al); 86.2 (Al); *Ex. Thdot.* 50.1 (Al); 54.2 (Al); *QDS* 36.2 (Al); *Fr.* 38 (Al).

¹⁸ Gn 9.1-17; *Ecl.* 51.2 (Al). Gn 9.1; *Strom.* III 37.1. Gn 9.2; *Strom.* III 37.1. Gn 9.3; *Paed.* II 16.3. Gn 9.4; *Paed.* III. 25.2 (Al).

¹⁹ Gn 9.21; *Paed.* II 34.3 (Al). Gn 9.23; *Paed.* II 51.1 (Al). Gn 9.26f; *Paed.* II 34.3 (Al).

Respecto al ciclo narrativo de las historias de los patriarcas, las referencias no son tan amplias como las de los primeros capítulos. Sin embargo, Clemente se sirve de ellas. Hay una preferencia por determinados eventos icónicos de los padres de Israel. La vida de Abraam (Gn 12-25) tiene registradas 54 menciones, agrupadas básicamente en cuatro pasajes. La promesa a Abram de un hijo (Gn 15.5-6) cuenta con ocho.²⁰ El pacto de la circuncisión y el posterior cambio de nombre de Abram a Abraam (Gn 17.1-8) tienen siete.²¹ La historia de la encina de Mambré (Gn 18.1-12) posee seis.²² Por último, la destrucción de Sodoma y Gomorra, junto con el destino final de la esposa de Lot (Gn 19.1-26), suma cinco menciones.²³ Destaca el hecho de que ciertos pasajes, fundamentales para el cristianismo, no sean utilizados ampliamente por el alejandrino, como por ejemplo la narración de la vocación de Abram (Gn 12.1-4) o el sacrificio de Isaac (Gn 22).

4.1.4. Ciclos de patriarcas: Jacob

Menos atención recibe el ciclo narrativo del patriarca Jacob (Gn 26-34). Hay 23 referencias a la vida de este personaje. Las citas a la vida de Jacob se encuentran dispersas y en esencia únicamente existen dos pasajes en los que se centra una cantidad considerable de referencias. La visión de Jacob en “Casa de Dios” (Bethel)²⁴ de Gn 28.10-22 tiene tres menciones²⁵ y la lucha que enfrenta en “Figura

²⁰ Gn 15.5f; *Strom.* I 31.2 (Al). Gn 15.5; *Strom.* V 8.5 (Al); *Strom.* VI 84.1 (Al). Gn 15.6; *Strom.* I 30.4 (Al); *Strom.* II 124.3; *Strom.* V 4.1; 8.5 (Al); *Strom.* VI 103.1.

²¹ Gn 17.1-21; *Ecl.* 51.2 (Al). Gn 17.1f; *Paed.* I 56.2-3. Gn 17.2; *Strom.* I 182.2. Gn 17.4; *Strom.* I 182.2. Gn 17.5; *Strom.* III 8.6 (Al). Gn 17.7; *Paed.* I 56.3. Gn 17.8; *Strom.* V 4.1.

²² Gn 18.1; *Strom.* V 4.1 (Al). Gn 18.6; *Paed.* III 49.5; *Strom.* IV 123.1 (Al); *Strom.* V 80.3 (Al). Gn 18.8; *Paed.* III 52.2. Gn 18.12; *Strom.* VI 101.1 (Al).

²³ Gn. 19.1-25; *Paed.* II 89.2-3 (Al); *Paed.* III 43.5-44.2 (Al). Gn 19.17; *Ex. Thdot.* 2.2 (Al). Gn 19.26; *Prot.* 103.4 (Al); *Strom.* II 61.4 (Al).

²⁴ Οἶκος θεοῦ es la frase con la cual la versión griega traduce el nombre hebreo de אֵל בֵּית (Bethel).

²⁵ Gn 28. 11-16; *Paed.* II 78.3 (Al). Gn 28.15; *Paed.* I 56.4. Gn 28.21; *Strom.* I 173.6.

de Dios” (Peniel)²⁶ de Gn 32.22-32 con seis.²⁷ Este último pasaje es de vital importancia para desarrollar su argumentación en torno a Jesús como pedagogo de los creyentes de todos los tiempos. Las referencias restantes están aisladas y no pueden agruparse bajo un episodio específico de la vida del patriarca.

4.1.5. *Historia de José*

Las narraciones vinculadas a la vida de José (Gn 37-49) gozan de poca relevancia en los escritos del alejandrino. Solo siete veces alude Clemente a esta figura del AT.²⁸ No existe un patrón en la manera de citar esta porción de la escritura. El único texto que menciona en más de una ocasión es Gn 39.12, en donde se describe el momento en que José deja su vestido y huye desnudo de la esposa de Petefrés.²⁹ No hay referencias a la interpretación de los sueños que realiza José, lo cual le pudo haber proporcionado al alejandrino herramientas para la lectura simbólica de las escrituras.

4.2. EN EL ÉXODO

4.2.1. *Secciones legislativas*

No es la parte de la narrativa histórica del Pentateuco la que más le interesa a Clemente, sino la legislativa. La sección bíblica destinada al marco legal ocupa más de un tercio dentro de los primeros cinco libros en la escritura sagrada hebrea; no en vano, en ocasiones suele referirse a ella como la “Ley de Moisés”. Así, extensas

²⁶ La versión griega del AT traduce la palabra hebrea פְּנִיֵאל (Peniel) por Εἶδος θεοῦ. Esta última expresión griega es la que utiliza Clemente de Alejandría en *Paed.* I 57.2. Merino la traduce como “rostro de Dios”, mientras que la traducción de los LXX al español dirigida por Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro (2008), opta por “Figura de Dios”.

²⁷ Gn 32. 24; *Paed.* I 56.4. Gn 32.28; *Paed.* I 58.2 (Al), 77:2 (Al). Gn 32.29; *Paed.* I 57.1. Gn 32.30; *Paed.* I 57.2, *Strom.* II 20.2 (Al).

²⁸ Gn 37.23f; *Strom.* V 53.2. Gn 38.16; *Strom.* I 31.6 (Al). Gn 39.12; *Paed.* III 68.3 (Al), *Strom.* VII 61.2 (Al). Gn 46.3; *Paed.* I 57.3. Gn 46.27; *Strom.* I 142.1 (Al). Gn 47.4; *Strom.* I 157.4 (Al).

²⁹ Πετεφρός es la traducción griega del término hebreo פֹּטִיפָר (Potifar).

porciones, tales como Ex 20-40, todo Levítico y Dt 12-26, están reservadas para la transmisión de los fundamentos legales (Sicre 2000, p. 109). Por consiguiente, en su conjunto, el apartado que abarca Éxodo-Deuteronomio es el que cuenta con el mayor número de referencias con 386 menciones entre alusiones y citas.

En el caso del libro del Éxodo, las referencias se concentran en determinadas secciones. La gran mayoría de ellas están relacionadas con el marco legislativo y es poco lo que Clemente toma de la sección narrativa del Éxodo (capítulos 1-20).

4.2.2. *Llamamiento de Moisés*

De la primera parte el alejandrino solo alude al episodio del llamamiento de Moisés a través del arbusto ardiente y la posterior revelación del nombre divino en Khoreb (Ex 3.1-18), estos acontecimientos cuentan con 18 menciones entre los dos.³⁰ Por lo demás, es digno de resaltar que eventos trascendentales en la vida de Israel y, posteriormente, en la Iglesia, tales como las plagas, la pascua, el legendario cruce del mar Rojo y la provisión del maná, no reciben una atención especializada por parte de Clemente.

4.2.3. *El Decálogo*

No sucede así con el resto del libro del Éxodo, sino que por el contrario recibe un trato particular en la obra del alejandrino. El relato de los diez mandamientos ocupa un lugar destacado, pues tan solo el capítulo 20, donde se encuentra esta

³⁰ Ex 3.2-5; *Paed.* II 75.1 (Al). Ex 3.2; *Prot.* 8.1,3 (Als); *Paed.* I 59.1 (Al); *Strom.* V 100.4 (Al); *Strom.* VI 32.3 (Al). Ex 3.8; *Paed.* I 34.3; 36.1 (Al); 45.1 (Al). Ex 3.11; *Strom.* IV 106.4 (Cf. *1Ep.Clem.*, 17.5). Ex 3.14; *Paed.* I 71.2 (Al); *Strom.* I 166.4; *Strom.* V 34.5 (Al); *Strom.* VI 137.3 (Al). Ex 3.16; *Strom.* II 20.2. Ex 3.17; *Paed.* I 34.3; 45.1 (Al). Ex 3.18f; *Paed.* I 76.3.

historia, registra 41 referencias,³¹ constituyéndose en la segunda porción específica más utilizada del Pentateuco, únicamente detrás de la epopeya de la Creación.

4.2.4. *El código de la Alianza*

Enseguida viene toda la parte legislativa dentro de la cual se encuentra en el Código de la Alianza³² (Ex 20.22-23.19) con 18 referencias.³³ El siguiente apartado (Ex 25.1-31.18) que prescribe todas las ordenanzas sobre el tabernáculo, los utensilios y el culto, también recibe una buena acogida dentro de la obra de Clemente con 30 referencias.³⁴ De manera sorpresiva recurre, con 11 menciones,³⁵ a la historia del capítulo 32 alusiva al becerro de oro.

4.2.5. *Vida de Moisés*

³¹ Ex 20.1-26; *Ecl.* 51.1 (Al). Ex 20.2f; *Strom.* VI 137.2 (Al). Ex 20.2; *Paed.* I 56.2. Ex 20.3f; *Paed.* III 89.1 (Al). Ex 20.4; *Prot.* 62.2; *Paed.* III 12.1 (Al); *Strom.* V 28.4 (Al); 36.4 (Al). Ex 20.5f; *Paed.* I 71.3. Ex 20.7; *Paed.* III 79.1; *Strom.* VI 137.3 (Al). Ex 20.8; *Strom.* VI 137.4 (Al). Ex. 20.12; *Paed.* III 89.1; *Strom.* III 97.3; *Strom.* VI 146.1 (Al). Ex 20.13-16; *Prot.* 108.5; *Paed.* III 89.1; *Strom.* II 32.4. Ex 20.13; *Paed.* II 51.2; 89.1; *Paed.* III 13.3; *Strom.* III 8.4; 34.4; 36.5; *Strom.* VI 146.3 (Al); *Strom.* VII 60.4. Ex 20.14; *Strom.* VI 147.3 (Al). Ex 20.15; *Strom.* VI 147.2 (Al); *Strom.* VII 60.4. Ex 20.17; *Paed.* II 51.2; *Paed.* III 13.3; *Strom.* I 157.2 (Al); *Strom.* II 61.3; *Strom.* III 8.5 (2); 9.1; 71.3; *Strom.* IV 147.3; *Strom.* V 27.9; *Strom.* VI 136.2; 148.4 (Al).

³² Sicre 2000, p. 122, Childs 2003, pp. 493-527.

³³ Ex 21.2; *Strom.* II 91.3 (Al). Ex 21.10; *Strom.* II 89.2 (Al). Ex 21.24; *Strom.* III 37.2. Ex 21.33f; *Strom.* V 53.5. Ex 21.34; *Strom.* V 54.4. Ex 22.1; *Strom.* III 37.2 (Al). Ex 22.21; *Strom.* II 88.1-2 (Al). Ex 22.25; *Strom.* II 84.4 (Al). Ex 22.30; *Strom.* II 92.2. Ex 23.1; *Paed.* II 57.3. Ex 23.2; *Paed.* III 27.3. Ex 23.4-5; *Strom.* II 87.3. Ex 23.4; *Strom.* II 90.2. Ex 23.5; *Strom.* II 90.1 (Al). Ex 23.9; *Strom.* II 88.1-2 (Al). Ex 23.10f; *Strom.* II 86.5 (Al). Ex 23.19; *Strom.* II 92.1 (Al); 94.1.

³⁴ Ex 25.15; *Strom.* VI 133.5 (Al). Ex 25.17; *Strom.* V 35.6 (Al). Ex 25.22; *Strom.* VI 87.3 (Al). Ex 25.23; *Strom.* VI 87.4 (Al). Ex 25.30-36; *Strom.* V 34.8 (Al). Ex 26.1; *Strom.* V 32.3 (Al). Ex 26.32; *Strom.* V 34.4 (Al). Ex 26.35; *Strom.* V 34.8 (Al); 35.3 (Al). Ex 26.36f; *Strom.* V 33.3 (Al). Ex 28.3; *Strom.* I 26.1, 87.2; 87.2 (Al); *Strom.* VI 154.4 (Al). Ex 28.4ff; *Strom.* V 32.2 (Al). Ex 28.29-31; *Strom.* V 37.4 (Al). Ex 28.32; *Strom.* V 34.4 (Al); *Ex. Thdot.* 27.1 (Al). Ex 29.2?; *Strom.* VI 94.2 (Al). Ex 29.18; *Paed.* II 67.1 (Al). Ex 29.40; *Strom.* II 51.2 (Al). Ex 30.1-10; *Strom.* V 33.1 (Al). Ex 30.7; *Paed.* II 67.1 (Al). Ex 30.10; *Strom.* V 33.2 (Al). Ex 30.34-36; *Strom.* VII 34.2 (Al). Ex 31.1-5; *Strom.* I 25.5. Ex 31.6; *Strom.* I 26.1. Ex 31.18; *Paed.* III 94.1 (Al); *Strom.* VI 133.1,5 (Als).

³⁵ Ex 32; *Paed.* I 90.2 (Al), *Strom.* II 70.3 (Al). Ex 32.1-6; *Paed.* II 126.2 (Al). Ex 32.6; *Paed.* I 96.3. Ex 32.16; *Strom.* VI 133.1. Ex 32.19; *Paed.* III 94.1 (Al). Ex 32.32; *Strom.* IV 118.3, *Strom.* VII 80.1 (Al). Ex 32.33f; *Paed.* I 57.4, 58.1,2.

Por último, el alejandrino muestra un interés especial en todos aquellos relatos vinculados con la vida de Moisés y su entrada en la esfera de lo divino, de acuerdo con el texto del Éxodo. Así, por ejemplo el pasaje de Ex 33. 11-20, donde Dios y Moisés hablan “cara a cara”, lo utiliza ocho veces;³⁶ en tres ocasiones alude al episodio de Ex 34.29-33,³⁷ en el cual el rostro de Moisés resplandece por su encuentro con Dios. De igual manera tres veces alude a Ex 31.18,³⁸ un verso que habla del descenso de Moisés una vez que terminó de hablar con Dios en el monte; además también en una ocasión se refiere a Ex 24.18 (*Strom.* III 57.3), donde se habla de que Moisés entró en la nube y permaneció ahí 40 días y 40 noches. Si se suman todas estas referencias dan un total de 15 menciones a aspectos relacionados con la incursión de Moisés en el ámbito de lo divino, por ello no es casual que defina Clemente a Moisés como “el gnóstico” (*Strom.* V 74.4).

Además del tema gnóstico también existe un interés, en todos estos pasajes, por posicionar a Moisés como un gran legislador de la antigüedad: Ἔστιν οὖν ὁ Μωυση̅ς ἡμῖν προφητικός, νομοθετικός. Τακτικός, στρατηγικός, πολιτικός, φιλόσοφος (*Strom.* I 158.1), “Así nuestro Moisés es profeta, legislador. Es táctico [militar], estratega, político y filósofo” (Merino 1996). Moisés, pues, es un filósofo, cuya filosofía τετραχῆ τέμνεται, εἰς τε τὸ ἱστορικὸν καὶ ... νομοθετικόν (*Strom.* I 176.1), “se divide en cuatro partes: una es la histórica, y la legislativa” (Merino 1996).

4.3. EN EL LEVÍTICO

El uso del aspecto legal del Pentateuco queda patente en las 74 citas y alusiones efectuadas del texto bíblico de Levítico en la obra de Clemente. Este libro se

³⁶ Ex 33.11; *Paed.* III 12.4 (Al), *Strom.* II 20.3, *Strom.* IV 9.1. Ex 33.13; *Strom.* II 6.1, *Strom.* V 71.5. Ex 33.19; *Strom.* IV 33.7. Ex 33.20; *Strom.* IV 89.5, *Strom.* V 7.7.

³⁷ Ex 34.29f,33; *Strom.* IV 117.1 (Al). Ex 34.29; *Strom.* VI 103.5 (Al). Ex 34.30; *Strom.* VI 132.5 (Al).

³⁸ Ex 31.18; *Paed.* III 94.1 (Al), *Strom.* VI 133.1,5 (Als).

caracteriza por su contenido totalmente centrado en la legislación religiosa del culto. El alejandrino retoma los dos conjuntos de leyes relacionados con la moral cultural: El código de la pureza ritual (Lv 11-15)³⁹ y el código de santidad (Lv 17-26). No menos importantes son las cinco referencias a las ordenanzas acerca del día de la expiación, contempladas en el capítulo 16.⁴⁰

4.3.1. Código de la pureza ritual

El primero está destinado esencialmente a delimitar la frontera entre lo puro y lo impuro; de este apartado legal Clemente toma 26 referencias, y 19 de ellas proceden solo del capítulo 11 donde se ubican las listas de los animales puros e impuros.⁴¹ Llama la atención que de estas 19 referencias, solamente tres sean citas literales, mientras que el resto, es decir 16, sean alusiones.

No obstante, el hecho de que existan tantas alusiones no significa que este citando de memoria o parafraseando esta sección del Levítico. Es posible considerar que esté empleando una fuente que remita a la escritura sagrada, pero que no sea en sí el texto bíblico. Un ejemplo de ello se encuentra en la referencia de *Strom.* V 51.2 donde aparentemente recurre a Lv 11.7, aunque en realidad retoma el verso desde *Ep.Barn.* 10.1.⁴² Esta situación puede ilustrar que detrás de las alusiones puede haber alguna fuente desconocida.

³⁹ García López 2003, p. 214.

⁴⁰ Lv 16.2; *Strom.* V 33.2 (Al). Lv 16.3; *Ex. Thdot.* 27.1 (Al), Lv 16.10; *Strom.* VII 33.4 (Al). Lv 16.23f; *Strom.* V 39.3 (Al); 40.2.

⁴¹ Las referencias al capítulo 11 son como sigue: Lv 11; *Paed.* II 17.1-2 (Al). Lv 11.3; *Paed.* III 76.1 (Al), *Strom.* VI 50.2 (Al), *Strom.* VII 109.2 (Al). Lv 11.4; *Strom.* VII 109.3 (Al). Lv 11.5; *Paed.* II 83.4. Lv 11.7; *Paed.* III 75.3 (Al), *Strom.* II 67.3,105.1 (Al), *Strom.* V 51.2 (Al). Lv 11.8; *Strom.* VII 109.3 (Al). Lv 11.9-12; *Strom.* II 105.3 (Al). Lv 11.10; *Strom.* II 67.1 (Al). Lv 11.12; *Strom.* II 67.1 (Al), 67.3 (Al). Lv 11.13; *Paed.* III 75.4 (Al), *Strom.* II 67.3 (Al), *Strom.* V 51.2 (Al). Lv 11.44; *Strom.* III 110.2.

⁴² ὁ Μωυση̄ς παραινεί, τὰ κοινὰ δὴ ταῦτα οὐ φάγεσθε χοῖρον οὔτε ἀετὸν οὔτε ὀξύπτερον οὔτε κόρακα (Clem.Al., *Strom.* V 51.2), Ὅτι δὲ Μωϋσῆς εἶπεν: Οὐ φάγεσθε χοῖρον οὔτε ἀετὸν οὔτε ὀξύπτερον οὔτε κόρακα (*Ep.Barn.*, 10.1). Prácticamente es la misma enumeración hecha en los dos pasajes. Sin embargo, en ninguno de los casos no sigue el texto del Levítico ni en 11.7 ni en 11.13, que son a los cuales parece referir la prohibición.

4.3.2. Código de la santidad

El segundo código deriva su nombre de la insistencia en la idea de la santificación (Sicre 2000, p. 125). En 37 ocasiones el alejandrino hace mención de textos pertenecientes a este conjunto legal, con énfasis particular en la sección de los capítulos 18-20, la cual utiliza 15 veces.⁴³ Aun cuando utiliza de manera considerable esta sección, no existe un patrón regular de citación ni tampoco hay un texto bíblico específico alrededor del cual se agrupan las referencias. Más bien prevalece un uso disperso y no se enfoca en un aspecto concreto de este código, ni siquiera en la idea de santidad. Lo único que le interesa de este apartado del Levítico son las diversas leyes que ahí se estipulan, las cuales son tan diversas como las citas mismas del alejandrino de esta porción de la Escritura. Esto mismo se aplica a las restantes citas del código de la santidad en la obra de Clemente.

4.4. EN NÚMEROS

Poca atención recibe el libro de Números en los textos clementinos; de ello dan cuenta las escasas 19 referencias. Esta situación no resulta extraña; por el contrario, resulta congruente con los criterios de citación establecidos por el alejandrino, pues una buena parte de Números está conformada por secuencias de narrativa histórica con algunas interpolaciones legislativas. A estas secciones legales recurre en nueve ocasiones.⁴⁴ Hay una ligera acentuación hacia las leyes de nazireato y la consagración de los levitas. Las otras diez abordan episodios específicos de la

⁴³ Lv 18.1-5; *Strom.* II 46.2-5. Lv. 18.2,4; *Strom.* II 47.4. Lv 18.5; *Strom.* II 47.2, 4. Lv 18.19; *Paed.* II 92.1 (Al). Lv 18.20; *Paed.* II 91.1. Lv 18.22; *Paed.* II 91.1. Lv 19.2; *Strom.* III 110.2. Lv 19.9; *Strom.* II 85.3 (Al). Lv 19.10; *Strom.* II 86.2 (Al). Lv 19.13; *Strom.* II 85.1 (Al). Lv 19.18; *Prot.* 108.5, *Paed.* II 120.4, *Strom.* IV 10.2,3. Lv 19.29; *Paed.* III 22.2. Lv 19.33f; *Strom.* II 88.1-2 (Al). Lv 20.7; *Strom.* III 110.2. Lv 20.10; *Strom.* II 147.1 (Al), *Strom.* III 9.1 (Al). Lv 20.24; *Strom.* V 63.3 (Cf. Ex 33.1,3).

⁴⁴ Nm 6.9; *Paed.* I 5.1. Nm 6.12; *Paed.* I 5.2. Nm 8.7; *Strom.* V 39.4 (Al). Nm 8.24; *Strom.* VI 85.4 (Al). Nm 9.12; *Ex. Thdot.* 62.2. Nm. 15:14-16; *Strom.* II 88.1-2 (Al). Nm 15.30; *Strom.* II 97.3. Nm 18.21,24; *Strom.* II 86.3 (Al). Nm 35.22-25; *Strom.* II 61.1 (Al).

estancia de Israel en el desierto. Destaca con cuatro menciones el suceso ocurrido en la llanura de Moab⁴⁵ (cap. 25) donde el pueblo se prostituye con las residentes del lugar y se inicia en los misterios de Beelfegor.

4.5. EN EL DEUTERONOMIO

El contenido parenético y legal del Deuteronomio capta el interés de Clemente. De este libro proceden la mayor cantidad de citas textuales. La parte exhortativa (Dt 1-11) registra 45 menciones, el apartado legal o código deuteronomista (12-26) tiene 47, y el discurso final de Moisés junto con el epílogo (28-34) cuenta con 29. Esta distribución de las referencias muestra un uso equilibrado de todas las secciones del Deuteronomio. Sin embargo, hay determinados pasajes que sobresalen y apuntan hacia los temas favoritos del alejandrino.

4.5.1. *Parénesis deuteronomista*

Dentro del apartado parenético del Deuteronomio son varios los pasajes que utiliza Clemente. A la cabeza de todos ellos se encuentra la perícopa de Dt 6.2-7 con diez referencias. En particular le interesa el *Shemá*,⁴⁶ pero más específicamente la frase “amarás al Señor, tu Dios”.⁴⁷ Le sigue en orden de importancia, por el número de veces que lo utiliza, el relato de Dt 4.12-24 que describe el encuentro del pueblo con Dios en el monte, con ocho.⁴⁸ La exhortación a guardar los

⁴⁵ Los lugares de la obra del alejandrino donde se hace referencia a este episodio son los siguientes: *Paed.* I 90.2 (Al); *Paed.* II 101.2 (Al); *Strom.* II 83.3-84.1 (Al); *Strom.* III 32.1 (Al).

⁴⁶ Las referencias a Dt 6.4 son tres y se localizan en: *Prot.* 80.4; *Strom.* V 115.5; *Fr.* 25 (1 Jn 2.7)

⁴⁷ Las referencias a Dt 6.5 se ubican en: *Prot.* 108.5; *Paed.* I 59.2; *Paed.* III 88.1; *Strom.* III 37.3; *Strom.* IV 10.1 (Al). Debido a que estas palabras se encuentran tanto en el Deuteronomio como en los evangelios, no es tarea sencilla precisar si Clemente está recurriendo al NT o al AT para recuperar la frase bíblica.

⁴⁸ Las citas son retomadas de los siguientes lugares: Dt 4.12; *Strom.* VI 34.2; 45.1 (Al); *Fr.* 24 (1 Pe. 3.19). Dt 4.15-17; *Strom.* V 28.4 (Al). Dt 4.19; *Strom.* VI 110.3 (Al). Dt 4.24; *Strom.* V 100.4 (Al); *Ecl.* 26.1,4.

mandamientos de Dt 8.2-18 merece siete referencias.⁴⁹ Por último, están los episodios del decálogo en Dt 5.1-21, junto con la parénesis a guardar los mandamientos tras la experiencia renovadora de la Alianza en Dt 10.12-22, cada uno tiene cinco referencias.⁵⁰

4.5.2. Código deuteronomista

La sección destinada a la divulgación de las leyes desde el punto de la perspectiva de la “historia deuteronomista” tiene acogida en Clemente a través de dos pasajes fundamentales. Por un lado se encuentra una fuerte concentración de citas alrededor de los capítulos 22-24. En ellos se describe el contenido de diversas leyes, con 19 frecuencias.⁵¹ Por el otro lado, se ubica el pasaje de Dt 14. 1-20 encargado de delimitar los animales puros e impuros, que tiene 16 referencias.⁵² Este patrón de citación es consistente con la manera de citar el Pentateuco, pues se puede ver el enorme peso que tiene la parte legislativa en la obra del alejandrino. Ambas secciones del código deuteronomista son los apartados más socorridos del Deuteronomio.

⁴⁹ Dt 8.2f; *Strom.* I 172.2. Dt 8.3; *Paed.* II 7.2; *Paed.* III 40.1. Dt 8.5; *Strom.* I 172.2. Dt 8.11; *Strom.* I 172.2. Dt 8.15; *Paed.* II 19.2 (Al). Dt 8.18; *Strom.* II 96.3.

⁵⁰ Respeto al Decálogo del Deuteronomio estas son las referencias: Dt 5.8; *Prot.* 62.2. Dt 5.9; *Ex. Thdot.* 28. Dt 5.10; *Ex. Thdot.* 28. Dt 5.16-20; *Paed.* III 89.1 (Al). Dt 5.21; *Strom.* I 157.2 (Al). Sobre la exhortación a guardar los mandamientos de la Alianza se encuentran las siguientes citas: Dt 10.12; *Strom.* IV 170.4. Dt 10.16f; *Strom.* VI 30.5. Dt 10.16; *Paed.* II 73.6. Dt 10.20; *Prot.* 80.4, *Strom.* V 31.5 (Al).

⁵¹ Dt 22.1-3; *Strom.* II 87.3. Dt 22.1; *Strom.* II 90.2. Dt 22.4; *Strom.* II 90.1 (Al). Dt 22.5; *Strom.* II 81.3 (Al). Dt 22.10; *Strom.* II 94.4 (Al). Dt 22.22; *Strom.* II 147.1 (Al), *Strom.* III 9.1 (Al). Dt 22.24; *Strom.* II 147.1 (Al). Dt 23.1-2; *Prot.* 25.1 (Al). Dt 23.1; *Strom.* III 99.4. Dt 23.2f; *Strom.* I 9.4. Dt 23.7; *Strom.* II 88.2. Dt 23.17; *Paed.* III 20.4. Dt 23.18; *Strom.* I 9.4-10.1. Dt 23.19; *Strom.* II 84.4 (Al). Dt 24.10f; *Strom.* II 85.2 (Al). Dt 24.14f; *Strom.* II 85.1 (Al). Dt 24.19; *Strom.* II 85.3 (Al). Dt 24.20f; *Strom.* II 86.2 (Al).

⁵² Dt 14; *Paed.* II 17.1-2 (Al). Dt 14.6; *Paed.* III 76.1 (Al), *Strom.* VII 109.2 (Al). Dt 14.7f; *Paed.* II 83.4. Dt 14.8; *Paed.* III 75.3 (Al), *Strom.* II 67.3, 105.1 (Al); *Strom.* V 51.2 (Cf. *Ep.Barn.*, 10.1). Dt 14.9f; *Strom.* II 105.3 (Al). Dt 14.10; *Strom.* II 67.1 (Al), 67.3. Dt 14.12; *Paed.* III 75.4 (Al), *Strom.* II 67.3, *Strom.* V 51.2 (Cf. *Ep.Barn.*, 10.1). Dt 14.20; *Strom.* II 92.1 (Al), 94.1.

4.5.3. Epílogo

En la última parte de Deuteronomio considerada el epílogo o tercer discurso de Moisés, correspondiente a los capítulos finales, se pueden encontrar dos pasajes que reciben atención especial por del alejandrino. El primero de ellos es el que refiere tiene que ver con la exhortación a elegir entre la vida o la muerte en Dt 30.15-20; es citado en seis ocasiones.⁵³ Dentro de estas citas destaca el verso de Dt 30.15, pues es el texto del Deuteronomio que mayor cantidad de veces aparece de manera literal. Un segundo pasaje sobresaliente de esta sección es la Oda o Cántico de Moisés registrada en el capítulo 32, con 14 menciones.⁵⁴ Por el sentido profético y cristológico de este canto para la Iglesia, sin duda esta es una porción del Pentateuco que cobra relevancia en los escritos del alejandrino.

En resumen. Todas las referencias al Pentateuco en la obra de Clemente de Alejandría pueden ser clasificadas por lo menos en tres perspectivas: 1) Por obras de Clemente; 2) Por pasajes con citas textuales y su uso paralelo; y 3) Por libros bíblicos. En cada una de las agrupaciones resaltan algunas citas y pasajes específicos que ejemplifican la manera en la cual el alejandrino utiliza la versión de los LXX. Sin embargo, existen pasajes y lugares concretos en los escritos de Clemente que son determinantes para comprender la forma en la cual emplea la Septuaginta cuando la cita en la exposición de su pensamiento.

Los pasajes de la obra clementina que mayor realce tienen para visualizar la manera en que integra el texto bíblico a su exposición son cuatro, a saber: *Paed.* I 53.1-61.4, donde define al Logos-Pedagogo; *Strom.* II 78.1-96.3, donde realiza una exposición de las virtudes en el creyente; *Strom* V. 32.1-40.4, donde interpreta

⁵³ Dt 30.15-20; *Strom.* V 72.5. Dt 30.15; *Prot.* 95.2. Dt 30.15,19; *Strom.* V 96.5, *Strom.* VI 48.7. Dt 30.19; *Prot.* 95.2 (Al). Dt 30.20; *Strom.* V 96.6.

⁵⁴ Dt 32.5f; *Paed.* I 81.2. Dt 32.5; *Paed.* III 100.3 (Cf. Fil. 2.15) (Al), Dt 32.9; *Strom.* VII 6.4-5 (Al). Dt 32.10-12; *Paed.* I 56.1. Dt 32.10; *Ex. Thdot.* 1.3 (Al), *Ecl.* 32.3 (Al). Dt 32.13f; *Paed.* I 52.1. Dt 32.13; *Paed.* I 45.2 (Al). Dt 32.20; *Paed.* I 70.1. Dt 32.21; *Strom.* II 43.1; (Cf. Ro 10.19). Dt 32.3-25; *Paed.* I 68.2. Dt 32.39; *Prot.* 79.1, *Strom.* V 126.4. Dt 32.41-42; *Paed.* I 69.1.

alegóricamente el tabernáculo, las vestiduras sacerdotales y los utensilios del culto; *Strom.* VI 133.1-148.6, donde interpreta y comenta el Decálogo.

En cuanto al uso de citas textuales y lugares paralelos, hay dos áreas de gran importancia: el libro del Deuteronomio y, nuevamente, el Decálogo del Éxodo. A la luz de todo este recorrido hay algo evidente: una de las porciones bíblicas con más relevancia heurística es, sin duda, la referente a los diez mandamientos. De ahí que sea necesario un análisis en profundidad de este pasaje bíblico para comprender las técnicas de citación, de la versión los LXX en los escritos de Clemente de Alejandría.

Finalmente, las narraciones y secciones de la Biblia griega que son recurrentes y que, por tanto merecen mayor atención son básicamente tres: La epopeya de la Creación del primer capítulo de Génesis, el Decálogo del Éxodo, y las listas de animales impuros del Levítico cotejadas con las de Deuteronomio.

5. METODOLOGÍA PARA EL ANÁLISIS DE LAS CITAS BÍBLICAS EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

La selección de los pasajes tiene como fundamento los criterios de clasificación desarrollados anteriormente; es decir, se basa en la agrupación efectuada bajo el rubro de “temas y motivos”. Por esta razón el orden de exposición sigue la secuencia de los libros de la Biblia.

En el análisis de los motivos del Pentateuco en la obra de Clemente se seguirá la siguiente metodología:

1. Comparación de las citas de Clemente con la edición de Gotinga para determinar si son citas literales o no, y explicación de posibles variantes textuales.⁵⁵

⁵⁵ Este apartado es importante porque los pasos 1 y 2 dependerán de si la cita es literal o tiene libertades

2. Exégesis del pasaje en cuestión que hace Clemente y su imbricación en el contexto cultural y religioso de la época.

3. Reinterpretación del pasaje bíblico en Clemente.

4. Otras interpretaciones del mismo pasaje en el resto de la patrística y su posible relación con la exégesis de Clemente.⁵⁶

Las ediciones utilizadas para tal análisis son las siguientes:

a) Para el texto griego de los LXX, a menos que se diga lo contrario, siempre se emplea la edición de Gotinga a cargo de Wevers.

b) Como referencia para el texto griego del NT se emplea la edición de Aland, Black, Martini, Metzger y Wikgren (1983).

c) Para el caso del texto hebreo se emplea *Biblia Hebraica Stuttgartenseia* (1990).

d) En caso del texto de Clemente de Alejandría el análisis inicial siempre se hace sobre la edición de Stählin (1905, 1906, 1909). En ocasiones se utilizan otras ediciones en el desarrollo del análisis las cuales se indican oportunamente.

e) Como versión española de los LXX, se usa la traducción dirigida por Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008

f) Para la traducción al español del texto bíblico hebreo se utiliza la *Nueva Versión Internacional* (NVI).

⁵⁶ Se usará como base la *BP* (Allenbach et al. 1975, 1986, 1987, 1991)

Capítulo II

ANÁLISIS DE LOS TEMAS Y MOTIVOS

GÉNESIS

De acuerdo con la clasificación ya realizada sobre las citas del Génesis son cuatro las secuencias bíblicas que utiliza con mayor frecuencia: la historia de los orígenes, la historia de Noé, el ciclo de Abraam y el ciclo de Jacob. De estas únicamente se revisa ciertas secciones de la historia de los orígenes, Abraam y Jacob por ser esas las que presentan un uso más exteso del Génesis en sus escritos.

1. EL RELATO DE LA CREACIÓN (GÉNESIS 1.1-2)

LXX: $\epsilon^1\epsilon\nu$ ἀρχῆ ἔποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. $\epsilon^2\eta$ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος

Clemente: *Ex Thdot.* 47.2; *Prot.* 81.3; *Ecl.* 3.1; *Strom.* V 93.5; *Strom.* VI 58.1

Como ya ha sido señalado, los relatos bíblicos de la creación son los pasajes bíblicos del Pentateuco más utilizados por Clemente. A continuación se procede a la revisión de la perícopa de Gn 1.1-2.

1.1. COMPARACIÓN

Gn 1.1-2

LXX: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος

Clemente: *Ex. Thdot.* 47.2 ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
Prot. 81.3 ἐν ἀρχῇ ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
Ecl. 3.1 Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
Strom. VI 58.1 ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
Strom. V 93.5 ἐν ἀρχῇ γὰρ φησιν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

Pocas diferencias existen entre Clemente y el texto de los LXX. En esencia todas las lecturas coinciden entre sí. La única variante que se observa es la omisión del sustantivo ὁ θεὸς en las citas de *Ex. Thdot.* 47.2 y *Prot.* 81.3, que puede deberse a necesidades estilísticas y de redacción. No obstante, ello no interfiere con el significado global del verso ni añade matiz teológico alguno como trasfondo a la cita. En suma, Clemente sigue de cerca la transmisión textual mayoritaria griega.

1.2. EXÉGESIS

Hay cinco citas de Gn 1.1 en la obra del alejandrino. Cuatro de ellas las utiliza para la exposición de su propio pensamiento. La restante, *Ex. Thdot.* 47.2, corresponde a un fragmento gnóstico de la obra de Teódoto que cita Clemente al estar debatiendo las ideas heréticas de este grupo.¹ Este dato es significativo, pues confirma que efectivamente también el versículo inicial del Génesis tenía acogida entre los grupos disidentes del cristianismo.

Las cuatro referencias a este verso, propiamente del alejandrino, no manifiestan constancia en su uso ni interpretación. En cada contexto donde aparecen las

¹ Tanto Merino 2010, como Montserrat Torrens 1983, señalan que la referencia al Gn 1.1 ubicada en *Ex. Thdot.* 47.2 es parte de un fragmento de Valentín que Clemente está citando dentro de su propia exposición teológica.

palabras del Génesis el uso obedece a diferentes motivos y preocupaciones temáticas. La manera de incorporar las citas en la argumentación es tan dispar que difícilmente se puede establecer una clasificación o agrupación entre ellas.

1.2.1. Ex. Thdot. 47.2

El mismo nombre completo de la obra, Ἐκ τῶν Θεοδοίου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης Διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί,² vincula su contenido con las enseñanzas gnósticas. Poco se sabe de este Teódoto, aun cuando se le menciona seis veces³ en el texto, y no se puede obtener alguna información histórica sobre su persona. Lo único que se puede establecer a partir del encabezado de la obra de Clemente, es que fue discípulo de Valentín y perteneció a la rama oriental de los valentinianos.⁴

Esta obra puede dividirse en cuatro apartados: 1-28; 29-43.1; 43.2-65; 66-86 (Sagnard 1970).⁵ A lo largo de la exposición Clemente va citando fragmentos de los escritos de Teódoto y los va intercalando con sus propios comentarios. Sin embargo, a partir de la perícopa 33 el alejandrino deja de realizar pronunciamientos respecto a los textos gnósticos citados y prácticamente

² La traducción del título es: “Extractos de los escritos de Teódoto y de la llamada escuela oriental en el tiempo de Valentín” (Merino 2010, p.12). Valentín fue cristiano gnóstico que se instaló en Alejandría hacia el año 140.

³ Aparte del título, también aparece su nombre en *Ex. Thdot.* 22.7; 26.1; 30.1; 32.2; 35.1. A pesar de los esfuerzos por identificar a Teodoto no ha sido posible develar su identidad. Los datos acerca de él, que brindan las distintas fuentes, no coinciden plenamente entre sí. Sagnard 1970, p. 5 y más recientemente Merino 2010, p. 13, han detectado diferencias entre el perfil del Teódoto mencionado por Hipólito de Roma y el de Clemente de Alejandria.

⁴ Sobre este tema es bien sabido la existencia de dos escuelas: la oriental y la occidental. Cada una de estas escuelas tiene énfasis y características que les son propias (Merino 2010, p. 12). Por otra parte, Kovacs 2006, p. 187, señala que el nombre de “escuela oriental” parece aludir a Alejandría; sin embargo, hay duda sobre la autenticidad del título en sí.

⁵ Esta es la disposición habitual en la cual se ha dividido la obra (Montserrat Torrens 1983; Kovacs 2006, p. 187). Merino (2010) sigue de cerca esta división, pero ha introducido una ligera modificación: 1-28; 29-42; 43-65; 66-86.

desaparecen sus observaciones (Merino 2010, p. 27). Por consiguiente, gran parte de la obra es en sí una especie de compilación de las ideas valentinianas.

Existe unanimidad en señalar que el tercero de los *Excerpta ex Theodoto* muestra un estrecho paralelo con la *Gran Exposición* de Ireneo sobre Ptolomeo (*Haer.* I 1-8.4).⁶ Se estima que Clemente hizo uso de la misma fuente utilizada por Ireneo (Kovacs 2006, p. 187), la cual en realidad no correspondería a los escritos de Teódoto, sino de Ptolomeo (Montserrat Torrens 1983, p. 367). Esa fuente es desconocida y no se ha podido establecer su procedencia.

En el caso concreto de la cita de Gn 1.1-2, esta se encuentra enmarcada en la tercera sección de los *Excerpta ex Theodoto* 43.2-65. Ello implica que la interpretación realizada sobre los versos del Génesis dentro de este apartado no cuenta con los comentarios del alejandrino. En otras palabras, el texto expresa solamente las ideas gnósticas sin que exista alguna indicación por parte de Clemente sobre el uso que Teódoto realiza de la referencia bíblica. Por tanto, no hay un contexto que permita determinar alguna postura del alejandrino hacia tales ideas y el sentido que le confiere a las mismas. El significado del texto hay que buscarlo fuera del núcleo de ideas de Clemente, pues no aporta nada a la interpretación, solo se concreta a transmitirlo.

La primera cita del Génesis utilizada dentro de este pasaje de Teódoto alude claramente a la esencia de la cosmovisión gnóstica (Sagnard 1970, p. 35):

Πρῶτος μὲν οὖν Δημιουργὸς ὁ Σωτὴρ γίνεται καθολικός· ἡ δὲ Σοφία δευτέρα οἰκοδομεῖ οἶκον ἑαυτῇ καὶ ὑπήρσειεν στύλους ἑπτὰ. Καὶ πρῶτον πάντων προβάλλεται εἰκόνα τοῦ Πατρὸς Θεόν, δι' οὗ ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τουτέστι τὰ οὐράνια καὶ τὰ ἐπίγεια, τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερά (Clem.Al., *Ex. Thdot.* 47.1-2, énfasis añadidos).

“Por consiguiente, el Salvador viene a ser demiurgo primero, universal. Pero, en segundo lugar, ‘la sabiduría levantó para sí una casa y la sostuvo con siete columnas’. Y, antes que nada, emite un Dios imagen del Padre, por medio del

⁶ Sagnard 1970, p 153; Montserrat Torrens 1983, p. 367; Kovacs 2006, p. 187; Merino 2010, p. 23.

cual creó el cielo y la tierra (Gn 1.1), esto es, los seres celestiales y los terrenales, los de la derecha y los de la izquierda” (Montserrat Torrents 1983).

El versículo se inserta dentro de una sección destinada a exponer las características de la cosmogonía gnóstica a partir de las ideas contenidas en el capítulo inicial del Génesis. La intención es presentar a la sabiduría como una especie de segundo demiurgo, la cual produce a su vez otro “demiurgo ordinario”, imagen del Padre, que es el que crea todas las cosas (Merino 2010, p. 23). Aun cuando no se está indicado en el pasaje que este demiurgo ordinario o “psíquico” es el Dios de los judíos, se sobreentiende que se trata de él a través del contexto (Sagnard 1970, p. 159).

La interpretación de la cita del Génesis alude a la creencia gnóstica de que el mundo no fue creado por el *nous* o Padre supremo, sino por una emanación previamente desprendida del Pléroma (Sagnard 1970, p. 25).⁷ En concreto, es la “emanación” producida por la sabiduría la que crea el mundo. El uso que hace Teódoto del texto bíblico también manifiesta el dualismo característico del gnosticismo. Los cielos y la tierra, que para el pensamiento hebreo no implicaban dos realidades ópticas diferentes, pasan a ser ahora una expresión de dos tipos de realidades: τὰ οὐράνια καὶ τὰ ἐπίγεια. Asimismo, dentro de este dualismo también hay implícita una referencia a la antropología esencial de los gnósticos. Bajo la expresión τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερά se esconde la idea de los dos tipos de humanidad vistos desde la perspectiva de los evangelios; es decir, alude a los que se encuentran a la derecha para salvación y a los que están a la izquierda para

⁷ Aunque Valentín retoma el sistema gnóstico y acepta que el mundo real es una especie de “error” producto de una figura femenina. No mantiene una visión inexorablemente negativa de la creación, semejante a la de Marción (Brakke 2010, p.101).

condenación. Los primeros son celestiales, los segundos terrenales (Sagnard 1970, p. 159).⁸

1.2.2. Prot. 81.3

La cita del Génesis en *Prot.* 81.3 tiene un uso concreto y directo en la argumentación. El texto está insertado dentro de una cadena de versículos cuya finalidad consiste en exponer τὸ ψεῦδος, ‘el engaño’, del cual son víctima los griegos:

Ἦδη δὲ ὑπεροικτείρων ἡμᾶς ὁ κύριος τὸ σωτήριον ἐνδίδωσι μέλος, οἷον ἐμβατήριον ῥυθμόν· Υἱοὶ ἀνθρώπων, ἕως πότε βαρυκάρδιοι; Ἴνα τί ἀγαπᾶτε ματαιότητα καὶ ζητεῖτε ψεῦδος; [Sal 4.3] Τίς οὖν ἢ ματαιότης καὶ τί τὸ ψεῦδος; Ὁ ἅγιος ἀπόστολος τοῦ κυρίου τοῦς Ἑλληνας αἰτιώμενος ἐξηγήσεται σοι ὅτι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠύχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν [Ro 1.21], καὶ ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαροῦ ἀνθρώπου [Ro 1.23], καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα [Ro 1.25]. Καὶ μὴν ὁ γε θεὸς οὗτος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· σὺ δὲ τὸν μὲν θεὸν οὐ νοεῖς, τὸν δὲ οὐρανὸν προσκυνεῖς, καὶ πῶς οὐκ ἀσεβεῖς; (Clem.Al., *Prot.* 81.1-3, Corchetes y énfasis añadidos).

“Y ahora el Señor, compadeciéndose, nos entrega el canto salvador, semejante a un paso de marcha; Hijos de los hombres, ¿Hasta cuándo seréis ultrajadores? ¿Por qué amáis la vanidad y buscáis el engaño? El santo Apóstol del Señor, acusando a los griegos te lo explicará: Porque conociendo a Dios no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que fueron insensatos en sus razonamientos y cambiaron la gloria de Dios en la representación de una imagen del hombre corruptible, y sirvieron a la criatura en lugar del Creador. Ciertamente Dios es el mismo, el que al principio hizo los cielos y la tierra; pero tú no piensas en Dios, sino que adoras al cielo, y ¿cómo no vas a hacer impío?” (Merino 2008).

⁸ La referencia a la derecha y a la izquierda también aparece en Ireneo: Καὶ πρῶτον μεμορφωκέναι αὐτὴν ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας λέγουσι τὸν Πατέρα καὶ βασιλέα πάντων, τῶν τε ὁμοουσίων αὐτῶ, τουτέστι τῶν ψυχικῶν, ἃ δὴ δεξιὰ καλοῦσι, καὶ τῶν ἐκ τοῦ πάθους καὶ τῆς ὕλης, ἃ δὴ ἀριστερὰ καλοῦσι. (Iren.Lugd., *Haer.* I 5.2), “En primer lugar, dicen, formó a partir de la substancia psíquica al que es Dios, Padre y rey de todos, tanto de los que son consubstanciales, es decir, a los psíquicos, a los que llaman de la derecha, como de los procedentes de la pasión y de la materia, a los que llaman de la izquierda” (Montserrat Torrens 1983).

La exposición se inicia con el salmo 4.3 el cual termina con una pregunta Ἴνα τί ἀγαπᾶτε ματαιότητα καὶ ζητεῖτε ψεῦδος; Retoma estas últimas palabras ἡ ματαιότης y τὸ ψεῦδος. Luego inmediatamente trata de definir en qué consiste τὸ ψεῦδος. Para realizar la conceptualización de este término utiliza tres citas de la epístola a los Romanos (Ro 1.21,23,25) con el fin de precisarlo. Según el contexto del pasaje, τὸ ψεῦδος consiste en “cambiar la gloria de Dios” y terminar “adorando” a la criatura antes que al Creador.

Es el verbo κτίζω, ‘crear’,⁹ el que le permite hacer la conexión con el capítulo inicial del Génesis. La imagen divina que se evoca en Gn 1.1 le sirve a Clemente para aseverar que el “cielo y la tierra” son creaciones de Dios, y por tanto, resulta absurdo rendirles adoración. En esencia ese es el error que conduce a la vanidad, es decir, no reconocer al Dios que interviene en el relato del Génesis como Creador. Así emplea la cita para apoyar su argumento y su noción de ψεῦδος. Finalmente, concluye su exposición de este tema citando Is 13 10 y Mt 24.29 para señalar que todas las creaturas van a fenecer; de ahí la insensatez de servirles:

Ἄκουε πάλιν προφήτου λέγοντος ἐκλείψει μὲν ὁ ἥλιος καὶ ὁ οὐρανὸς σκοτισθήσεται [Is 13.10], λάμπει δὲ ὁ παντοκράτωρ εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται καὶ οἱ οὐρανοὶ εἰλιγῆσονται ὡς δέρις ἐκτεινόμενοι καὶ συστελλόμενοι (αὐταὶ γὰρ αἱ προφητικαὶ φωναὶ) καὶ ἡ γῆ φεύξεται ἀπὸ προσώπου κυρίου [Mt 24.29], (Clem.Al., *Prot.* 81.4, corchetes y subrayados añadidos).

“Escucha de nuevo al profeta que dice: El sol se eclipsará y el cielo se oscurecerá, brillará el Todopoderoso por siempre, y las potestades del cielo se conmoverán y los cielos se descompondrán, extendidos y encogidos como una tienda (así son las voces proféticas), y la tierra huirá del rostro del Señor” (Merino 2008).

Clemente retoma los pasajes de Isaías y Mateo a la luz de Gn 1.1. Son las tres referencias al cielo (ὁ οὐρανὸς) a partir de las cuales establece la relación con el

⁹ En el caso del pasaje de *Romanos* Pablo utiliza el verbo κτίζω bajo la forma de un participio que funciona como sustantivo τὸν κτίσαντα ‘al creador’.

versículo inicial del AT. En las tres ocasiones hay una alusión negativa a “los cielos”. Se destaca el carácter efímero de ellos y se reitera lo absurdo de brindarles adoración como lo hacen todos aquellos que viven bajo τὸ ψεῦδος. Lo mismo se puede decir acerca de ἡ γῆ. En suma, el texto del Génesis funciona dentro de la argumentación como una especie de “pivote”. Por un lado la cita de Gn 1.1 se conecta con las ideas anteriores a través de la concepción del Dios Creador. Por el otro, también hay una estrecha relación con las ideas posteriores mediante la prolongación semántica de los términos “cielo” y “tierra”. Todo esto enmarcado dentro del contexto del ψεῦδος que han sido víctima los paganos.

1.2.3. Ecl. 3.1

Distinto es el contexto donde hace uso del verso del Génesis en *Ecl.* 3.1. El texto también funciona como una especie de bisagra entre dos unidades temáticas diferentes. Por un lado, está conectado con los versos de Daniel que le preceden, donde los cielos, la tierra y el agua son interpretados por Clemente como δυνάμεις (*Ecl.* 1.3) y ἄβυσσοι (*Ecl.* 2.3) primigenios del ἀπεράτωτος (ἄπειρον) conformado por todas αἰ οὐσίαι ὑλικάι:

οὕτως ἐπὶ δυνάμεων τάσσουσιν αἱ γραφαὶ καθαρῶν τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὰ ὕδατα, ὡς καὶ ἐπὶ τῇ γενέσει δηλοῦται. εἰκότως οὖν ποικίλως τῆς δυνάμεως ὀνομαζομένης ἐπάγει Δανιήλ· εὐλογεῖτω πᾶσα δύναμις τὸν κύριον. εἶτα ἐφεξῆς· εὐλογεῖτε, ἥλιοςκαὶ σελήνη, τὸν κύριον [Dn 3.60], (Clem.Al., *Ecl.* 1.3-4)... αἰ τοίνυν οὐσίαι ὑλικάι, ἀφ' ὧν τὰ ἐπὶ μέρος γένη καὶ τὰ τούτων εἶδη γίνεται, ἄβυσσοι εἴρηγται ἐπεὶ μόνον τὸ ὕδωρ οὐκ ἂν εἶπεν ἄβυσσον. καὶ τοι καὶ ὕδωρ ἄβυσσος ἢ ὕλη ἀλληγορεῖται (Clem.Al., *Ecl.* 2.3).

“Así como las Escrituras los cielos y las aguas entre las potencias puras, como también se revela en el Génesis. En efecto, puesto que la potencia es designada de varias maneras, con razón añade Daniel: Bendiga toda potencia al Señor. Y a continuación, inmediatamente después: Bendecid, sol y luna, al Señor ... Así pues, las esencias materiales, de las que proceden los géneros particulares y sus especies, son denominadas abismos; por tanto, [Daniel] no pudo llamar

abismo únicamente al agua. Sin embargo, también la materia es denominada alegóricamente agua abismo” (Merino 2010).

Dentro de estas ideas adquiere sentido la cita de Gn 1.1. Todo es obra del mismo y único Dios, lo cual difiere de los valentinianos que hacen una distinción entre Dios absoluto y el dios creador (*Ex. Thdot.* 47.1-2). La δύναμις τοῦ θεοῦ interviene y da cabida a la creación del cielo y la tierra: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὰ γήινα καὶ τὰ οὐράνια (*Clem.Al., Ecl.* 3.1). El Dios supremo es el mismo que está por encima de las potencias y los abismos. El abismo deja de tener el sentido otorgado por los valentinianos y es una más de las potencias al servicio de Dios.¹⁰

Por otro lado, también el texto se relaciona estrechamente con las ideas y versos que le suceden. Clemente conecta Gn 1.1 con la exposición de Oseas 2.1-2, primero bajo la idea de que una “mujer de prostitución, tiene hijos de prostitución”¹¹ y luego mediante la recuperación del término ἀρχή aplicado a los dos pueblos que “instituirán para sí un único principio”:

Ὅτι δὲ ἀρχὴ ὁ υἱός, Ὡσηὲ διδάσκει σαφῶς· καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ, οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς κληθήσονται καὶ αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ ζῶντος καὶ συναχθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰούδα καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ θήσονται ἑαυτοῖς ἀρχὴν μίαν καὶ ἀναβήσονται ἐκ τῆς γῆς, ὅτι μεγάλη ἡμέρα τοῦ

¹⁰ Según Ireneo los valentinianos piensan lo siguiente: Λέγουσι γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ προαρχὴν καὶ προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν. ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, αἰδιόν τε καὶ ἀγέννητον (*Iren.Lugd., Haer.* I 1.1), “Había, según dicen, un Eón perfecto, supraexistente, que vivía en alturas invisibles e innominables. Llámale Pre-Principio, Pre-Padre y Abismo, y es para ellos inabarcable en su manera de ser e invisible, sempiterno e ingénito” (Montserrat Torrens 1983, p. 91). Para Clemente el Abismo deja de ser el principio de todo, y pasa a formar parte de αἱ οὐσίαι ὑλικάι con las cuales el Dios Supremo o Absoluto hace los cielos y la tierra.

¹¹ τι δὲ τοῦτο ἀληθές, εἶπεν ὁ κύριος πρὸς Ὡσηε· βάδιζε, λαβὲ σεαυτῷ γυναῖκα πορνείας καὶ τέκνα πορνείας, διότι ἐκπορνεύουσα ἐκπορνεύσει ἡ γῆ ἀπὸ ὀπισθεν τοῦ κυρίου (*Clem.Al., Ecl.* 3.2), “Y que esto es verdad, le dijo Señor a Oseas: Anda, toma una mujer de prostitución y ten hijos de prostitución, porque mucho se ha prostituido el país apartándose del Señor” (Merino 2010). Estas son las palabras que siguen inmediatamente después de la cita de Gn 1.1. Parece que Clemente quiere dar a entender que la esencia de la sustancia primaria se transfiere a lo que se genera a partir de ella. Es decir, si los hijos proceden de una mujer de prostitución, ellos también compartirán la naturaleza de su madre.

Ἰσραήλ. ὧ γάρ τις πιστεύει, τοῦτον αἰρεῖται. πιστεύει δέ τις τῷ υἱῷ, ὅς ἐστιν ἀρχή. (Clem.Al., *Ecl.* 4.1-2).

“Que el Hijo es principio, lo enseña con claridad Oseas: Y allí donde se les decía vosotros sois ‘No-mi-Pueblo’, se les llamará ‘Hijos-del-Dios-Vivo’. Se juntarán en uno los hijos de Judá y los hijos de Israel; instituirán para sí un único principio, y tomarán posesión de la tierra, porque grande será el día de Israel. En efecto, quien crea en Él será elegido. Ahora bien, el que crea que el Hijo es principio” (Merino 2010).

Clemente parece seguir recurriendo a Oseas en su interpretación de Gn 1.1. Según él, el Hijo es ἡ ἀρχή en el cual coinciden todas αἱ οὐσίαι ὑλικάι, en este caso representadas en los dos pueblos. Las preocupaciones temáticas, a las cuales se vincula la cita del Génesis, responden a cuestiones de índole cosmológica en torno a los planteamientos gnósticos y de la filosofía griega. No son las cuestiones relativas a la adoración de los astros las que sobresalen, sino las relacionadas con el bautismo bajo un trasfondo gnóstico.

1.2.4. Strom. VI 58.1

La cuarta cita que utiliza Clemente de Gn 1.1, localizada en *Strom.* VI 58.1, está enmarcada dentro de la polémica entre la verdadera Filosofía y las filosofías de las diversas escuelas (αἴρεσις).¹² Para poder llegar a la auténtica filosofía se requiere ser enseñado por el único maestro,¹³ el cual es el Ingénito y Primogénito de todo, el Creador que hizo todas las cosas desde el principio:

¹² ὡς πάλαι παρεσημειωσάμεθα, οὐ τὴν κατὰ ἐκάστην αἴρεσιν ἀγωγὴν φαμεν, ἀλλ', ὅπερ ὄντως ἐστὶ φιλοσοφία (Clem.Al., *Strom.* VI 54.1), “Como anteriormente hemos indicado, no hablamos de la actividad de cada escuela, sino de lo que realmente es la filosofía” (Merino 2005).

¹³ φιλόσοφοι δὲ λέγονται παρ' ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρῶντες τῆς πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου, τουτέστι γνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, παρ' Ἑλλησι δὲ οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι (Clem.Al., *Strom.* VI 55.2), “Nosotros llamamos filósofos en verdad a los enamorados de la sabiduría propia del Creador y Maestro de todos, es decir de la gnosis del Hijo de Dios; en cambio [son llamados filósofos] por los griegos los que se ocupan en discutir acerca de la virtud” (Merino 2005).

λείπεται τοίνυν ὑπεξαναβάντας ἡμᾶς καὶ τὸν τούτων¹⁴ διδάσκαλον ποθεῖν. ἐπεὶ δὲ ἐν μὲν τὸ ἀγέννητον ὁ παντοκράτωρ θεός, ἐν δὲ καὶ τὸ προγεννηθὲν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν [Jn 1.3] (εἷς γὰρ τῶ ὄντι ἐστὶν ὁ θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν ἀπάντων ἐποίησεν [*Kerigma Petri*], μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱὸν ὁ Πέτρος γράφει, συνεῖς ἀκριβῶς τό· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν [Gn 1.1]) (Clem.Al., VI *Strom.* 58.1, corchetes añadidos).

“Ahora bien, queda que ascendamos poco a poco para desear al maestro de estos. Y puesto que uno es el Ingénito, Dios todopoderoso, y uno el primogénito, por el que todo fue hecho y sin Él nada se hizo [Jn 1.3] (Dios es realmente uno, quien ha creado el principio de todo [*Kerigma Petri*], escribe Pedro, y que nos revela al Hijo Primogénito, pues entiende con exactitud la expresión. Al principio creó Dios el cielo y la tierra [Gn 1.1])” (Merino 2005, corchetes añadidos).

Con la intención de argumentar la dimensión creadora de la divinidad Clemente recurre a un texto del *Kerigma Petri* e inmediatamente después cita a Gn 1.1 para confirmar su idea. Tanto, las palabras del escrito de Pedro, como las del Génesis enfatizan la actividad de Dios como creador desde el comienzo de los tiempos. Al ser Dios el hacedor de todo lo existente, él es el único que posee el conocimiento verdadero de la cosas. Dejarse instruir por él implica acceder a la auténtica gnosis impartida por el infalible Maestro.

El texto del Génesis no tiene una función necesariamente cosmológica propia ni está vinculado explícitamente con las ideas gnósticas. El uso es muy concreto, solo sirve para afirmar que hubo un principio, tal como lo señala Pedro. El llegar a ser

¹⁴ La expresión “a estos” alude a la primera generación de hombres de todos los tiempos que fueron instruidos en la gnosis: Κλεάνθης μὲν γὰρ Ζήνωνα ἐπιγράφεται καὶ Θεόφραστος Ἀριστοτέλη Μητροδώρος τε Ἐπίκουρον καὶ Πλάτων Σωκράτην· ἀλλὰ καὶ ἐπὶ Πυθαγόραν ἔλθω καὶ Φερεκύδην καὶ Θάλητα καὶ τοὺς πρώτους σοφοὺς, ἴσταμαι τὸν τούτων διδάσκαλον ζητῶν καὶ Αἰγυπτίους εἴηης καὶ Ἰνδοὺς καὶ Βαβυλωνίους καὶ τοὺς Μάγους αὐτούς, οὐ παύσομαι τὸν τούτων διδάσκαλον ἀπαιτῶν, ἀνάγω δέ σε καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην γένεσιν ἀνθρώπων, κάκειθεν ἄρχομαι ζητεῖν, τίς ὁ διδάσκαλος; (Clem.Al., *Strom.* VI 57.3), “Por cierto, Cleantes inscribe [como maestro suyo] a Zenón, Teofrasto a Aristóteles, Metrodoro a Epicuro y Platón a Sócrates. Mas también si me remontara yo a Pitágoras, Ferecides, Tales ya los primeros sabios, me detendría buscando a sus maestros; y si mencionas a los egipcios, a los indios, a los babilonios, y a los mismo magos, no desistiré en reclamar a sus maestros; y te llevaré también hasta la primera generación de los hombres y allí comenzaré a preguntar: ¿Quién fue el maestro?” (Merino 2005).

realmente sabio, por consiguiente, consiste en ser enseñado por el mismo maestro quien hizo todas las cosas y no por las escuelas filosóficas particulares: οὗτός ἐστιν ὁ τῶν γενητῶν ἀπάντων διδάσκαλος (Clem.AL., *Strom.* VI 58.1), “Él mismo es el maestro de todos los engendrados” (Merino 2005).

1.2.5. *Strom.* V 93.5

La última cita aquí tratada es la más interesante de todas ellas. Se sitúa dentro del contexto del “robo de los griegos”. Establece varias ideas filosóficas griegas que según él proceden de los textos mosaicos. En particular son tres los conceptos, vinculados a los versos iniciales del Génesis, que la filosofía bárbara plagió: El origen celestial de la materia inicial, la concepción de Dios como Creador y la noción de dos mundos, uno inteligible y otro sensible.

A.1. Existencia de una materia original

La primera de estas tres ideas es la más difícil de abordar. Sin embargo, como ha documentado Lilla 1971, pp. 193-196, este es un tema que tiene un amplio trasfondo del platonismo medio. No es fácil determinar si Clemente creía en la existencia de una materia primigenia a partir de la cual Dios creó el mundo. La evidencia parece indicar que efectivamente asumió la concepción de tal idea,¹⁵ pues Clemente cita Gn 1.2 dentro de este marco de pensamiento:

ἄλλως τε ἢ λέξις ἡ προφητικὴ ἐκείνη ἢ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος ἀφορμὰς αὐτοῖς ὑλικῆς οὐσίας παρέσχηται (Clem.AL., *Strom.* V 90.1, énfasis añadidos).

“Además aquella expresión profética: La tierra era invisible y estaba confusa, fue interpretada por aquellos [filósofos] como un sustancia material informe” (Merino 2003).

¹⁵ Así lo asume Lilla 1971, p. 193.

Dicha postura concuerda con el núcleo de temas básicos del platonismo medio. Otros autores de la época asumen la misma noción¹⁶ e incluso la *Sabiduría de Salomón* mantiene una perspectiva similar.¹⁷

B.2. Noción de Creador

Una segunda idea que, según Clemente, los griegos retoman de Moisés es el concepto de Creador. Esta noción está desarrollada en *Strom.* V 92.1-3:

Ναὶ μὴν γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον ἐκ Μωυσέως παραλαβόντες ἔδογματίσαν οἱ φιλόσοφοι. καὶ ὁ γε Πλάτων ἄντικρυς εἴρηκεν πότερον ἦν, ἀρχὴν ἔχων γενέσεως οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος; γέγονεν ὁρατός τε γὰρ ὧν ἀπτὸς ἐστὶν ἀπτὸς τε ὧν καὶ σῶμα ἔχει. αὐθὶς τε ὁπότεν εἶπη τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον, οὐ μόνον γενητὸν τε ἔδειξεν τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι σημαίνει καθάπερ υἱόν, πατέρα δὲ αὐτοῦ κεκληθῆσθαι, ὡς ἂν ἐκ μόνου γενομένου καὶ ἐκ μὴ ὄντος ὑποστάντος (Clem.Al., *Strom.* V 92.1-3).

“En verdad, tomándolo de Moisés, los filósofos han afirmado que el mundo ha sido creado. También Platón dijo abiertamente: ¿Existía, sin tener comienzo alguno, o bien fue creado comenzando a partir de algún principio? Fue creado porque siendo visible es tangible, y al ser tangible tiene cuerpo. Y también, cuando dice que es trabajoso descubrir al Creador y Padre de todo, no solo indica que el mundo ha sido creado, sino que también señala que ha nacido de Dios a la manera de un hijo, y por eso es llamado Padre suyo, para dar a entender que ha nacido únicamente de Él y no de una materia existente” (Merino 2003).

Para demostrar que efectivamente hay un plagio, Clemente cita la célebre frase platónica utilizada ampliamente por los filósofos de su época: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον (Pl., *Ti.* 28c). Señala que bajo esta declaración subyace la imagen de Dios como creador, lo cual sin duda

¹⁶ De acuerdo con Lilla 1971, p. 194, entre ellos se encuentran: Plutarco, Albino, Apuleyo. En el ambiente judeohelenista se ubica Filón de Alejandría. En el lado cristiano está Justino Mártir (*1 Apol.* I 10, 59). La influencia de este último pasaje (*1 Apol.* I 59) es notoria sobre el texto de Clemente. El mártir cristiano también interpreta el verso de Gn 1.2 dentro del contexto del “robo de los griegos”.

¹⁷ οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης (Sab. 11.17; Rahlfs-Hanhart 2006), “pues no vacilaba tu mano omnipotente que creo el mundo de materia informe” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2013).

procede de la filosofía mosaica. La concepción de un Creador parece estar totalmente ajena al pensamiento presocrático.¹⁸ Así que, en la perspectiva de Clemente, Platón no la pudo haber recuperado de la tradición filosófica griega, sino de los escritos judíos.

C.3. Teoría de los dos mundos

La última idea enmarcada dentro del “robo de los griegos” vinculada a Gn 1.1 es la teoría de los dos mundos o realidades. Esta es una de las nociones fundamentales del platonismo, la cual según Clemente se encuentra ya presente en el Pentateuco. Así, para la filosofía bárbara el mundo inteligible es el arquetipo y paradigma del sensible. El primero siendo único y verdadero, sostiene y posibilita el segundo como una especie de imagen de aquel. Esta manera de pensar encuentra su fundamento en la revelación hebrea.

No obstante, como buen filósofo del platonismo medio, lee el *Timeo* bajo el influjo pitagórico. Dice claramente que el mundo inteligible refiere a la mónada (μονάς), es decir a la unidad:

Κόσμον τε αὐθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἢ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητὸν, τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος· καὶ τὸν μὲν ἀνατίθησι μονάδι, ὡς ἂν νοητὸν, τὸν δὲ αἰσθητὸν ἑξάδι· γάμος γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις, ὡς ἂν γόνιμος ἀριθμὸς, ἢ ἑξὰς καλεῖται (Clem.Al., *Strom.* V 93.4).

“Otra vez, la filosofía bárbara distingue igualmente el mundo inteligible y el sensible; aquél es arquetipo, y el otro imagen del que es denominado paradigma. El primero es referido a la unidad (μονάδι), en cuanto que es inteligible, pero el sensible lo atribuye al número seis. Entre los pitagóricos el seis es llamado matrimonio, porque es un número generativo” (Merino 2003).

¹⁸ Platón fue el primero en introducir en la filosofía griega la idea de que el mundo físico ha sido creado como parte de la actividad de un artífice divino que diseñó todas las cosas con un propósito, Pelikan 1997, p. 23.

Sin duda la cita remite a la cosmología de Pitágoras. Incluso menciona explícitamente a dicho filósofo dentro de su argumentación. Clemente retoma la filosofía pitagórica, la cual afirma que a partir del “Uno” se derivan todas las demás cosas.¹⁹ Es desde este conjunto de ideas donde cobra sentido la inserción de la cita de Gn 1.1. Así lo expone claramente cuando dice:

καὶ ἐν μὲν τῇ μονάδι συνίστησιν οὐρανὸν ἀόρατον καὶ γῆν ἀειδῆ καὶ φῶς νοητόν· ἐν ἀρχῇ γὰρ φησὶν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος (Clem.Al., *Strom.* V 93.5).

“Y en la unidad se sitúan el cielo invisible, la tierra informe y la luz inteligible. Dice [la Escritura]: En el principio hizo Dios el cielo y la tierra; pero la tierra era invisible” (Merino 2003).

La interpretación de este verso parece confirmar la creencia en una materia preexistente. Coloca dentro de la realidad inteligible a la tierra sin forma (ἀειδής) como parte del “Uno”. Junto con el cielo invisible y la luz noética conforman el paradigma (*Strom.* V 93.4) de donde derivan, por la intervención creadora de la divinidad, todas las cosas. Independientemente del tema concerniente a la materia primordial, el núcleo de ideas básicas a partir del cual Clemente recurre Gn 1.1 en este pasaje está enmarcado dentro las nociones propias del *Timeo* de Platón con una perspectiva pitagórica.

1.2.6. Conclusión

Una vez concluido este apartado destinado a la revisión de Gn 1.1 es posible llegar a la siguiente afirmación: no existe un patrón generalizado y consistente en su uso. Hay versatilidad en los contextos donde la referencia bíblica se inserta. Las

¹⁹ Al respecto Diógenes Laercio señala sobre Pitágoras lo siguiente: Φησὶ δ' ὁ Ἀλέξανδρος ἐν Ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς καὶ ταῦτα εὐρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν. ἀρχὴν μὲν ἀπάντων μονάδα: ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστήναι (D.L, *VP* VIII 24-25), “Dice Alejandro en sus *Sucesiones de los filósofos* que también encontró en los *Apuntes pitagóricos* estas sentencias: Que el principio de todo es la unidad (o *mónada*). Que de esta unidad surge la dualidad (o *diada*) infinita, que se establece frente a la unidad originaria como la materia (frente a la forma)” (García Gual 2007).

palabras del Génesis pueden ser utilizadas con distintos propósitos. Así en un momento sirven para refutar la idolatría, en otro obedecen a las preocupaciones gnósticas, lo mismo valen para traer a colación el “robo de los griegos” o ligarlas a los motivos del *Timeo*.

1.3. REINTERPRETACIÓN

El contexto original de las palabras iniciales de Gn 1.1-2 se ubica dentro de la temática del escritor sacerdotal.²⁰ Sin embargo, no existe consenso respecto a la forma en que deben interpretarse. El debate se centra en si el primer verso es una cláusula independiente, o bien, si es una apódosis cuya prótasis sería el verso segundo (Brayford 2007, p. 205). La opinión de los especialistas está dividida y no hay acuerdo sobre este punto, pues las dos posturas tienen sustento.²¹

1.3.1. *La materia primordial*

La importancia de precisar el punto anterior radica en las implicaciones que se derivan de ello. Así, si hay relación sintáctica entre los dos versos, entonces implicaría que Dios creó el cosmos a partir de algún tipo de materia primordial.

²⁰ Existe un total consenso en considerar a Gn 1.1-2.2 como obra de la tradición literaria sacerdotal, prácticamente así lo señalan todos los investigadores y comentaristas del Génesis. Así, de acuerdo con Von Rad 1982, p. 56, este relato de la creación del Génesis es un texto procedente de la enseñanza sacerdotal, resultado de un largo proceso de reflexión de siglos que culminó en un escrito meticulosamente construido y pensado, por consiguiente, no hay nada que esté improvisado y fuera de lugar.

²¹ Al respecto, a manera de ejemplo, dentro de la primera postura se ubica Von Rad 1982, p. 57-58. Él sostiene que el verso 1 debe leerse como un *theologumena* independiente del verso 2, o bien, también puede entenderse como una especie de “sumario”. No obstante, aunque gramaticalmente puede darse el caso de conectar estos dos versos, no lo es así desde el punto de vista teológico, porque la idea de un caos creado es contradictoria en sí misma. En lado opuesto se ubica Speiser 1964, p. 12, pues enfatiza la dimensión gramatical y por tanto liga los dos versos en una oración. De ahí que señale que es erróneo traducir en “el principio”, a cambio sugiere traducir la frase como “en el principio de” o “cuando”. Ambos comentaristas hacen sus observaciones a partir del texto hebreo. Por su parte Wevers 1993, p.1, indica que בראשית ברא no está ligada a la siguiente cláusula, sino que es una simple frase preposicional que modifica a ברא y esta es la misma situación que reproduce el texto griego cuando la traduce por ἀρχῆ.

Por el contrario, si fuese el otro caso, entonces se abre la posibilidad de considerar la *creatio ex nihilo* (Von Rad, 1982, p. 58; Brayford 2007, p. 205).

En el caso de la patrística, algunos de sus exponentes aparentemente se acercaron a la noción de la *creatio ex nihilo* (May 1994). No obstante, Clemente de Alejandría parece diferir de tal idea.²² Las citas cruciales para adentrarse en su postura son dos: *Strom.* V 90.1 y *Strom.* V 93.5. En ambas ocasiones Clemente parece adscribirse a aquellos que sostienen la existencia de una materia primordial. En el primer caso utiliza el Gn 1.2 como evidencia de ello. Mientras que en la segundo, liga los dos primeros versos del Génesis de forma consistente a la interpretación gramatical que hace posible la idea de la existencia de una materia prima en la creación.

1.3.2. El uso del lenguaje mítico

Otro tema que los investigadores contemporáneos han traído a la luz es la dependencia de la narración del Génesis respecto al relato mesopotámico de la Creación.²³ Hay una clara influencia del lenguaje mitológico babilónico, pero el

²² Es preciso señalar que Merino 2003, p. 41, en la nota 21, sostiene que Clemente afirma la *creatio ex nihilo*. La indicación viene dada a partir un comentario que Clemente hace a dos citas de Platón del *Timeo*. El alejandrino, aludiendo al texto platónico dice: οὐ μόνον γενητὸν τε ἔδειξεν τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι σημαίνει καθάπερ υἱόν, πατέρα δὲ αὐτοῦ κεκληθῆσθαι, ὡς ἂν ἐκ μόνου γενομένου καὶ ἐκ μὴ ὄντος ὑποστάντος (Clem.Al., *Strom.* V 92.3), “no sólo indica que el mundo ha sido creado, sino que también señala que ha nacido de Dios a la manera de un hijo, y por eso es llamado Padre suyo, para dar a entender que ha nacido únicamente de Él y no de una materia existente” (Merino 2003). La traducción de ὄντος ὑποστάντος como “materia existente”, no es la mejor traducción de la frase porque puede prestarse a confusión con referencia a la *creatio ex nihilo*. Aquí Clemente no emplea el término ὑλικός οὐσία para referirse a la materia esencial como si lo hace en *Strom.* V 90.1. La frase ὄντος ὑποστάντος tiene paralelo en autores posteriores al alejandrino, la expresión no es usada como “materia”. Así por ejemplo Plotino dice: εἰκόνας τούτου ὄντος καὶ δι’ ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος (Plot. *En.*, III 1.26-27), “siendo el cosmos una imagen de ella y existiendo y subsistiendo siempre” (Igal 1985). Simplicio reproduce una frase similar, él escribe: ἀπὸ τοῦ ὄντως ὄντος ὑποστάντος (Simp., *In Cael.*, I 3.270^a12:48^b), “from what is genuinely existent” (Mueller 2011, p. 45).

²³ La versión canónica de la narración mesopotámica de la creación se encuentra registrada en el documento denominado *Enūma eliš* (Speiser 1964, p. 9).

grado de determinación sobre el Génesis es cuestión de debate.²⁴ Son varios los temas paralelos presentes en ambas narraciones;²⁵ sin embargo, las diferencias también son notables.²⁶

En la interpretación de Clemente no existe ninguna alusión a las ideas mesopotámicas. Es evidente que al citar el texto del Génesis a través del griego²⁷ todo posible rasgo con un trasfondo semítico quedó sepultado en la cosmovisión helenista. Así por ejemplo la frase hebrea *תהו ובהו* que alude al ambiente de las “aguas primigenias”,²⁸ fue traducida por los LXX como *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* que tiene una fuerte carga filosófica. El término *ἀόρατος* es el mismo que Platón utiliza en el *Timeo* 51a para representar la invisibilidad del mundo preexistente de las ideas (Brayford 2007, p. 207). Es precisamente este el sentido que Clemente le otorga a la interpretación de dicho término cuando lo emplea en *Strom.* V 93.5. En pocas palabras vincula su hermenéutica del texto con el pensamiento griego tal y como era de esperarse.

Algo similar ocurre con el término *ἀκατασκεύαστος*, el cual también refleja un influjo eminentemente helénico. De acuerdo con Harl 1994, p. 87,²⁹ *ἀόρατος* y *ἀκατασκεύαστος* son adjetivos que evocan a la filosofía griega y en particular la

²⁴ Al respecto Von Rad 1982, p. 56, señala que no es pertinente considerar que existe algún trasfondo arcaico o semi-mitológico detrás de la narración. Por el contrario, sostiene que el lenguaje empleado es sumamente a-mítico y por tanto no hay un simbolismo profundo que se tenga que descifrar.

²⁵ Speiser 1964, p. 10, expone un cuadro comparativo donde establece los temas comunes entre ambos relatos.

²⁶ Speiser 1964, p. 11, subraya dos diferencias fundamentales: la ausencia de un conflicto mitológico entre los dioses y la férrea postura monoteísta que asume el Génesis. Von Rad (1982), expone las mismas razones.

²⁷ El uso del texto hebreo dentro del cristianismo, en el tiempo de Clemente, está atestiguado por Ireneo de Lyon quien en *Epid.* 43 pretende citar parte de las palabras iniciales del Génesis: “Y Moisés fue el primero en profetizarlo cuando escribió en hebreo: BERESIT BARA ELOVIM BASAN BENOWAM SAMENT'ARES” (Romero Pose 2001).

²⁸ Según Von Rad 1982, p. 59, la frase *תהו ובהו* alude a la masa de aguas primigenias que rodeaba a la tierra. En otras palabras, designa el caos como elemento líquido que se opone a la vida, lo cual a su vez se relaciona con el océano caótico *תהום*.

²⁹ La cita es retomada de Brayford 2007, p. 207.

platónica.³⁰ Cuando Clemente emplea estos dos términos juntos en *Strom.* V 90.1, sin duda remite al campo de las ideas del platonismo medio, pues relaciona la frase con el tema de la *ὕλικός*, que es un vocablo técnico procedente del aristotelismo.³¹ En este sentido Clemente sigue las ideas platónicas pero lo hace con un léxico aristotélico, típico del ambiente filosófico al cual pertenece el alejandrino.

El uso que Clemente hace de los versos iniciales del Génesis se enmarca dentro del núcleo de ideas procedentes del *Timeo*. No son las ideas míticas mesopotámicas las que dan cobijo a su exposición, sino las griegas. Para el tiempo de Clemente el relato de la Creación ya había sido “depurado” de cualquier vestigio semítico a través de la traducción de los LXX. El alejandrino así lo recibe y así lo emplea. Lee el texto dentro del horizonte de las concepciones y motivos de su época. En este sentido no añade ningún matiz distinto y solo se dedica seguir las interpretaciones de su entorno.

1.4. OTRAS INTERPRETACIONES

De acuerdo con la *BP* los versos de Gn 1.1-2 son una cita muy socorrida entre los Padres de la Iglesia.³² Sin embargo, al no interpretar Clemente el texto del Génesis

³⁰ Al parecer las nuevas traducciones judías emprendidas tanto por Aquila como por Teodoción, ya durante la era cristiana, reflejan un intento por emancipar la frase *תהו ובהו* de la carga helenística detrás de la traducción *ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος*. Wevers 1993, p. 1, expone las opciones que eligieron los traductores judíos Aquila, Teodoción y Símaco para reinterpretar estas palabras sin el acento filosófico griego.

³¹ De acuerdo con Zamora Calvo 2010, p. 47, la dimensión filosófica al término *ὕλη* / *ὕλικός* se le debe a Aristóteles. Platón lo emplea una sola vez en el *Timeo* (69a), pero lo hace desde su sentido cotidiano para referirse a la “madera de construcción”.

³² Entre los autores cercanos a la época de Clemente se encuentran, en el ámbito cristiano los siguientes: Justino, Ireneo de Lyon, Melitón de Sardes, Minucio Félix, Tertuliano (Allenbach *et al.* 1975, pp. 49-50). En tanto del lado de los escritos judeohelenistas están: los Oráculos sibilinos (Allenbach 1975 *et al.*, p. 49) y Filón de Alejandría (Allenbach *et al.* 1982, p. 27). Entre los escritores eclesiásticos posteriores a Clemente se encuentran, solo por mencionar algunos de los más representativos: Hipólito de Roma, Lactancio, Metodio, el pseudo Cipriano, el pseudo Clemente (Allenbach 1986 *et al.*, pp. 59-60); Orígenes (Allenbach 1991 *et al.*, p. 37); Cirilo de Jerusalén, Epifanio de Salamis y Eusebio de Cesarea (Allenbach 1987 *et al.*, p. 31).

de una manera peculiar, resulta imposible hablar de un posible influjo de él sobre el resto de la patrística. Todo lo contrario, la evidencia apunta hacia Filón de Alejandría como el sustento de la lectura platonizante del Génesis³³ que encontró cabida en los filósofos posteriores a él, entre cuales se encuentra Clemente de Alejandría.

Hay una clara dependencia de Clemente respecto al tratado filónico *De opificio mundi*. El filósofo cristiano sigue de cerca las ideas de Filón quien interpreta la frase inicial del Génesis no como una referencia a la “creación” física del cielo y de la tierra, sino a las ideas de los mismos (Ph., *Opif.* 16; cf. Runia 2001, p. 132). El filósofo judío habla de un νοητός κόσμος³⁴ (Ph., *Opif.* 15-16) que es el modelo para el mundo sensible; por tanto, éste último es una adaptación del primero:

λεκτέον δὲ ὅσα οἶόν τέ ἐστὶ τῶν ἐμπεριεχομένων, ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξάιρετον, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος ἰμηνύει. προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουλευθεὶς τὸν ὄρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσθαι, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητὰ (Ph., *Opif.* 15-16, énfasis añadidos).

“Como es imposible enumerar todos los elementos que este número [se refiere al ‘uno’] encierra en sí, hemos de limitarnos a los más que nos sea posible. Como elemento especial encierra al mundo aprehensible por la inteligencia, según se indica en el tratado acerca de dicho número. Dios, en efecto, como que es Dios, conocía de antemano que ninguna copia hermosa podría ser producida jamás sino a partir de un modelo hermoso, y que ninguna de las cosas sensibles podría ser irreprochable si no era hecha como copia de un

³³ Según Lisi 2011, p.1, el tratado filónico *De opificio mundi* es el único documento procedente del platonismo medio que comenta el relato bíblico de la Creación. De ahí que la lectura realizada por Filón haya sido tan influyente en la interpretación de los Padres de la Iglesia, pues contribuyó a la comprensión del texto del Génesis dentro de las categorías del pensamiento filosófico griego. Al respecto Runia 2001, p. 134, señala que el tipo de pensamiento expresado en este tratado es claramente platónico y proviene principalmente de la exégesis del *Timeo*.

³⁴ La expresión νοητός κόσμος, de acuerdo con Runia 2001, p. 136, aparece por vez primera en Filón. Existen algunas frases similares en Platón mismo o en los círculos filosóficos posteriores ligados a él. Sin embargo, la frase como tal se le atribuye a Filón de Alejandría.

arquetipo y forma ejemplar aprehensible por la inteligencia. Y así, habiéndose propuesto crear este mundo visible, modeló previamente el mundo aprehensible por la inteligencia, a fin de usarlo como modelo incorpóreo y acabada imagen de la Divinidad en la producción del mundo corpóreo, creación posterior, copia de una anterior, que había de encerrar tantas clases de objetos sensibles cuantas de objetos mentales contenía ésta” (Triviño 1976, énfasis añadidos).

Así la noción de un νοητός κόσμος ‘cosmos inteligible’ es un concepto acuñado dentro de la tradición platónica que Clemente recoge a través de Filón. De tal forma que cuando emplea la frase Κόσμον ... τὸν μὲν νοητὸν en *Strom.* V 93.4 para distinguir el mundo inteligible del sensible, en realidad está recurriendo al lenguaje del filósofo judío. Por consiguiente, el desarrollo de esta noción no se debe a Clemente, sino a Filón. De igual manera, la consideración de las ideas como pensamientos de Dios, también puede tener su origen en el filósofo judío (Runia 2001, p. 151). En suma todos estos temas predominantes en la patrística, no son motivos elaborados por Clemente, de ahí que hablar de una influencia del pensamiento de Clemente sobre los Padres de la Iglesia, respecto a estas preocupaciones, no resulta pertinente.

2. CICLO DE ABRAAM

Clemente recurre con relativa frecuencia a ciertos episodios de la vida de Abraam. La mayor cantidad de referencias al patriarca proceden de los pasajes alusivos a la ratificación del pacto. De esta forma son los capítulos 15 y 17 del Génesis los que cita con mayor solicitud. A continuación se procede a análisis de estos dos momentos icónicos en la vida de dicho personaje bíblico.

2.1. LA RENOVACIÓN DEL PACTO (GÉNESIS 15.1-21)

LXX: ¹Μετὰ δὲ τὰ ῥήματα ταῦτα ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Αβραμ ἐν ὄραματι λέγων Μὴ φοβοῦ, Αβραμ· ἐγὼ ὑπερασπίζω σου· ὁ μισθός

σου πολὺς ἔσται σφόδρα. ²λέγει δὲ Ἀβραμ δέσποτα, τί μοι δώσεις; ἐγὼ δὲ ἀπολύομαι ἄτεκνος· ὁ δὲ υἱὸς Μασεκ τῆς οἰκογενοῦς μου οὗτος Δαμασκὸς Ἐλιεζερ. ³καὶ εἶπεν Ἀβραμ ἐπειδὴ ἐμοὶ οὐκ ἔδωκας σπέρμα ὁ δὲ οἰκογενῆς μου κληρονομήσει με. ⁴καὶ εὐθύς φωνὴ κυρίου ἐγένετο πρὸς αὐτὸν λέγων Οὐ κληρονομήσει σε οὗτος, ἀλλ' ὃς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ, οὗτος κληρονομήσει σε. ⁵ἐξήγαγεν δὲ αὐτὸν ἔξω καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀνάβλεψον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀρίθμησον τοὺς ἀστέρας, εἰ δυνήσῃ ἐξαριθμῆσαι αὐτούς. καὶ εἶπεν Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου. ⁶καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. ⁷εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν Ἐγὼ ὁ θεὸς ὁ ἐξαγαγὼν σε ἐκ χώρας Χαλδαίων ὥστε δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην κληρονομήσαι. ⁸εἶπεν δὲ Δέσποτα κύριε, κατὰ τί γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; ⁹εἶπεν δὲ αὐτῷ Λαβέ μοι δάμαλιν τριετίζουσας καὶ αἶγα τριετίζοντα καὶ κριὸν τριετίζοντα καὶ τρυγὸνα καὶ περιστερὰν. ¹⁰ἔλαβεν δὲ αὐτῷ πάντα ταῦτα καὶ διεῖλεν αὐτὰ μέσα καὶ ἔθηκεν αὐτὰ ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις, τὰ δὲ ὄρνεα οὐ διεῖλεν. ¹¹κατέβη δὲ ὄρνεα ἐπὶ τὰ σώματα, τὰ διχοτομήματα αὐτῶν, καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς Ἀβραμ. ¹²περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἐπέπεσεν τῷ Ἀβραμ, καὶ ἰδοὺ φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ. ¹³καὶ ἐρρέθη πρὸς Ἀβραμ γινώσκων γνῶση ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῆ οὐκ ἰδία, καὶ δουλώσουσιν αὐτούς καὶ κακώσουσιν αὐτούς καὶ ταπεινώσουσιν αὐτούς τετρακόσια ἔτη. ¹⁴τὸ δὲ ἔθνος, ᾧ ἐὰν δουλεύσωσιν, κρινῶ ἐγώ· μετὰ δὲ ταῦτα ἐξελεύσονται ὧδε μετὰ ἀποσκευῆς πολλῆς. ¹⁵σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σου μετ' εἰρήνης, ταφεῖς ἐν γῆρῃ καλῷ. ¹⁶τετάρτη δὲ γενεὰ ἀποστραφήσονται ὧδε· οὐπω γὰρ ἀναπεπλήρωται αἱ ἁμαρτίαι τῶν Ἀμορραίων ἕως τοῦ νῦν. ¹⁷ἐπεὶ δὲ ἐγίνετο ὁ ἥλιος πρὸς δυσμαῖς, φλόξ ἐγένετο, καὶ ἰδοὺ κλίβανος καπνιζόμενος καὶ λαμπάδες πυρός, αἱ διήλθον ἀνὰ μέσον τῶν διχοτομημάτων τούτων. ¹⁸ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ διέθετο κύριος τῷ Ἀβραμ διαθήκην λέγων Τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν ταύτην ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου ἕως τοῦ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου, ποταμοῦ Εὐφράτου, ¹⁹τοὺς Καιναίους καὶ τοὺς Κενεζαίους καὶ τοὺς Κεδμωναίους ²⁰καὶ τοὺς Χετταίους καὶ τοὺς Φερεζαίους καὶ τοὺς Ραφαῖν ²¹καὶ τοὺς Ἀμορραίους καὶ τοὺς Χαναναίους καὶ τοὺς Εὐαίους καὶ τοὺς Γεργεσαίους καὶ τοὺς Ἰεβουσαίους.

Clemente: Gn 15.5; *Strom.* V 8.5 (Al); *Strom.* VI 84.1 (Al); Gn 15.6; *Strom.* I 30.4 (Al); *Strom.* II 124.3; *Strom.* V 4.1; 8.5 (Al); *Strom.* VI 103.1

En varias ocasiones dentro de su obra Clemente de Alejandría utiliza este pasaje. Pero el uso del mismo se acota básicamente a los versículos 5-6. A continuación se procede a analizarlos.

2.1.1. Comparación

Texto de Génesis 15. 6

LXX: καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

Clemente: *Strom.* V 4.1 ἐλογίσθη γὰρ αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην
Strom. V 8.5 τῷ δὲ Ἀβραὰμ πιστεύσαντι δικαιοσύνη ἐλογίσθη
Strom. VI 103.1 ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην

En las ocasiones en que Clemente utiliza el verso de Gn 15.5 nunca lo hace de manera literal, por consiguiente, no hay observaciones que hacer desde el punto de vista de la historia del texto y de la crítica textual. Asimismo, tampoco parafrasea el texto de forma similar como lo realiza en *Strom.* II 78.1-96.4 donde se puede apreciar una evidente dependencia con respecto a Filón. Aquí no ocurre nada parecido, pues no se puede detectar una fuente detrás del uso del texto bíblico.

De las cinco ocasiones en que Clemente alude a Gn 15.6³⁵ en solo tres de ellas se puede apreciar un uso cercano al texto bíblico. Sin embargo, en ninguna lo hace literalmente. Las diferencias entre el texto de los LXX y el de Clemente difícilmente pueden corresponder al hecho de que esté siguiendo algún texto que conserve una variante. Tampoco se puede afirmar que exista alguna intención deliberada para acomodar el verso bíblico a una perspectiva teológica propia del alejandrino. Más bien, por la manera de usar el versículo se puede suponer que está citando de memoria, pues en ninguna de las cinco veces que lo recupera, el texto coincide

³⁵ *Strom.* I 130.4 (A1); II 124.3; V 4.1, 8.5 (A1); VI 103.1

entre sí. Es decir, lo emplea sin la consistencia característica que deriva de citar un texto, en este caso el de los LXX, a libro abierto.

2.1.2. Exégesis

A.1. Génesis 15.5

Al alejandrino no le interesa recuperar el sentido del pasaje en clave meramente bíblica, sino que lee el versículo de una manera muy particular. En las dos ocasiones que refiere el texto de Gn 15.5 lo hace aludiendo a la expresión: ἀνάβλεψον δὴ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀρίθμησον τοὺς ἀστέρα, “Levanta tus ojos al cielo y cuenta las estrellas” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008). Su intención es muy concreta, presentar a Abram como un “astrónomo”, es decir, alguien que domina la “cultura general” de su época: Καθάπερ οὖν ἐπὶ τῆς ἀστρονομίας ἔχομεν ὑπόδειγμα τὸν Ἀβραάμ, οὕτως ἐπὶ τῆς ἀριθμητικῆς τὸν αὐτὸν Ἀβραάμ (Clem.Al., *Strom.* VI 84.1), “Lo mismo que tenemos a Abrahán como ejemplo respecto a la astronomía, también acerca de la aritmética [tenemos] al mismo Abrahán” (Merino 2005). La referencia bíblica tiene la finalidad de ilustrar que aun el mismo gnóstico debe hacer uso del “saber encíclico” (*Strom.* VI 82.4).³⁶ Las disciplinas de las ciencias cíclicas son necesarias y fundamentales para el gnóstico, pero no son el objetivo, sino tan solo un medio para alcanzar el conocimiento verdadero.³⁷ En este sentido, se muestra a Abraam como ejemplo de

³⁶ Al respecto Clemente dice: οἴονεὶ δὲ συναιτίοις προγυμνάσμασιν εἰς τε τὴν ἀκριβῆ παραδόσιν τῆς ἀληθείας, ὅσον ἐφικτόν, καὶ ἀπερίσπαστον συγχρωμένου τοῖς μαθήμασι τοῦ γνωστικοῦ καὶ εἰς προφυλακὴν τῶν κακοτεχνούντων λόγων πρὸς ἐκκοπὴν τῆς ἀληθείας (Clem.Al., *Strom.* VI 82.2), “el gnóstico utiliza las disciplinas aprendidas como de ejercicios preparatorios (προγυμνάσματα) que ayudan a la exacta y sólida tradición de la verdad, en la medida de lo posible, y a prevenir las malas artes de los discursos que se mantienen para obstáculo de la verdad” (Merino 2005).

³⁷ Sobre este punto el filósofo cristiano comenta: οὐκ ἀπολειφθήσεται τοίνυν τῶν προκοπτόντων περὶ τὰς μαθήσεις τὰς ἐγκυκλίους καὶ τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, ἀλλ' οὐ κατὰ τὸν

alguien que conocía y sabía aprovechar el beneficio de la ἐγκύκλιος παιδεία, e incluso la interpretación de Clemente deja implícita la idea de que es Dios mismo quien recomienda al padre de Israel el uso del saber helénico, pues es la divinidad la que dice: ἀνάβλεψον δὴ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀρίθμησον τοὺς ἀστέρα (Gn 15.5).

Así, el patriarca se constituye en un modelo acerca de cómo la contemplación filosófica del cielo puede conducir al ser humano al conocimiento de Dios. De nuevo en otro pasaje que alude al mismo texto bíblico, se expresa de forma similar:

Τῶ δὲ Ἀβραάμ πιστεύσαντι δικαιοσύνη ἐλογίσθη. Οὗτος τὴν μετάρσιον τῶν κατὰ τὸν ἀέρα συμβαινόντων καὶ τὴν μετέωρον τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν κινουμένων φιλοσοφίαν μετιῶν Ἀβραάμ ἐκαλεῖτο, ὁ μεθερμηνεύεται πατὴρ μετέωρος (Clem.Al., *Strom.* V 8.5).

“Pero Abrahán, le fue reputada justicia, porque había creído. Era llamado Abram, que significa padre sublime, al dedicarse a la elevada filosofía concerniente a los fenómenos celestes y a los movimientos del cielo” (Merino 2003).

La idea central que subyace en el uso de Gn 15.5 es la figura de Abraam como ejemplo de alguien que comprendió la importancia de dominar el programa de educación helenístico. Esta interpretación del verso bíblico en cuestión es un aporte de Clemente. Filón de Alejandría lo refiere en dos ocasiones, pero nunca le asigna la interpretación brindada por el filósofo cristiano. El judío se focaliza en la aparente tautología del verso, Ἐξήγαγεν δὲ αὐτὸν ἔξω, “lo sacó fuera”. Esta expresión puede resultar chocante, pues εἶσω γὰρ τις ἐξάγεται, ἢ ἔμπαλιν εἰσέρχεται ἔξω; (Ph., *Her.* 81), “¿Sale alguien adentro o, a la inversa, entra afuera?” (Triviño 1976), o bien, τίς γὰρ ἔνδον ἐξάγεται; (Ph., *Leg.*, III 40), “porque ¿quién saca hacia adentro?” (Triviño 1976). No obstante, para Filón encierran un

προηγούμενον λόγον, τὸν δὲ ἀναγκαῖον καὶ δεύτερον καὶ περιστάτικόν (Clem.Al., *Strom.* VI 83.1), “Así pues, [el gnóstico] no permanecerá detrás de quienes progresan respecto a las ciencias cíclicas y la filosofía griega, pero [esto] no será para él algo prioritario, y aunque necesario, es secundario y circunstancial” (Merino 2005).

significado oculto. Detrás de la aparente contradicción hay una gran verdad, la divinidad “saca” al patriarca de sí mismo y le da la posibilidad de ver la realidad desde otra dimensión.³⁸

Es evidente que Clemente no recupera la interpretación particular de Filón sobre este versículo. El filósofo cristiano lee Gn 15.5 de manera diferente y no se ocupa de la lectura filoniana sobre el particular. Sin embargo, el influjo de Filón no pasa desapercibido. Aunque no existe una dependencia en este verso bíblico, si la hay con respecto a la idea de situar a Abraam como un conocedor de la ἐγκύκλιος παιδεία. En *Strom.* I 28-32 Clemente presenta la relación de la filosofía y fe a través de la vida del Patriarca, quien es símbolo de aquellos que alcanzan la virtud mediante el estudio y la enseñanza.³⁹ Es también un tema que previamente se encuentra desarrollado en el tratado filoniano *De congressu quaerendae eruditionis gratia*.⁴⁰ De hecho Van den Hoek 1988, pp. 23-47 ha demostrado la estrecha dependencia de Clemente con respecto a las ideas de Filón en la exposición alegórica de Abraam con Agar como paradigma del vínculo entre el creyente y las ciencias encíclicas. Así, aun cuando no se puede establecer una correspondencia en la manera de utilizar el texto de Gn 15.5 por ambos autores, sí se puede afirmar

³⁸ ὀρθότατα οὖν εἴρηται: “ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω” τῶν κατὰ τὸ σῶμα δεσμοτηρίων, τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φωλεῶν, τῶν κατὰ τὸν ἀπατεῶνα λόγον σοφιστειῶν, ἐπὶ πᾶσιν αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ τοῦ δοκεῖν αὐτεξουσίῳ καὶ αὐτοκράτορι γνώμῃ νοεῖν τε καὶ καταλαμβάνειν (Ph., *Her.* 85), “Con toda razón, pues, está dicho: ‘Lo sacó afuera’, afuera de las prisiones del cuerpo, de las cavidades de los sentidos, de las argucias de la palabra engañadora y, sobre todo, lo sacó de sí mismo y de la creencia de que piensa y aprehende mediante una inteligencia que de nada depende y se gobierna por sí misma” (Triviño 1976).

³⁹ ἐξ ὧν δείκνυται διδακτικὴν εἶναι τὴν σοφίαν. ἦν μετῆλθεν Ἀβραάμ, ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων θέας μετιῶν εἰς τὴν κατὰ θεὸν πίστιν τε καὶ δικαιοσύνην (Clem.AL., *Strom.* I 31.2), “Por ello se demuestra que la sabiduría es didáctica. Abraham la obtuvo, pasando de la contemplación de los fenómenos celestes a la fe y a la justicia según Dios (Merino 1996).

⁴⁰ Ὅτι καὶ ἡ διδακτικὴ ἀρετὴ, ἣν Ἀβραάμ μέτεισι, πλειόνων δεῖται, γνησίων μὲν τῶν κατὰ φρόνησιν, νόθων δὲ τῶν κατὰ τὰ ἐγκύκλια προπαιαεύματα θεωρημάτων (Ph., *Congr.* 35), “Pues, porque la virtud adquirida mediante la enseñanza, virtud que procura alcanzar Abraham, ha menester de más de un orden de conocimientos legítimos, vinculados a la sabiduría, y de los bastardos, que son los preliminares de la cultura general” (Triviño 1976).

que Clemente retoma el tratamiento de Filón sobre el tema y prolonga las ideas del judío bajo una novedosa interpretación del texto bíblico.

B.2. Génesis 15.6

El verso de Gn 15.6 es utilizado en diferentes apartados del alejandrino. A continuación se procede a un análisis de cada uno de ellos.

a) *Strom.* I 30.4

La cita se ubica dentro del contexto de los estudios “cíclicos”. Clemente menciona que la *propaideia* conduce a la filosofía y ésta a su vez a la sabiduría. Para ilustrar esta realidad el alejandrino recurre a la historia de Abraam referente a la relación que tuvo con Agar y Sara. La primera representa la *paideia* terrenal, la cual fue preparación para acceder a la verdadera relación con Sara símbolo de sabiduría.

Dentro de esta historia el patriarca asume la figura de un estudioso del saber encíclico. Nuevamente Clemente insiste en hacer de la figura de Abraam un ejemplo sobre la manera de sacar provecho del saber filosófico para el beneficio espiritual. La cita de Gn 15.6 tiene la función de corroborar que el padre de Israel fue declarado justo aun cuando se encontraba practicando los saberes encíclicos: ἐξ ὧν δείκνυται διδακτικὴν εἶναι τὴν σοφίαν. ἦν μετῆλθεν Ἀβραάμ, ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων θεᾶς μετιῶν εἰς τὴν κατὰ θεὸν πίστιν τε καὶ δικαιοσύνην (*Clem.Al., Strom.* I 30.2), “Por ello se demuestra que la sabiduría es didáctica. Abraham la obtuvo, pasando de la contemplación de los fenómenos celestes a la fe y a la justicia según Dios (Merino 1996).

b) *Strom.* II 124.3

La referencia a Gn 15.6 en este pasaje no es literal, sino más bien es una alusión al hecho de la justificación de algunos antiguos. No se menciona nunca el nombre de Abraam, pero se puede inferir que se está trayendo el ejemplo de su vida, sin embargo, también cabe la posibilidad de pensar en otros personajes.

El contexto de la alusión al Génesis está enmarcado dentro de una polémica en torno al placer. El alejandrino está debatiendo ciertas ideas de algunos “gnósticos” que consideran que el placer se domina a través del placer (*Strom.* II 117-118). A esto antepone una serie de ideas y de personajes que muestran la necesidad y la posibilidad de dominar el placer mediante la ascesis. Menciona que ni siquiera Epicuro sostuvo una idea semejante (*Strom.* II 119.3-4); además Antístenes y Zenón son ejemplos (*Strom.* II 121-122) de personajes de la Antigüedad que supieron sobreponerse al deseo, e incluso en la égida de Zeus se encuentra una descripción que atestigua en contra de esta manera de pensar (*Strom.* II 122.2).

Todos estos personajes exponen a través de su vida el erróneo proceder de aquellos “gnósticos” que proponen combatir el placer con el placer. Los antiguos aun sin ley vivieron conforme a la ley y son ejemplos para ser imitados. De ahí que:

Οὐδὲ γὰρ οἱ παλαιοὶ δίκαιοι κατὰ νόμον βίωσαντες ἀπὸ δρυὸς ἦσαν παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης. Τῷ γοῦν βουλευθῆναι γνησίως φιλοσοφεῖν ὅλους αὐτοὺς φέροντες ἀνέθεσαν τῷ θεῷ καὶ εἰς πίστιν ἐλογίσθησαν (Clem.Al., *Strom.* II 124.3).

“En realidad los antiguos justos que vivieron conforme a la ley no procedieron ciertamente de la encina ni de la piedra de la antigua leyenda, y generalmente, porque desearon amar con sinceridad la sabiduría, se consagraron totalmente a Dios y fueron adscritos a la fe” (Merino 1998).

El texto de Gn 15.6 aun cuando tiene en mente a Abraam como paradigma de la justificación que conduce a la sabiduría no se refiere directamente a él. En realidad la aplicación del verso está dirigida hacia todo los antiguos justos, los cuales no son otros más que los que Clemente ya ha mencionado. En este sentido no solo Abraam es ejemplo de justicia, sino que también en el mundo griego existen

figuras que al igual que el patriarca, supieron conducirse en el verdadero camino de la sabiduría. La interpretación del alejandrino abre la puerta para pensar en la existencia de creyentes no solo dentro de la tradición de Israel, sino también fuera de ella.

c) *Strom.* V 4.1

Dentro de este pasaje la referencia a Gn 15.6 se vuelve a insertar dentro de las controversias gnósticas. El tema de debate se centra en la salvación o elección por naturaleza tal como sostenían Valentín y Basílides, respectivamente (*Strom.* V 3.3). Dicha postura, de acuerdo con Clemente, hace infructuosos los mandamientos tanto del AT como el NT; además es inconsistente con la venida del Salvador, pues la irrupción de tal evento contradice la elección por naturaleza (*Strom.* V 3.4).

Para demostrar lo absurdo de tales planteamientos el alejandrino recurre al ejemplo de la justificación de Abraam. A través de la estructura de una secuencia lógica demuestra la contradicción de las premisas de los “herejes”. Clemente parte de un postulado construido de manera disyuntiva, es decir, Abraam ¿era elegido o no? Cualquiera de las dos posibilidades conduce a una contradicción. Por un lado, si se niega que sea elegido, entonces no se explica cómo creyó tan rápido. Por el otro, si se acepta que lo sea, pues de acuerdo con Gn 15.6 Abraam fue declarado justo, entonces habría una salvación antes de la venida del Salvador, lo cual haría inútil la manifestación corporal del logos. Ambas conclusiones son difíciles de sostener, y por consiguiente, las ideas de los gnósticos son falsas.

El uso del texto bíblico dentro de la estructura argumentativa tiene una función específica. La intención de insertarlo se debe a su deseo de interpretar el verso como una especie de premisa que demuestra la falsedad del razonamiento gnóstico. Clemente retoma el texto de Gn 15.6 no a partir de las preocupaciones exegéticas

implícitas en él, sino por el valor probatorio que el versículo provee para la elaboración de su contraargumento.

d) *Strom.* V 8.5

El uso que Clemente hace del texto de Gn 15.6 se circunscribe nuevamente a un escenario de polémica. El contexto remoto remite a la discusión de que no existe la gnosis sin la fe y viceversa (*Strom.* V 1.3). Lo mismo sucede con referencia a la unidad del conocimiento acerca del Padre y del Hijo, pues no se puede dar el uno sin el otro. Por un lado, desde una perspectiva general, el caso de Abraam sirve nuevamente para ejemplificar de manera directa esta realidad de la gnosis y la fe. Por el otro, desde el contexto inmediato, el patriarca también ilustra adecuadamente la actitud pacífica del verdadero gnóstico y el uso pertinente de la instrucción encíclica.

Aquí la cita utilizada del Génesis rescata la acción del creer. A diferencia de las demás ocasiones en las que emplea este texto, solo aquí el alejandrino acude al verbo πιστεύω. Sin duda la intención es unir la fe a la gnosis, y por esta razón Clemente presenta al patriarca como un creyente, es decir, alguien que ejerce la fe. Junto a esta fe, también está implícito el dominio del saber encíclico pues nuevamente se alude a la figura de Abraam como astrónomo:

τῷ δὲ Ἀβραὰμ πιστεύσαντι δικαιοσύνη ἐλογίσθη. οὗτος τὴν μετάρσιον τῶν κατὰ τὸν ἀέρα συμβαινόντων καὶ τὴν μετέωρον τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν κινουμένων φιλοσοφίαν μετιῶν Ἀβραὰμ ἐκαλεῖτο, ὁ μεθερμηνεύεται πατὴρ μετέωρος· ὕστερον δὲ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν, εἴτε τὸν υἱὸν ἐν τῷ πνεύματι ἰδὼν, ὡς ἐξηγοῦνται τινες, εἴτε ἄγγελον ἔνδοξον εἴτε καὶ ἄλλως ἐπιγνοὺς θεὸν κρείττονα τῆς ποιήσεως καὶ πάσης τῆς ἐν αὐτῇ τάξεως, (...), ἀντὶ φυσιολόγου σοφὸς καὶ φιλόθεος γενόμενος (*Clem.Al., Strom.* V 8.5-6).

“Pero a Abrahán, le fue reputada justicia, porque había creído. Era llamado Abram, que significa padre sublime, al dedicarse a la elevada filosofía concerniente a los fenómenos celestes y a los movimientos del cielo. Pero luego, mirando al cielo, puede que viera al Hijo en el espíritu, como algunos explican, o a un ángel misterioso, o que de alguna manera él reconociera que Dios está

por encima de la creación y de todo el orden que hay en ella, (...) pasando de conocedor de la naturaleza a ser sabio y amigo de Dios” (Merino 2003).

El texto coloca al patriarca como un filósofo quien a través del estudio es capaz de acceder a la sabiduría. Esta pues es una idea que se repite nuevamente y que tiene su fundamento en Filón de Alejandría.

e) *Strom.* VI 103.1

Una vez más la figura de Abraam vuelve a ser usada como ejemplo en el presente pasaje. En esta ocasión Clemente parece no citarlo literalmente, aunque hay ciertos indicios que pudieran hacer pensar que el alejandrino adecúa el texto a sus necesidades argumentativas. A diferencia de otras veces, la alusión bíblica no se encuentra insertada dentro de un ambiente de confrontación con los gnósticos herejes. El alejandrino se sirve simplemente de texto del Génesis para ilustrar la veracidad de sus afirmaciones inmediatas.

La utilidad del texto radica en que le permite fundamentar la siguiente afirmación: ἡ μὲν οὖν τις ἐστὶ δίκαιος, πάντως οὗτος καὶ πιστός, ἡ δὲ πιστός, οὐδέπω καὶ δίκαιος (Clem.Al., *Strom.* VI 102.5), “Cuando uno es justo, también es fiel; pero si es fiel no por ello es también justo” (Merino 2005). Es precisamente esta última parte de la oración la que Clemente pretende ilustrar cuando utiliza la cita bíblica: αὐτίκα τῷ Ἀβραὰμ πιστῷ γενομένῳ ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην, (Clem.Al., *Strom.* VI 103.1), “Por ejemplo, Abrahán, porque se hizo fiel, le fue reputado como justicia” (Merino 2005). Así Abraam constituye el testimonio fehaciente de alguien que es fiel, pero no necesariamente justo.

Queda clara la función que desempeña el uso del texto dentro de la perspectiva argumentativa atribuida. No obstante, la referencia bíblica no dice exactamente lo que se pretende afirmar a través de ella. El verso del Génesis no utiliza el término πιστός para definir la figura del patriarca, sino más bien emplea el verbo πιστεύω

para describir su comportamiento. En otras palabras, la “fe” no es vista como un atributo o cualidad de Abraam; en lugar de ello, refiere a una acción del mismo. Con esto queda de manifiesto la manera como Clemente puede llegar a adaptar el texto bíblico para hacerlo coincidir con sus propias ideas. Ello no implica una manipulación, pero sí demuestra que el uso que los antiguos hacían del texto era mucho más flexible que la interpretación que se hace hoy en día.

Para concluir este apartado solo resta señalar que sorprende el hecho de que Clemente no aluda al texto del Génesis dentro del marco de la interpretación paulina. La entrada de Ro 4.3 .en el índice de Stählin (1936), donde Pablo de Tarso utiliza la referencia del Génesis, contempla prácticamente las mismas citas que se encuentran registradas en Gn 15.6. El índice solo agrega dos referencias más a Gn 15.6 procedentes estrictamente del ámbito paulino de Romanos (*Strom.* II 28.4; *Strom.* VI 47.2-3). Una de ellas es una alusión y la otra no expresa necesariamente un contexto paulino de la justificación. Por consiguiente, a la luz del índice de Stählin (1936), no es una tarea fácil sencilla determinar cuál es realmente el lugar de procedencia de una cita sobre la imputación de justicia a Abraam. No obstante, en el caso de Clemente, el uso de la historia sobre el patriarca difícilmente se puede enmarcar dentro de un lenguaje paulino, de ahí que sea más factible que Clemente cite este verso desde el Génesis y no desde la epístola a los Romanos.

2.1.3. Reinterpretación

Los versos de Gn 15.5-6, utilizados por Clemente en diversas partes de su obra, pertenecen a una unidad narrativa más extensa cuyo tema central remite al pacto celebrado de Dios con Abram. Es un texto que en opinión de la gran mayoría se encuentra duplicado en Gn 17. El primer relato se le atribuye al autor yavista o elohista, mientras que el segundo corresponde al sacerdotal. Aunque pudieran narrar de fondo la misma historia, el énfasis es diferente. El escrito más antiguo se

centra en la promesa de la tierra (Gn 15.7-8, 18), en tanto que el más reciente lo hace en la promesa de tener descendientes (Gn 17.2, 4).

Al margen de los aspectos de la crítica literaria, el capítulo 15 del Génesis posee una función argumentativa propia dentro del marco narrativo en el cual se inserta. De acuerdo con Brayford 2007, el texto aparece después de presentar la figura de Abraam como un líder militar (Gn 14) que va y rescata a su sobrino Lot. Ahora el relato de Gn 15 al parecer tiene la intención también de presentar al patriarca con un perfil de profeta.⁴¹ Sin embargo, es la caracterización de guerrero la que predomina, pues Dios se le presenta como su “escudo” y refiere que su “pago o recompensa” será excesivamente grande justo después de la batalla. Por el contexto, se debiera entender esta recompensa como una especie de botín de guerra que alude a la posesión de la toda aquella tierra a sus descendientes.

Este pasaje sin duda tiene elementos que aluden a los tratados de la Antigüedad entre un soberano y un vasallo. Detrás de la narración está la antigua manera de celebrar los pactos de vasallaje donde el soberano se compromete a brindarle protección y tierra a su súbdito a cambio de lealtad. Esta imagen cuadra con las descripciones que se cuentan de otros tratados similares en el segundo milenio antes de nuestra era (Brayford 2007, p. 299).⁴² La cercanía del relato bíblico con la cultura antigua se ve reflejada en el hecho de que la divinidad se le presenta a Abraam como “escudo”, es decir, protector, y además el patriarca (v. 2,8) en dos ocasiones se dirige a Dios como Soberano (δέσποτα).

⁴¹ El texto comienza con una frase que recuerda a los profetas del AT: ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Ἀβραμ, “vino palabra del Señor a Abram” (Gn 15.1). Además en el verso 12 se vuelve aludir a este perfil profético cuando se utiliza el término ἔκστασις “éxtasis” para referir a la visión que tuvo Abraam al caer la noche.

⁴² En las tablillas ugaríticas de Alalakh se pueden apreciar paralelos de este tipo de tratados, en particular el texto 456. Von Rad 1986, pp. 177-181, nos brinda detalles de la realización de estos tratados entre dos socios desiguales, que es el modelo al cual se ajusta la alianza establecida por Dios con Abraam.

El tratado celebrado entre Dios y Abraam queda sellado con un ritual. El texto sigue las antiguas costumbres en la manera de celebrar los tratados y los compromisos adquiridos por ambas partes. En los vv. 10, 17-18 se narra vívidamente el ritual del pacto que alude al sentido primordial de la palabra hebrea ברית (berit, 'cortar')⁴³ en donde expresamente el texto dice: ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ διέθετο κύριος τῷ Ἀβραμ διαθήκην, “en aquel día pactó el Señor un pacto con Abram” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008). La prueba irrefutable de tal pacto se localiza en los animales cortados por la mitad, por medio de los cuales pasa la presencia de Dios, es una autoimprecación gráfica que determina el destino de todo aquel que interfiera en contra de la realización de la voluntad del soberano (Brayford 2007, p. 299).

De toda esta historia Clemente de Alejandría recoge únicamente los versos 5 y 6 y prescinde del resto del relato. Entre alusiones y citas textuales Clemente cita siete veces esta sección del Génesis, en tres ocasiones lo hace de manera literal y las demás son alusiones: Gn 15.5, *Strom.* V 8.5 (Al) y *Strom.* VI 84.1 (Al); Gn 15.6. *Strom.* I 130.4 (Al); II 124.3; V 4.1, 8.5 (Al); VI 103.1. En ninguna de estas veces que utiliza el texto del Génesis Clemente remite al sentido que el contexto literario le confiere al pasaje sobre la vida de Abraam.

2.1.4. Otras interpretaciones

El verso de Gn 15.5 también es utilizado entre los Padres de la Iglesia contemporáneos a Clemente (Allenbach et al. 1975). Aparece principalmente en los

⁴³ El texto hebreo utiliza la terminología técnica para hacer un pacto: כרת יהוה את־אברם ברית “Yahvé hizo pacto con Abram”. En el verso bíblico aparece la expresión “karat b'erit” (cortar un pacto) e implícitamente refiere al rito de cortar un animal al celebrar un tratado.

escritos de Ireneo⁴⁴ y una ocasión en Tertuliano,⁴⁵ más ninguno de los dos recurre a la figura de Abraam para aludir a la relación del creyente con los estudios encíclicos.

Algo similar ocurre en los Padres de la Iglesia posteriores a Clemente. No hay una correspondencia clara con las ideas del alejandrino. De acuerdo con la *BP* pocas veces se recupera el texto de Gn 15.5 en los escritos patrísticos. El único autor que con cierta frecuencia recurre al verso del Génesis es Orígenes, pero nunca asume la perspectiva desarrollada por Clemente, sino que incluso parece ir en la senda opuesta al desacreditar la adoración de los astros (Orig., *Cels.*, 5.10).⁴⁶ Solo hay una cita del Pseudo Clemente que tiene un eco en la perspectiva del alejandrino. En *Clem. Recogn.*, I 32.3, al aludir a Gn 15.5, se menciona que Abraam es un astrólogo,⁴⁷ pero Clemente no lo enmarca dentro del ambiente de los estudios “cíclicos”.

⁴⁴ Los lugares donde se utiliza son los siguientes: Iren. *Lugd.*, *Epid.* 24, 35; *Haer.* III 9.1; IV 5.3, 7.1, 7.3. Nunca se refiere al carácter de “enciclopédico” de Abraam, más bien las citas se orientan a la promesa de la innumerable descendencia.

⁴⁵ Tert., *Adv. Marc.*, IV 34.14. Tertuliano refiere a la promesa de la descendencia. Lo hace dentro de la polémica con Marción respecto a la parábola lucana del rico y Lázaro, en torno a la discusión sobre el significado del “seno de Abraam”.

⁴⁶ Orígenes emplea el verso de Gn 15.5 para aludir al hecho de que Abraam levanta sus ojos al cielo, pero no le confiere el mismo sentido que Clemente le otorga: *περὶ οὗ τῷ Ἀβραὰμ προεῖρητο ἀπὸ τῆς πρὸς αὐτὸν τοῦ κυρίου φωνῆς· Ἀνάβλεψον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀρίθμησον τοὺς ἀστέρας, εἰ δυνήσῃ ἔξαριθμησαὶ αὐτούς. Καὶ εἶπεν αὐτῷ· Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου, οὐκ ἔμελλε τὴν ἐλπίδα ἔχων οὕτω γενέσθαι ὡς οἱ ἐν οὐρανῷ ἀστέρες προσκυνεῖν ἐκείνους, οἷς ἐκ τοῦ συνιέναι καὶ τηρεῖν τὸν νόμον τοῦ θεοῦ ἐξομοιοῦσθαι ἔμελλον* (Orig., *Cels.*, V 10), “y acerca de él fue predicho a Abrahám por voz que le venía del Señor: Levanta los ojos al cielo y cuenta las estrellas del cielo si las puedes enumerar una a una; y le dijo: Así será tu descendencia (Gn 15.5). Ahora, pues, una nación que estaba destinada a ser como las estrellas del cielo, no iba a adorar aquello mismo a lo que se le igualaría por su inteligencia y observancia de la ley” (Ruiz Bueno 1967).

⁴⁷ El texto, aludiendo a Gn 15.5 y a Abraam, dice lo siguiente: *ab initio tamen ceteris omnibus erratibus, ipse cum arte esset astrologus, ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit conditorem eiusque providential intellexit cuncta moderari* (*Clem. Recogn.*, I 32.3).” Desde el principio este mismo hombre, siendo un astrologo, a partir del calculo y orden de las estrellas, fue capaz de reconocer al Creador, mientras que todos los demás estaban en el error y comprendió que todas las cosas están reguralas por su providencia”.

Distinta es la situación del verso de Gn 15.6. La tradición patrística recurre mucho a él, pero generalmente siempre está enmarcado dentro del contexto de la epístola a los Romanos. En otras palabras, el texto es recuperado a partir de la interpretación de Pablo de Tarso, y en ocasiones, en lugar de citar el texto desde el Génesis, se le recupera desde la carta a los Romanos.

2.2. RATIFICACIÓN DEL PACTO (GÉNESIS 17.1-14)

LXX: ¹Ἐγένετο δὲ Ἀβραμ ἑτῶν ἑνενήκοντα ἑννέα, καὶ ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραμ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς σου· εὐαρέσκει ἐναντίον ἐμοῦ καὶ γίνου ἄμεμπτος, ²καὶ θήσομαι τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σου καὶ πληθυνῶ σε σφόδρα. ³καὶ ἔπεσεν Ἀβραμ ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων ⁴Καὶ ἐγὼ ἰδοὺ ἡ διαθήκη μου μετὰ σου, καὶ ἔση πατὴρ πλήθους ἐθνῶν. ⁵καὶ οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Ἀβραμ, ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου Ἀβρααμ, ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικα σε. ⁶καὶ ἀύξανῶ σε σφόδρα σφόδρα καὶ θήσω σε εἰς ἔθνη, καὶ βασιλεῖς ἐκ σου ἐξελεύσονται. ⁷καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου μετὰ σέ εἰς γενεὰς αὐτῶν εἰς διαθήκην αἰώνιον εἶναί σου θεὸς καὶ τοῦ σπέρματός σου μετὰ σέ. ⁸καὶ δώσω σοι καὶ τῷ σπέρματί σου μετὰ σέ τὴν γῆν, ἣν παροικεῖς, πᾶσαν τὴν γῆν Χανααν, εἰς κατάσχεσιν αἰώνιον καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός. ⁹καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Ἀβρααμ Σὺ δὲ τὴν διαθήκην μου διατηρήσεις, σὺ καὶ τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν. ¹⁰καὶ αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διατηρήσεις, ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ὑμῶν καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου μετὰ σέ εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν· περιτμηθήσεται ὑμῶν πᾶν ἀρσενικόν, ¹¹καὶ περιτμηθήσεσθε τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας ὑμῶν, καὶ ἔσται ἐν σημείῳ διαθήκης ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ὑμῶν. ¹²καὶ παιδίον ὀκτῶ ἡμερῶν περιτμηθήσεται ὑμῖν πᾶν ἀρσενικόν εἰς τὰς γενεὰς ὑμῶν, ὁ οἰκογενῆς τῆς οἰκίας σου καὶ ὁ ἀργυρώνητος ἀπὸ παντός υἱοῦ ἀλλοτρίου, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σπέρματός σου. ¹³περιτομῇ περιτμηθήσεται ὁ οἰκογενῆς τῆς οἰκίας σου καὶ ὁ ἀργυρώνητος, καὶ ἔσται ἡ διαθήκη μου ἐπὶ τῆς σαρκὸς ὑμῶν εἰς διαθήκην αἰώνιον. ¹⁴καὶ ἀπερίτμητος ἄρσην, ὃς οὐ περιτμηθήσεται τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ τῇ

ἡμέρα τῆ ὀγδόη, ἐξολεθρευθήσεται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐκ τοῦ γένους αὐτῆς, ὅτι τὴν διαθήκην μου διεσκέδασεν.

Clemente: *Paed.* I 56.2, 56.2-3; *Ecl.* 51.2; *Strom.* I 182.2, III 8.6, V 4.1

En varias ocasiones cita o alude Clemente a este pasaje. En total, de acuerdo con el índice de Stählin (1936); son seis veces las que el alejandrino recurre a esta porción de la Escritura. Sin embargo, dos de ellas (*Ecl.* 51.2; *Strom.* III 8.6) son referencias muy generales y ambiguas que no abarcan un verso específico y no remiten a un contenido concreto del texto bíblico. En tanto que la referencia de *Strom.* V 4.1 ya ha sido abordada implícitamente cuando se comentó la cita de Gn 15.6 que se encuentra en ese mismo lugar.

Después de esta delimitación inicial quedan solamente tres citas por analizar: *Paed.* I 56.2, 56.2-3 y *Strom.* I 182.2. A continuación se presenta el análisis de cada una de ellos.

2.2.1. Génesis 17.1

A.1. Comparación

LXX: ὥφθη κύριος τῷ Ἀβραὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου· εὐαρέσκει ἐναντίον ἐμοῦ

Clemente: *Paed.* I 56.2 ὥφθη τῷ Ἀβραὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου· εὐαρέσκει ἐνώπιόν μου

La transmisión de este versículo septuagintal ha sido muy accidentada. De acuerdo con la edición de Wevers (1974), el aparato crítico registra cuando menos 15 variantes únicamente en este verso.⁴⁸ El texto de Clemente contiene dos variantes principales con referencia al texto de los LXX. La cita del alejandrino

⁴⁸ En el caso de la edición de Brooke-McLean (2006) se registran 22 variantes.

omite el término κύριος y cambia el adverbio ἐναντίον por ἐνώπιόν. Una última variante, mucho menos trascendente que las dos anteriores, está relacionada con la forma gramatical en la que es utilizado el pronombre posesivo ἐμου/μου. Fuera de estas tres variantes la referencia de Clemente coincide con el texto mayoritario de los LXX.

La primera variante aparentemente es propia de Clemente. Según el aparato crítico de la edición de Wevers (1974) no hay ningún otro testimonio que registre la omisión del término κύριος, ‘Señor’, y simplemente diga ὤφθη τῷ Ἀβραάμ, ‘apareció a Abraam’. Filón de Alejandría utiliza varias veces este mismo verso y en ninguna de ellas coincide con Clemente.⁴⁹ Probablemente esta divergencia se explica por el hecho de que la variante corresponda a un error de Clemente en el momento de citar el texto, que tal vez pudo haber sido de memoria. Sin embargo, como se demostrará en breve, el origen de la variante parece más bien residir en el intento de adecuar el texto bíblico a su pensamiento teológico.

Respecto de la segunda variante, no hay mucho que decir. El cambio de ἐναντίον por ἐνώπιόν no es una variante particular de Clemente, sino que se encuentra también atestiguada en Eusebio, Crisóstomo y en algunos manuscritos minúsculos. Llama la atención el caso de Filón de Alejandría, quien cita por lo menos en tres ocasiones esta parte del verso; en dos de ellas sigue la lectura de ἐνώπιόν (Ph., *Mut.* 39, 47), en tanto que en *De gigantibus* 63 transmite la variante de ἐναντίον. Esta situación pone en evidencia la fluidez textual del término en un mismo autor, de ahí que la variación del adverbio en Clemente no resulte extraña o presuponga una interpretación teológica particular del autor.

⁴⁹ Filón de Alejandría en *De mutatione nominum* (1, 15, 17, 23) menciona 4 veces esta parte del verso en todas ellas siempre aparece la palabra κύριος, ‘Señor’. De igual manera en *Quaestiones et solutiones in Genesim* (III 39) hace uso de este mismo verso, pero aquí no solo aparece el término κύριος, sino que tiene añadida la palabra θεός.

B.2. Exégesis

Sin duda la relevancia de la cita del Génesis radica en la manera en que Clemente interpreta el texto bíblico. El eje principal de su hermenéutica es la figura del pedagogo. A partir de esta imagen utiliza el Pentateuco, aun cuando en el contexto original no exista indicio alguno que respalde el sentido que le otorga a la referencia bíblica.

La clave para enlazar a Gn 17.1 con la noción del pedagogo estriba en el uso del pronombre demostrativo Οὗτος, ‘éste’, para introducir la cita bíblica. El antecedente al cual remite el pronombre no es otro que el pedagogo. El texto del alejandrino así lo establece claramente: Οὐχὶ ὁ παιδαγωγός; Οὗτος ὤφθη τῷ Ἀβραάμ καὶ εἶπεν αὐτῷ (Paed. I 56.2). El sujeto del verbo ὤφθη (“aparecer”, en este caso “apareció”), de acuerdo con el texto de Clemente, es Οὗτος, el cual a su vez implica al pedagogo. De tal manera, que el texto podría ser leído: “(Él o El pedagogo) se apareció a Abram”, tal y como lo sugieren las diferentes traducciones del verso.⁵⁰

Esta lectura sería prácticamente imposible hacerla si Clemente hubiese mantenido el texto en su aparente versión original. La referencia bíblica más probable de los LXX dice: ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ καὶ εἶπεν αὐτῷ, “el Señor se apareció a Abram y le dijo” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008). En la lectura original el sujeto está plenamente definido, es el κύριος, ‘Señor’, quien se aparece a Abraam. La conservación del texto intacto hubiera asociado el verbo ὀράω (ὤφθη) con la imagen de Señor⁵¹ y no con el pedagogo como pretende

⁵⁰ Las diferentes traducciones captan bien esta conexión: “¿No es el pedagogo? Es el mismo que se apareció a Abrahán y le dijo” (Merino y Redondo 2009, p. 191); “¿No es el pedagogo? Él se apareció a Abraham y le dijo” (Sariol Díaz 1998, p. 92); “Is it not the Instructor? This was He who appeared to Abraham, and said to him” (Roberts-Donaldson p. 223); “sinon le Pédagogue? Celui-ci apparut a Abraham et lui dit:” (Marrou-Harl 1960, p. 211).

⁵¹ Esta es exactamente la interpretación y análisis que realiza Filón de Alejandría en *Mut.* 17. Relaciona la aparición de Dios con la persona del Señor: διὸ λέγεται “ὤφθη” οὐ τὸ ὄν, ἀλλὰ

Clemente. En caso de haber mantenido el texto como aparece en los LXX, el pronombre hubiera sido interpretado en aposición con el término κύριος y se habría podido leer: “Éste, el Señor se apareció a Abram”, lo que implicaría perder la secuencia argumentativa, por consiguiente, la supresión del κύριος es una medida adecuada para darle continuidad a sus ideas.

Mediante esta adecuación del texto Clemente busca relacionar la aparición a Abraam con las otras dos intervenciones pedagógicas previas de Dios en el desierto (*Paed.* I 56.1) y en el éxodo (*Paed.* I 56.2). Así como Dios, el logos, fue el pedagogo “conductor” del pueblo, también lo fue de Abraam. La conexión con la saga del primer patriarca, no solo la establece al momento de introducir la cita con el pronombre Οὗτος, sino también a través de la expresión ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου, ‘yo soy tu Dios’. Todo parece indicar que la selección del verso de Gn 17.1 está en función precisamente de esta declaración, la cual es similar a la de Ex 20.2 ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου, ‘yo el Señor tu Dios’. El Dios del Éxodo, que conduce a su pueblo, porque es pedagogo, es el mismo que se aparece a Abraam para conducirlo. La lógica que emplea, para sostener esta relación, es elemental: Dios es el pedagogo y se presenta al pueblo como ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου, y Dios se muestra al patriarca como ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου. Por lo tanto, el Dios que se le aparece a Abraam es el pedagogo.

El sentido de la interpretación que realiza Clemente no tiene un antecedente evidente. Sin embargo, la asociación de versos de la cual se vale para hacer la cadena argumentativa de textos bíblicos tiene en Filón de Alejandría un predecesor. El judío alejandrino usa de manera reiterada la frase ἐγώ εἰμι ὁ θεός

κύριος· οἷον ἐφάνη ὁ βασιλεύς, ἐξ ἀρχῆς μὲν ὢν, οὐπω δὲ τῇ ψυχῇ γνωριζόμενος, ἢ καὶ ὀψιμαθῆς μὲν, οὐ μὴν εἰσάπαν ἀμαθῆς διετέλεσεν, ἀλλ’ ἐφαντασιώθη τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀρχὴν καὶ ἡγεμονίαν (*Ph., Mut.* 17), “He ahí el sentido de ‘se mostró’, no el Que Es, sino el ‘Señor’. Es como si dijéramos: ‘El rey se ha mostrado; el rey, que, siendo tal desde el principio, aún no era reconocido por el alma; la que, aunque lenta en instruirse, no ha permanecido por siempre en su ignorancia, sino ha recibido la visión de la Soberanía que rige todo cuanto existe’” (Triviño 1976).

σου (*Mut.* 1, 18, 23, 27, 29, 31; *Gig.* 63; *Decal.* 38), y en dos ocasiones conecta el episodio de Abram con la legislación de los diez mandamientos. Una se encuentra en *Decal.* 38; la relación no es plena, pues Filón no une Ex 20.2 con Gn 17.1, aunque inserta el pasaje de Abraam en la interpretación de la promulgación del decálogo. En la otra, en *Mut.* 23, sí existe un relación explícita,⁵² pero no tiene el mismo sentido que Clemente le brinda.

C.3. Reinterpretación

Algunos aspectos generales del capítulo 17 fueron ya expuestos cuando se comentó el capítulo 15. Así que poco hay que agregar, en este momento, respecto al contexto de este verso. Para ver la función que desempeña esta referencia dentro de la estructura global del pasaje se puede revisar lo dicho en el comentario a Gn 17.1-2,7a.

D.4. Otras interpretaciones

En la tradición patristica posterior a Clemente tampoco se interpreta el texto bíblico del Génesis en la misma dirección. En la obra de Orígenes se encuentra por

⁵² οὐκοῦν κύριος ἀφρόνων ἐπιδέδεικται τὸν ἄρχοντος ἐπανατεινόμενος οἰκεῖον φόβον, θεὸς δὲ βελτιουμένων γράφεται, καθὼς καὶ νῦν “ἐγὼ εἰμι θεὸς σός”, “ἐγὼ <ὁ> θεός σου, αὐξάνου καὶ πληθύνου”, τελείων δὲ ἀμφότερον, κύριος ὁμοῦ καὶ θεός, ὡς ἐν δέκα λόγοις: “ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου” καὶ ἐτέρωθι: “κύριος ὁ θεός τῶν πατέρων ὑμῶν” (*Ph., Mut.* 23), “Así, pues, Él nos es presentado como el Señor de los insensatos, como que extiende sobre ellos el terror propio del poder soberano; pero de los que se perfeccionan es registrado como Dios; por ejemplo en este pasaje: ‘Yo soy tu Dios’ o ‘Yo soy tu Dios; crece y multiplícate’; y de los perfectos, como ambas cosas: Señor y a la vez Dios, según se lee en el Decálogo: ‘Yo soy el Señor tu Dios’; y en otro pasaje: ‘El Señor Dios de vuestros padres’” (Triviño 1976). Aunque los dos versos (Gn 17.1, Ex 20.2) están en una secuencia argumentativa juntos con otros más, no los relaciona; al contrario, los utiliza para ejemplificar dos manera de relacionarse de la divinidad con los seres humanos, es decir, con unos se relaciona como Señor, con los otros se relaciona como Dios, pero con los perfectos se relacionó como Señor Dios; cf. *Ph., Somn.* I 160.

lo menos citado dos veces este mismo verso,⁵³ sin las variantes y el sentido conferido por Clemente. También Epifanio de Salamis alude al verso varias veces⁵⁴, mientras que Eusebio de Cesarea,⁵⁵ al igual que Orígenes, utiliza el texto bíblico, de manera muy similar a Filón de Alejandría, para hacer una distinción entre Dios y Señor. Así pues, en la tradición inmediata posterior a Clemente, no se encuentra un uso parecido del texto bíblico de Gn 17.1, incluso en todas las referencias patristicas consultadas siempre aparece como parte del verso el término κύριος, lo cual es un indicador de que nadie interpretó la referencia en el mismo sentido que el alejandrino.

2.2.2. Génesis 17.1-2, 7a.

A.1. Comparación

LXX: καὶ γίνου ἄμεμπτος· (2) καὶ θήσομαι τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον (7a) καὶ τοῦ σπέρματός σου

⁵³ Orígenes cita dos veces el mismo versículo. En sus *Homilias sobre Jeremías* (*Ier.Hom.* 9.3) utiliza el texto de una manera cercana a como lo había hecho antes Filón de Alejandría para identificar un tipo de revelación personal similar a Ph., *Mut.* 23. La cita tiene una variante pues omite el verbo εἶμι, así como el artículo definido “ὁ” y solo se lee “ἐγὼ θεός σου”. La segunda cita procede de la obra conservada en latín, *Gen. Hom.* 3.3, y tampoco coincide con el sentido otorgado por Clemente. El texto también muestra una variante pues dice “*apparuit ei Deus, et dixit: Ego sum Deus*” (*Orig., Gen.Hom.* 3.3), aparece *Deus* en lugar de *Dominus*.

⁵⁴ Epifanio cita el texto de la siguiente manera: ὠφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ (*Epiph.Const. Anac.* 53.2). En otra parte de su obra *Panarion* (*Haer.* IV 1.3, VIII 4.1) alude al pasaje pero no lo cita textualmente, solamente hace referencia a los 99 años de Abraam.

⁵⁵ Eusebio en *Demonstratio euangelica* cita el texto para hacer una distinción entre Dios y Señor de una manera cercana a como lo hizo Filón de Alejandría: ὠφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ καὶ εἶπεν αὐτῷ ἐγὼ εἶμι ὁ θεός σου· (*Eus., DE.* V 9.1). También Eusebio cita el mismo pasaje en otro lugar con algunas variantes “Ἀβραάμ ἐγένετο ἐτῶν ἐνενηήκοντα, καὶ ὠφθη αὐτῷ κύριος” (*Eus., Is.* 1.41). Mientras que en *Eclogae propheticae* lo cita de acuerdo con la tradición conservada en Clemente de Alejandría, “ὠφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ καὶ εἶπεν αὐτῷ ἐγὼ εἶμι ὁ θεός σου εὐαρέσκει ἐνώπιόν ἐμοῦ” (1.3), el énfasis de la cita está en la enumeración de las diferentes apariciones divinas que tuvo Abraam a lo largo de su vida. En todas estas ocasiones que Eusebio utiliza el texto, en ninguna de ellas se aproxima al sentido conferido por Clemente de Alejandría.

Clemente: *Paed.* I 56.3 (1) καὶ γίνου φήσας ἄμεμπτος· (2) καὶ θήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ (7a) καὶ τοῦ σπέρματός σου.

La delimitación precisa de la cita representa un gran reto. La gran mayoría de ediciones y traducciones suele determinar que aquí Clemente está citando los versículos de Gn 17.2, 7. Lo cierto es que la referencia bíblica cita también la última parte del primer verso. La verdadera dificultad radica en especificar si el alejandrino está citando realmente el verso dos o más bien el siete.

El problema antes señalado radica en el uso del verbo τίθημι (θήσω/θήσομαι) que aparece en el verso dos, en contraposición con ἵστημι (στήσω) que es utilizado en el verso siete. Propiamente hablando hay que decir que en la cita de Clemente se emplea el verbo τίθημι con la inflexión θήσω, lo cual aparentemente remite a Gn 17.2 de la versión de los LXX tal y como está establecido en la edición de Wevers (1974). Sin embargo, en esta edición, su aparato crítico registra en el verso siete la existencia de un grupo de manuscritos minúsculos que en lugar de leer ἵστημι (στήσω), contienen la variante de τίθημι (θήσω) con la misma inflexión gramatical hallada en Clemente.⁵⁶

Ante este escenario podría parecer que las ediciones y traducciones del texto de Clemente han optado por situar la referencia bíblica empleada en *Paed.* I 56.3, como una cita extraída de Gn 17.2 y no de 17.7, por la correspondencia del verbo τίθημι con el versículo dos. Pero también cabe la posibilidad, por la evidencia del aparato crítico de Wevers (1974) que Clemente haya citado más bien a Gn 17.7 conforme a la tradición manuscrita conservada en los textos bizantinos minúsculos. De ser viable esta alternativa entonces se podría explicar el abrupto salto que se registra en la cita del alejandrino.

⁵⁶ Wevers 1990, p. 228 reconoce la existencia de tal variante y además comenta que en esencia no hay diferencia entre el uso de θήσω/θήσομαι, pues la primera es la forma activa, mientras que la otra es media, lo cual básicamente no altera el significado.

La lectura principal de los LXX en Gn 17.2 transmite el siguiente texto:

LXX: καὶ θήσομαι τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ πληθυνῶ σε σφόδρα

Clemente: καὶ θήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ τοῦ σπέρματός σου

Como se puede observar en esta exposición paralela de los dos textos existe correspondencia en una buena parte de la referencia. Pero hacia el final de la cita el texto de Clemente no sigue con la frase *πληθυνῶ σε σφόδρα*, sino que en su lugar concluye la cita con la cláusula *τοῦ σπέρματός σου*, la cual remite a Gn 17.7. La situación es diferente si se considera que la referencia no es a Gn 17.2, sino al verso siete. Así entonces estaría citando Gn 17.1,7 de acuerdo con la tradición textual bizantina. En este caso la fluidez de la cita es más directa, aunque con una ligera variante, como se muestra a continuación, el texto de los LXX con la variante *θήσω* incorporada:

LXX: καὶ θήσω⁵⁷ τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός.

Clemente: καὶ θήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ τοῦ σπέρματός σου⁵⁸

El uso previo a Clemente de estos versículos, dentro del judeohelenismo, no arroja ninguna pista para determinar la exactitud y sentido de la cita. En la obra de

⁵⁷ El texto es presentado con la variante *θήσω* registrada en una buena parte de los manuscritos bizantinos así como en la versión etíope.

⁵⁸ La frase última de la cita de Clemente, καὶ τοῦ σπέρματός σου, también puede ser una referencia al final del versículo 7 donde aparece la misma expresión de manera literal: καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου μετὰ σὲ εἰς γενεὰς αὐτῶν εἰς διαθήκην αἰώνιον εἶναί σου θεὸς καὶ τοῦ σπέρματός σου μετὰ σέ (Wevers 1974).

Filón de Alejandría, aparece citada varias veces la parte final del primer verso (Ph., *Mut.* 47, 51; *Gig.* 63; III QG 40) y una sola ocasión el verso dos (Ph., III QG 40), pero nunca están ligados con el versículo siete. Así, la asociación de estos versos, de la manera en que la efectúa Clemente, no tiene antecedente conocido hasta ahora, por lo cual, la forma de presentar la cita bíblica es única.

Independientemente de cuál sea en sí la referencia exacta, la manera de citar refleja claramente la manera como Clemente retoma el texto bíblico. En cualquiera de los dos casos, el alejandrino integra la referencia con oraciones extraídas de diferentes versos, sea Gn 17. 1-2 con Gn 17.7, o bien, sea Gn 17.1 con Gn 17.7. En ambas situaciones hay una conexión de palabras procedentes del mismo pasaje, pero de dos lugares distintos. Otra característica típica de Clemente, respecto a la forma de citar, que se ve presente en este lugar, es la inclusión de una pequeña cláusula para introducir la cita. Habitualmente Clemente interrumpe el flujo de la cita para agregar una forma verbal del término φημί, ‘decir’, como sucede en esta ocasión *καὶ γίνου φήσας ἄμεμπτος*: “diciéndole: ‘Sé irreprochable’” (Merino y Redondo 2009) o “y le dice: ‘Sé irreprochable’” (Sariol Díaz 1998).

B.2. Exégesis

La interpretación básica de la cita asocia la actuación de Dios en la vida de Abraam con la imagen del pedagogo de los tiempos de Clemente. Los comentarios del alejandrino, realizados como marco para insertar la cita, proporcionan el sentido que le desea conferir a la referencia bíblica:

Τοῦτον δὲ παιδαγωγικώτατα ὑποκατασκευάζει παῖδα πιστόν, καὶ γίνου φήσας ἄμεμπτος: καὶ θήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ τοῦ σπέρματός σου. Φιλίας ἐνταῦθα ἐπιστατικῆς ἐστὶ κοινωνία (Clem.Al., *Paed.* I 56.3, énfasis añadidos).

“El mejor pedagogo le prepara para ser un niño fiel, diciéndole: *Sé irreprochable yo estableceré mi alianza contigo y con tu descendencia*. Hay aquí una comunicación de amistad por parte del maestro” (Merino y Redondo 2009).

De manera muy atinada Merino y Redondo (2009), al traducir la oración previa a la cita, captan el sentido de la frase introductoria de Clemente. El uso del término *παῖς*, más que significar aquí “siervo”, remite a la concepción de “niño”. Los traductores así lo indican, y en una nota al pie, señalan que el alejandrino interpreta en este lugar *παῖς* como ‘niño’. Sin duda, con ello el alejandrino hace referencia a la educación moral que le correspondía formar al pedagogo en los niños que tenía bajo su custodia.

En la Roma imperial el pedagogo adquirió una función más amplia que la de ser meramente un esclavo, pues también se le encomendó la educación moral de los niños. Al igual que en la época helenística, la nodriza junto con el pedagogo⁵⁹ forman el núcleo básico de la educación del niño antes de su incursión formal en la escuela primaria (Marrou 1985, pp. 189-192, 346, 348-349). El pedagogo acompañaba a su joven amo en el recorrido hacia la escuela con el afán de cuidarlo y protegerlo de los peligros de la calle y durante el camino, éste podía fungir como “repetidor” y educador moral del infante (Marrou 1985, p. 346).

Así también era labor del pedagogo la corrección e instrucción de su pupilo dentro de las normas sociales. Esta situación la deja ver claramente Plutarco en los siguientes pasajes refiriéndose a la función de los pedagogos:

πρῶτον γὰρ οὗτοι λαμβάνοντες ἐκ γάλακτος, ὥσπερ αἱ τίτθαι ταῖς χερσὶ τὸ σῶμα πλάττουσιν, οὕτω τὸ ἦθος ῥυθμίζουσι τοῖς ἔθεσιν, εἰς ἕχθος τι πρῶτον ἀρετῆς καθιστάντες (Plu., *An Virtus* 439f).

“Pues éstos son los primeros que, recibéndolos desde la lactancia, como las nodrizas moldean sus cuerpos con las manos, así ellos regulan su carácter con las costumbres, poniéndolos por vez primera en un trazo de virtud” (Aguilar 1995).

A lo cual Plutarco agrega un poco más adelante:

⁵⁹ En la época del imperio la relación entre la nodriza y el pedagogo como educadores de la primera infancia aparece claramente documentada en Epict., *Sent.* I 11.22-23; III 19.5-6. Clemente hace de la autarquía la nodriza del creyente (Clem.Al., *Paed.* II 128.2).

καίτοι διδάσκουσιν οἱ παιδαγωγοὶ κεκυφότας ἐν ταῖς ὁδοῖς περιπατεῖν, ἐνὶ δακτύλῳ τὸ τάριχος ἄρασθαι, δυσὶ τὸν ἰχθῦν σῖτον κρέας: οὕτω καθῆσθαι, τὸ ἱμάτιον οὕτως ἀναλαβεῖν (Plu., *An Virtus* 439f-440a).

“¿qué enseñan los pedagogos? A caminar por las calles con la cabeza baja, a tocar los salazones con un solo dedo, con dos el pescado fresco, el pan y la carne, a sentarse de determinada manera y a ponerse el manto de una manera determinada” (Aguilar 1995).

Ecos de este contexto se pueden apreciar en el trabajo de Clemente de Alejandría cuando hace referencia al pasaje de la vida de Abraam. Al definir al patriarca como *παῖς*, ‘niño’, inobjetablemente está aludiendo a todo el entorno de ideas educativas de su tiempo. Así como los pedagogos del mundo grecolatino tenían claramente la encomienda de la instrucción moral del infante, Dios también asume la misma relación con Abraam a quien le conduce hacia una vida irreprochable, tal como lo hacía un pedagogo en la Antigüedad. La instrucción que la divinidad le da al padre de Israel es clara: *γίνου ἄμεμπτος*, ‘sé irreprochable’.

No obstante, el alejandrino tiene una intención más amplia. No se limita simplemente a hacer referencia a la educación moral impartida por el pedagogo. Una vez que Clemente sitúa la tarea del instructor divino, recurre nuevamente a motivos de su época para dar cuenta de la función de la acción de Dios sobre la vida del patriarca. La frase explicativa posterior a la cita, proporciona un matiz interesante acerca de la manera de proceder del pedagogo celestial: “Hay aquí una comunicación de amistad por parte del maestro [*ἐπιστατικός*]”. Clemente apela a una relación *φίλιος*, ‘amistosa’, como parte del acompañamiento pedagógico, dicha situación es un tema muy recurrido de su momento.

Una de las imágenes paradigmáticas para hablar de la situación de amistad, entre un discípulo y su pedagogo, la constituyó la educación de Aquiles. Si bien la educación que Aquiles recibió durante los primeros años de su vida fue uno de los temas más desarrollados en el mundo antiguo, no fue el único episodio inmortalizado de la infancia del héroe (Cameron 2009). Sin embargo, para la época

imperial, abundan las representaciones de la escena de la crianza por parte de su pedagogo (Lizcano Rejano 2003, p. 197).

El personaje que funge como preceptor del joven héroe no es claro. En ocasiones es Fénix⁶⁰ y en otras es el centauro Quirón⁶¹ el responsable de la educación de Aquiles, e incluso hay quienes juntan ambas figuras.⁶² Clemente no es inmune a toda esta representación iconográfica y literaria producto del saber procedente de la ἐγκύκλιος παιδεία; pues él mismo, aunque cuestiona la eficacia de Fénix como pedagogo de Aquiles,⁶³ retoma este episodio referente a la educación del hijo de Peleo.

Así, el alejandrino muy probablemente está usando un tema ampliamente conocido, como es la relación del héroe homérico con su pedagogo, para transportar dicha imagen a un escenario diferente. El horizonte en el cual cobra una nueva dimensión este pasaje procedente “del saber clásico” es a través de un personaje distinto. Ahora se trata de un “héroe” bíblico. La figura utilizada es Abraam quien viene a realizar el papel de “niño” (παῖς), el cual que es educado amistosamente por su pedagogo. De esta manera, Clemente asocia la imagen del

⁶⁰ La versión de Fénix como el pedagogo de Aquiles es la que se encuentra registrada en H., *Il.* IX, 430-443. Esta es la tradición que también recoge Plu., *De lib. edu.* 4b y también más adelante Them. *Or.* 9. 123c, 12.173a, 18.224d. Clemente de Alejandría asume esta misma tradición y hace de Fénix el pedagogo de Aquiles, Clem.Al., *Paed.* I 55.1.

⁶¹ La versión que hace de Quirón el pedagogo de Aquiles cuenta también con una gran cantidad de testigos. Entre los griegos están, de acuerdo con Lizcano Rejano 2003, Pi., *P.* VI 19; E., *IA* III 296-297; A.R., I 553-558, IV 810-813; Paus., III 18.12; Apollod., III 13.6; Philostr., *Im.* 2.2; mientras que del lado de los latinos están, Ou., *AA.* I, 11, *Fast.* V 388; Val.Flac., I 255-273; Stat., *Ach.* I 195-197.

⁶² Los autores antiguos que juntan tanto a Fénix como a Quirón son X., *Smp.* 8.23; Luc., *DMort.* 26(15).1.

⁶³ Muy posiblemente, el alejandrino se incline por la figura de Fénix debido a la alta estima de la cual gozaba Quirón en la antigüedad, razón por lo cual le hubiera impedido poder descalificarlo como pedagogo, tal y como lo hace en el caso de Fénix.

patriarca de Israel a los grandes héroes de la Antigüedad que tuvieron a un pedagogo que los instruyó desde pequeños.⁶⁴

Desde la perspectiva del alejandrino ni siquiera a Quirón, que fue sabio e instructor de una notable cantidad de personajes célebres, se le compara con el pedagogo de Abraam. Ya lo había anticipado así en la frase introductoria que sirve como marco a la cita bíblica que ha dado origen a toda esta discusión. Para él, el preceptor del patriarca de Israel es el mejor pedagogo: Τοῦτον δὲ παιδαγωγικώτατα ὑποκατασκευάζει παῖδα πιστόν. El instructor de Abraam es el mejor, el más excelente pedagogo.

C.3. Reinterpretación

Hasta ahora ha sido la parte divina la que ha estado pactando con Abraam. Por esta razón el presente pasaje tiene un giro distinto y se centra básicamente en lo que Dios exige al patriarca y a su futura descendencia como respuesta al pacto entre ambas partes. Es decir, la divinidad había actuado de manera unilateral, pero en esta ocasión exige un compromiso del otro pactante (Brayford 2007, pp. 304-305).

Esta acción humana es la que permanece de trasfondo en todo el relato. Así es como debe ser entendida la demanda inicial de Gn 17.1: εὐαρέσκει ἐναντίον ἐμοῦ καὶ γίνου ἄμεμπτος. El uso del adjetivo ἄμεμπτος llama la atención porque es un *hápax legómenon* dentro del Génesis. El término hebreo que subyace detrás del griego es מִלֵּים, el cual es el mismo que se emplea en Gn 6.9 pero es traducido por la palabra τέλειος. El adjetivo ἄμεμπτος sugiere un sentido más positivo del término τέλειος (Wevers 1993, p. 228), o bien, una condición que es el resultado

⁶⁴ Como parte del “saber encíclico” eran conocidas las historias de Quirón como pedagogo de grandes héroes antiguos. Así era común que el centauro fue el pedagogo de Aquiles, Asclepio, Jasón y Aristeo, Cf. A.R. I 553-558, II 510, IV 810-813, en particular X., *Cyn.* 1.

del propio comportamiento (Brayford 2007). Este parece ser el sentido recogido por Clemente, pues ello se corresponde con la noción de pedagogo que introduce al texto.

De acuerdo con Brayford (2007, p. 306) el texto está estructurado en forma de quiasmo.⁶⁵ El centro de la figura literaria lo constituye el verso 5a, donde se describe el cambio de nombre del patriarca. A pesar de que Clemente hace uso de versos que se encuentran ubicados dentro de esta estructura quiásmica, no retoma la figura literaria en sí para la exposición de sus ideas. La omite por completo y solo emplea algunos versículos sin recurrir al contexto del cual son parte.

Así, Clemente nunca recoge la temática principal ni el cambio del nombre ni la estructura. En lugar de ello se centra específicamente, un poco de manera obsesiva, en la figura del pedagogo. Al utilizar el pasaje desde este motivo particular deja fuera cualquier otra posibilidad de interpretación que no se ajuste a sus intereses argumentativos.

D.4. Otras interpretaciones

Por último, solo resta comentar el uso posterior que tuvo esta cita en las fuentes patrísticas. No existe evidencia alguna de uso de la misma selección de versos encontrada en Clemente. Por consiguiente, las pocas veces que se usan estos textos de manera separada, tampoco tienen el mismo sentido argumentativo. Explícitamente solo aparecen comentados estos versos en Orig., *Gen.Hom.* 3.3, pero tienen otro sentido; la interpretación se enmarca dentro del tema de la circuncisión

⁶⁵ El quiasmo estaría estructurado de la siguiente manera:

- A Institute (θήσομαι) a covenant (v. 2a)
- B Multiply abundantly (v. 2b)
- C Father of a multitude of nations (v.4)
- D Name change (v. 5a)
- C' Instituted (τέθεικα) as a father of many nations (v. 5b)
- B' Increase abundantly (v. 6a)
- A' Institute (θήσω) a nation (v. 6b)

y no dentro del ámbito pedagógico como es en el caso de Clemente. De manera que la interpretación del alejandrino es única y responde a su intención de argumentar la relación que Dios establece con Abraam sobre el trasfondo de un vínculo pedagógico, es decir, Dios es caracterizado como pedagogo y Abraam como niño.

2.2.3. Génesis 17.4

A.1. Comparación

LXX: ἰδοὺ ἐγὼ, λέγων, ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ

Clemente: *Strom.* I 182.2 Καὶ ἐγὼ, ἰδοὺ ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ

Al margen de la inserción del verbo λέγω, que sirve para introducir la cita bíblica, hay una sola variante. Sin embargo, la variante no manifiesta ningún matiz teológico particular o adecuación del texto, porque es una lectura que encuentra apoyo en un buen número de testigos, de acuerdo con el aparato crítico de la edición de Wevers (1974). Por tanto, no existe nada que indique una variante propia del texto de Gn 17.4

B.2. Exégesis

La cita del Génesis se centra en el último capítulo del primer libro de los *Stromata*. Es un apartado breve destinado básicamente a situar a la Ley del único Dios como regidora de todo. Entre una cadena de textos extraídos, tanto de fuentes clásicas como bíblicas, Clemente terminando afirmando que toda ley, sea natural o aprendida, tiene un mismo origen:

εἴτ' οὖν τὸν ἅμα τῇ γενέσει φησὶ νόμον εἴτε καὶ τὸν αὐθις δοθέντα, πλὴν ἐκ θεοῦ ὃ τε τῆς φύσεως ὃ τε τῆς μαθήσεως νόμος, εἰς <ᾶν>, ὡς καὶ Πλάτων ἐν τῷ Πολιτικῷ ἕνα τὸν νομοθέτην φησὶν, ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἕνα τὸν συνήσοντα τῶν μουσικῶν, διὰ τούτων διδάσκων τὸν λόγον εἶναι ἕνα καὶ τὸν θεὸν ἕνα (Clem.Al., *Strom.* I 182.1).

“Puede que aluda igualmente a la ley concedida con el nacimiento, o a la ley que se nos ha dado a continuación, pero ambas, tanto la ley natural como la aprendida, vienen de Dios, y es única; como dice Platón en su *Político*, el legislador es uno; y en *Las Leyes* [dice] que uno es el que comprende lo característico de los músicos; con ello se enseña que el Logos es uno y que Dios es uno” (Merino 1996).

Sobre la base de estas ideas Clemente a continuación remite extrañamente a la noción de διαθήκη, ‘alianza’. En principio, no existe una clara relación entre uno y otro tema, pues inmediatamente después de argumentar la unicidad entre el Logos y Dios dice lo siguiente: Μωσῆς δὲ φαίνεται τὸν κύριον διαθήκην καλῶν, ἰδοῦ ἐγώ, λέγων, ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ (Clem.AL., *Strom.* I 182.2), “Y está claro por Moisés cuando nombra alianza al Señor, pues dice: He aquí mi alianza contigo” (Merino 1996). Es evidente que el alejandrino indentifica algo más profundo detrás del término διαθήκη. Ello se puede apreciar cuando comenta:

ἔστι γὰρ διαθήκη ἣν ὁ αἴτιος τοῦ παντός θεὸς τίθεται (θεὸς δὲ παρὰ τὴν θέσιν εἴρηται), “αὐτὸς ὁ ποιήσας” κατὰ τάξιν τὴν διακόσμησιν (Clem.AL., *Strom.* I 182.3, énfasis añadido).

“Ahora bien, es alianza porque el autor de todo, Dios, dispone (pues ‘theos’ dice relación a la ‘thesis’), y el mismo realiza la disposición de todo conforme a un orden (Merino 1996, énfasis añadido).

Resulta indudable que la palabra διαθήκη, para el alejandrino, tiene una relación etimológica con el término Dios. Es bien sabido que en la Antigüedad existe una definición que vincula el origen del término θεὸς con τίθημι, tal como aparece en este pasaje de los *Stromata*. En un lugar de la obra de Herodoto ya aparece tal relación de palabras (Hdt., *Hist.* II 52.21, Cf. nota 217, en Schrader 1992, p. 342). No obstante, Clemente no parece retomar esta etimología de Herodoto, sino de Filón:

τούτου δύναμις δὲ καθ’ ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο τὰ πάντα, κέκληται μὲν ἐτύμως θεός, ἐγκεκόλπισται δὲ τὰ ὅλα καὶ διὰ τῶν τοῦ παντός μερῶν διελέλυθε (Ph., *Conf.* 137).

“En cambio, la potencia Suya por la que estableció [τίθημι] y ordenó todas las cosas, a la que denominamos ‘Dios’ [θεός] de acuerdo con la derivación de este nombre, todo lo abarca en su seno y está extendida a través de todas las partes del universo” (Triviño 1976, corchetes añadidos).

Filón establece una clara relación etimológica (ἔτυμος) entre τίθημι y θεός (Colson y Whitaker 1985, p 556; Dihle 1994, p. 163). Clemente incorpora esta misma definición, así lo deja ver cuando hace la asociación entre θεός y θέσις, ‘colocación, disposición; establecimiento’. El alejandrino usa la aproximación etimológica en un contexto similar al de Filón, para referirse al Dios que establece todas las cosas, pero en el caso de los *Stromata*, lo hace también a través de su ley.

No obstante, Clemente no se conforma con solo retomar el vínculo entre τίθημι, θεός y θέσις. Añade una innovación a la etimología y también relaciona a esta serie de palabras el término διαθήκη (dia-theke). Desde esta perspectiva Dios es el mismo, que establece y dispone todas las cosas mediante su ley; es único y se manifiesta como tal en la διαθήκη, ‘alianza’: Μωυσῆς δὲ φαίνεται τὸν κύριον διαθήκην καλῶν (Clem.Al., *Strom.* I 182.2). Según Clemente, Moisés llama al Señor διαθήκη, ‘alianza’, de la misma manera como pudiera ser nombrado θεός, ‘Dios’, tanto uno y otro término tienen en común la misma procedencia etimológica. Para confirmar dicha idea cita el texto de Gn 17.4 como evidencia. Ve en este verso bíblico una prueba de que θεός y διαθήκη es, en esencia, lo mismo; en otras palabras, referirse a la alianza remite a Dios y viceversa: ἰδοὺ ἐγώ, λέγων, ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ (Clem.Al., *Strom.* I 182.2), “Diciendo, he aquí yo, la alianza mía contigo”.

C.3. Reinterpretación

La interpertración etimológica que Clemente realiza no tiene sustento en el texto hebreo sino en el griego. El juego de palabras que pretende introducir solo es visible en la versión de los LXX. Aun así, nada hay en el texto griego que respalde

este acercamiento etimológico. La lectura que propone no procede del marco de ideas del pasaje en su contexto inicial, por el contrario, es una situación novedosa que el alejandrino aporta a la lectura de Gn 17.4. Toma las palabras divinas sin considerar el entorno dentro de cual son pronunciadas. Utiliza la frase fuera del cuadro narrativo de origen y únicamente la emplea para confirmar su exégesis.

D.4. Otras interpretaciones

La manera tan peculiar de interpretar el texto por parte de Clemente no encuentra eco entre los Padres de la Iglesia posteriores a él. De acuerdo al registro de la *BP* en ninguna de las fuentes patrísticas, en las cuales es citado el verso de Gn 17.4, se sigue la exégesis alegórica que propone el alejandrino. La lectura realizada en los *Stromata* es novedosa y única, cuando menos en los primeros siglos de la historia de la Iglesia. Ello habla de la originalidad de Clemente y de la manera en que usa los autores y el texto bíblico para generar nuevas lecturas de la Escritura.

3. CICLO DE JACOB

Las citas en torno a la vida de Jacob no están concentradas en episodios específicos. Por el contrario se encuentran con relativa dispersión sin que exista algún pasaje bíblico que englobe la mayor cantidad de citas. Hecha esta precisión, son cuatro los relatos que se revisan: la historia de “Casa de Dios”, la historia de “Figura de Dios”, la historia del descenso a Egipto y el discurso final de despedida.

3.1. LA HISTORIA DE “CASA DE DIOS” (GÉNESIS 28.10-22)

LXX: ¹⁰Καὶ ἐξῆλθεν Ἰακώβ ἀπὸ τοῦ φρέατος τοῦ ὄρκου καὶ ἐπορεύθη εἰς Χαρραν. ¹¹καὶ ἀπήνησεν τόπῳ καὶ ἐκοιμήθη ἐκεῖ· ἔδυσ γὰρ ὁ ἥλιος· καὶ ἔλαβεν ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκεν πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ἐκοιμήθη ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ. ¹²καὶ ἐνυπνιάσθη, καὶ ἰδοὺ

κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῆ, ἣς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ’ αὐτῆς. ¹³ὁ δὲ κύριος ἐπεστήρικτο ἐπ’ αὐτῆς καὶ εἶπεν Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς Ἀβρααμ τοῦ πατρός σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαακ· μὴ φοβοῦ· ἡ γῆ, ἐφ’ ἣς σὺ καθεύδεις ἐπ’ αὐτῆς, σοὶ δώσω αὐτήν καὶ τῷ σπέρματί σου. ¹⁴καὶ ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς ἡ ἄμμος τῆς γῆς, καὶ πλατυνθήσεται ἐπὶ θάλασσαν καὶ ἐπὶ λίβα καὶ ἐπὶ βορρᾶν καὶ ἐπ’ ἀνατολάς, καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου. ¹⁵καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μετὰ σοῦ διαφυλάσσω σε ἐν τῇ ὁδῷ πάση, οὗ ἂν πορευθῆς, καὶ ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην ὅτι οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω ἕως τοῦ ποιῆσαί με πάντα ὅσα ἐλάλησά σοι. ¹⁶καὶ ἐξηγέρθη Ἰακώβ ἀπὸ τοῦ ὕπνου αὐτοῦ καὶ εἶπεν ὅτι Ἔστιν κύριος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, ἐγὼ δὲ οὐκ ᾔδειν. ¹⁷καὶ ἐφοβήθη καὶ εἶπεν Ὡς φοβερός ὁ τόπος οὗτος· οὐκ ἔστιν τοῦτο ἀλλ’ ἡ οἴκος θεοῦ, καὶ αὕτη ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ. ¹⁸καὶ ἀνέστη Ἰακώβ τὸ πρωὶ καὶ ἔλαβεν τὸν λίθον, ὃν ὑπέθηκεν ἐκεῖ πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἔστησεν αὐτὸν στήλην, καὶ ἐπέχεεν ἔλαιον ἐπὶ τὸ ἄκρον αὐτῆς. ¹⁹καὶ ἐκάλεσεν Ἰακώβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Οἶκος θεοῦ· καὶ Ουλαμλους ἦν ὄνομα τῇ πόλει τὸ πρότερον. ²⁰καὶ ἠὔξατο Ἰακώβ εὐχὴν λέγων Ἐάν ἡ κύριος ὁ θεὸς μετ’ ἐμοῦ καὶ διαφυλάξῃ με ἐν τῇ ὁδῷ ταύτῃ, ἢ ἐγὼ πορευόμαι, καὶ δῶ μοι ἄρτον φαγεῖν καὶ ἱμάτιον περιβαλέσθαι ²¹καὶ ἀποστρέψῃ με μετὰ σωτηρίας εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου, καὶ ἔσται μοι κύριος εἰς θεόν, ²²καὶ ὁ λίθος οὗτος, ὃν ἔστησα στήλην, ἔσται μοι οἶκος θεοῦ, καὶ πάντων, ὧν ἂν μοι δῶς, δεκάτην ἀποδεκατώσω αὐτά σοι

Clemente: *Paed.* I 56.4, II 78.3; *Strom.* I 173.6

Hay tres menciones a este pasaje en los escritos de Clemente. Dos se localizan en el *Pedagogo*, mientras que la otra ocurre en los *Stromata*. Aunque los tres pasajes no están articulados entre sí, la revisión de cada uno de ellos por separado permite identificar la forma de utilizar el texto sagrado.

3.1.1. Génesis 28.11-19

A.1. Comparación

LXX: ¹⁴καὶ ἀπήντησεν τόπῳ καὶ ἐκοιμήθη ἐκεῖ· ἔδου γὰρ ὁ ἥλιος· καὶ ἔλαβεν ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκεν πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ἐκοιμήθη ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ. ¹²καὶ ἐνυπνιάσθη, καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῆ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ’ αὐτῆς. ¹³ὁ δὲ κύριος ἐπεστήρικτο ἐπ’ αὐτῆς καὶ εἶπεν Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς Ἀβρααμ τοῦ πατρὸς σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαακ· μὴ φοβοῦ· ἡ γῆ, ἐφ’ ἧς σὺ καθεύδεις ἐπ’ αὐτῆς, σοὶ δώσω αὐτήν καὶ τῷ σπέρματί σου. ¹⁴καὶ ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς ἡ ἄμμος τῆς γῆς, καὶ πλατυνθήσεται ἐπὶ θάλασσαν καὶ ἐπὶ λίβα καὶ ἐπὶ βορρᾶν καὶ ἐπ’ ἀνατολάς, καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου. ¹⁵καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μετὰ σοῦ διαφυλάσσω σε ἐν τῇ ὁδῷ πάση, οὗ ἔὰν πορευθῆς, καὶ ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην ὅτι οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω ἕως τοῦ ποιῆσαί με πάντα ὅσα ἐλάλησά σοι. ¹⁶καὶ ἐξηγέρθη Ἰακώβ ἀπὸ τοῦ ὕπνου αὐτοῦ καὶ εἶπεν ὅτι Ἔστιν κύριος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, ἐγὼ δὲ οὐκ ᾔδειν. ¹⁷καὶ ἐφοβήθη καὶ εἶπεν Ὡς φοβερός ὁ τόπος οὗτος· οὐκ ἔστιν τοῦτο ἀλλ’ ἡ οἴκος θεοῦ, καὶ αὕτη ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ. ¹⁸καὶ ἀνέστη Ἰακώβ τὸ πρωὶ καὶ ἔλαβεν τὸν λίθον, ὃν ὑπέθηκεν ἐκεῖ πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἔστησεν αὐτὸν στήλην, καὶ ἐπέχεεν ἔλαιον ἐπὶ τὸ ἄκρον αὐτῆς. ¹⁹καὶ ἐκάλεσεν Ἰακώβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Οἶκος θεοῦ· καὶ Ουλαμλους ἦν ὄνομα τῇ πόλει τὸ πρότερον

Clemente: *Paed.* II 78.3 Ὁ Ἰακώβ ἐκάθευδεν χαμαὶ καὶ λίθος αὐτῷ προσκεφάλαιον ἦν· τότε καὶ τὴν ὄψιν τὴν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδεῖν κατηξιώται

Indiscutiblemente la cita de Clemente es una clara referencia a la narración bíblica sobre el encuentro que Jacob tuvo con la divinidad en “Casa de Dios”. Sin embargo, no utiliza la Escritura de manera literal, por lo cual no hay un texto que cotejar con la edición de Wevers.

B.2. Exégesis

La alusión a este episodio de la vida Jacob tiene una función muy precisa dentro de la estructura argumentativa en la cual se inserta. Clemente está

interesado en exponer ante su audiencia cuál es la manera correcta en la que un creyente debe comportarse de acuerdo al sueño (*Paed.* II 77.1).

Tras exponer los lujos y excesos de la cultura grecorromana respecto a este tema, señala que no es la forma conveniente de hacerlo (*Paed.* II 77.1-3). A cambio de ello, propone como norma la sencillez en los objetos utilizados para dormir. Para ilustrar su perspectiva recurre a dos ejemplos que demuestran la manera en que los antiguos dormían. Las historias de Odiseo (*Od.*, XXIII 190-194) y de Jacob (*Gn* 28.11-19) le sirven para exponer la manera adecuada de descansar:

θάμνος ἔφυ τανύφυλλος ἐλαίης ἕρκεος ἐντός,
ἀκμηνὸς θαλέθων: πάχετος δ' ἦν ἡῦτε κίων.
τῶ δ' ἐγὼ ἀμφιβαλὼν θάλαμον δέμον, ὄφρ' ἐτέλεσσα,
πυκνηῆσιν λιθάδεσσι, καὶ εὖ καθύπερθεν ἔρεψα,
κολλητὰς δ' ἐπέθηκα θύρας, πυκινῶς ἀραρυίας
(*Od.*, XXIII 190-194)

Un olivo de gráciles hojas se alzaba en el patio,
florecente, crecido, como una columna de grueso
en su tallo; y en torno de éste con piedras bien juntas
levanté mi aposento, cubrílo con un buen tejado
y le puse unas puertas trabadas de sólido ajuste.

(Pabón 1993)

Clemente hace referencia a la piedra con la cual Odiseo arregló su lecho nupcial. Desde la perspectiva del alejandrino, esto demuestra la sencillez del héroe griego en su manera de dormir. Es el uso de la piedra lo que le permite conectar también el episodio de la vida de Jacob con la argumentación que está desarrollando, pues el patriarca, al igual que Odiseo, utiliza una piedra para acondicionar el espacio donde durmió. La actitud de Jacob ejemplifica la forma adecuada de dormir, pues gracias a su sencillez fue digno de tener un encuentro con Dios mediante una visión.

El aspecto central que le permite unir las dos historias es que en ambas los personajes utilizan una piedra para dormir. No obstante, la interpretación de

Clemente resulta un tanto extraña. Sorprende que tome de manera literal el texto del Génesis y no haga del uso de la piedra algo simbólico que deba ser interpretado alegóricamente. Además tampoco toma en cuenta que el texto bíblico no habla de piedra en singular, sino en plural ἔλαβεν ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου (Gn 28.11).

La interpretación de Clemente tiene como antecedente la obra de Filón del Alejandría. El filósofo judío expone el significado de utilizar una piedra como almohada:

Φησὶ τοίνυν ἕξης ὅτι “ἐλάβεν ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκε πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἐκοιμήθη ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ.” θαυμάσαι ἂν τις οὐ μόνον τὴν ἐν ὑπονοίαις πραγματείαν καὶ φυσιολογίαν αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τὴν ὀρητὴν πρὸς πόνου καὶ καρτερίας μελέτην ὑφήγησιν. οὐ γὰρ ἀξιοῖ τὸν ἀρετῆς ἐπιμελούμενον ἀβροδιαίτῳ βίῳ χρῆσθαι καὶ τρυφᾶν ζηλοῦντα τὰς τῶν λεγομένων μὲν εὐδαιμόνων πρὸς ἀλήθειαν δὲ κακοδαιμονίας γεμόντων σπουδὰς τε καὶ φιλοτιμίας, οἷς πᾶς ὁ βίος ὕπνος καὶ ἐνύπνιον ἐστὶ κατὰ τὸν ἱερώτατον νομοθέτην (Ph., *Somn.* I 120-121).

“Y dice a continuación Moisés: ‘Tomó una de las piedras del lugar y la colocó a su cabeza y durmió en aquel lugar’ (Gen 28, 11). Se podría admirar uno no sólo de las realidades presentadas simbólicamente y de la fisiología, sino también de su exhortación indicada como ejercicio contra el dolor y la fatiga. Pues considero indigno que un cultivador de la virtud lleve una vida muelle y voluptuosa, queriendo compartir las pretensiones y presunciones de los llamados bienaventurados, que en realidad están llenos de desgracia, para los que toda la vida es sueño y ensueño, según el sacratísimo Legislador” (Torrallas Tovar 1997).

No considera a la piedra como un símbolo en sí misma, sino ve en la acción del patriarca el elemento alegórico a interpretar. Al igual que Clemente, toma la piedra en un sentido literal, pero es la actitud de Jacob la que tiene un sentido profundo. Así, el patriarca, desde la perspectiva de Filón, representa el comportamiento de aquellos que buscan ejercitarse en la virtud a través de la práctica de la moderación (Ph., *Somn.* I 121).

El filósofo judío, al igual que posteriormente lo hará también el cristiano, se opone a los lujos y excesos de los que no contemplan la virtud como forma de vida. El comportamiento, tanto de día como de noche, de aquellos que no se conducen virtuosamente, es contrastante con la sencillez de Jacob:

¹²²οὔτοι μεθ' ἡμέραν, ὅταν τὰ ἐν δικαστηρίοις καὶ βουλευτηρίοις καὶ θεάτροις καὶ πανταχοῦ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀδικήματα διεξέλθωσιν, οἴκαδε ἀφικνοῦνται τὸν εαυτῶν οἶκον, οἱ δυστυχεῖς, καταστρέφοντες, οὐ τὸν τῶν οἰκοδομημάτων, ἀλλὰ τὸν συμφυᾶ τῆς φυχῆς οἶκον, τὸ σῶμα, τροφὰς ἀμέτρους καὶ ἐπαλλήλους εἰσφέροντες καὶ πολὺν ἄκρατον ἄρδοντες, ἕως <ἄν> βύθιος μὲν ὁ λογισμὸς οἴχηται, τὰ δ' ὑπὸ γαστέρα πλησμονῆς ἔκγονα πάθη διαναστάντα, λύττη χρώμενα ἀκαθέκτω, προσπεσόντα καὶ ἐμπλακέντα τοῖς ἐπιτυχούσι, τὸν πολὺν οἶστρον ἄπερυγόντα λωφήση ¹²³νύκτωρ δέ, ὅποτε καιρὸς εἴη πρὸς κοῖτον τραπέσθαι, πολυτελεῖς κλίνας καὶ εὐανθεστάτας στρωμνὰς εὐτρεπισάμενοι μαλακῶς σφόδρα κατακλίνονται, τὴν γυναικῶν ἐκμιμούμενοι τρυφήν, αἷς ἢ φύσις ἐπέτρεφεν ἀνειμένη χρῆσθαι διαίτη, παρὸ καὶ τὸ σῶμα τοῦ μαλθακωτέρου κόμματος ὁ τεχνίτης καὶ ποιητὴς αὐταῖς εἰργάζετο (Ph., *Somn.* I 122-123).

“Pues éstos, después de haber cometido durante el día injusticias contra los demás en los tribunales y consejos, en los teatros y en todos los sitios, vuelven a casa, los desgraciados, arruinando también su propio hogar, pero no la construcción, sino el hogar al que está unida el alma, el cuerpo, ingiriendo comidas desmesuradas una tras otra, regándolas con abundante vino, hasta que desaparece la reflexión sumergida, y las pasiones sensuales nacidas del exceso, llevadas por un furor incontenible, se lanzan sobre ellos y consiguen envolverlos, para desaparecer después, apartando de ellos el exceso de ardor. Por la noche, cuando es el momento de retirarse a la cama, se tumban muy suavemente en los lechos lujosos de muy adornadas cubiertas que les han sido preparados, imitando exactamente la vida regalada de las mujeres, a las que la naturaleza permite hacer uso de un modo de vida muelle, y, por eso, el Artesano y Creador les ha hecho un cuerpo de tipo más blando” (Torrallas Tovar 1997).

La actitud del patriarca y de todos los que viven bajo la guía de la virtud es notoriamente distinta.⁶⁶ La manera de vivir de Jacob ilustra la esencia del

⁶⁶ Sobre este mismo punto Filón presenta claro panorama acerca de la forma de vida de aquellos que buscan la perfección moral y menosprecian los lujos y excesos: τούτοις πολυτελής μὲν ἐστι κλίνη μαλακὸν ἔδαφος, στρωμνὴ δὲ θάμνοι, πόαι, βοτάναι, φύλλων πολλὴ χύσις, τὰ δὲ πρὸς κεφαλῆς λίθοι τινὲς ἠβραχεῖς γεώλοφοι τοῦ ἰσόπεδου | μικρὸν ἀνέχοντες. τὸν βίον τοῦτον οἱ μὲν τρυφῶντες σκληροδίατον καλοῦσιν, οἱ δὲ πρὸς καλοκάγαθίαν ζῶντες ἡδιστον ὀνομάζουσιν· ἀνδράσι γὰρ οὐ λεγομένοις ἀλλ' οὔσιν ὄντως ἐφαρμόζει (Ph., *Somn.* I 126), “Para

comportamiento adecuado, lejos de los lujos y superficialidad, el cual se adquiere a través de la sencillez y frugalidad. Al respecto Filón, comentando Gn 28.11, dice:

Οὐχ ὀρᾶς, ὅτι καὶ νῦν βασιλικαῖς ὕλαις καὶ παρασκευαῖς περιοσιάζοντα τὸν ἀθλητὴν τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων εἰσάγει χαμευνοῦντα καὶ λίθῳ προσκεφαλαίῳ χρώμενον καὶ μικρὸν ὕστερον ἐν ταῖς εὐχαῖς ἄρτον καὶ ἰμάτιον τὸν φύσεως πλοῦτον, αἰτούμενον, (Ph., *Somn.* I 126).

“Observa cómo en este pasaje el legislador presenta al atleta de las nobles empresas, aunque poseedor de abundantes materiales y recursos principescos, durmiendo en la tierra y usando como almohada una piedra, suplicando poco después en sus plegarias por pan y un manto, riqueza de la naturaleza” (Triviño 1976).

Hay aspectos comunes en la interpretación entre ambos alejandrinos. Se sirven de esta historia particular para cuestionar las formas opulentas e intemperantes que prevalecían en sociedad grecorromanas al momento de dormir. Utilizan la narración para mostrar una práctica distinta a la habitual, donde la sencillez es la pauta de un verdadero virtuoso. No obstante, en este pasaje concreto, Clemente no desarrolla la imagen de Jacob como un ἀθλητής, pero si lo hace en otros pasajes alusivos a la vida del patriarca.

C.3. Reinterpretación

En el relato original las piedras que Jacob utiliza como cabecera no tienen el sentido que Clemente le confiere. No hay nada que indique una acción encaminada a la moderación. La historia parece tener otro significado, muy

éstos el blando suelo es un lujoso lecho, sus coberturas, las matas, las hierbas, las plantas, un buen montón de hojas; las almohadas, unas cuantas piedras o pequeños montículos que sobresalgan un poco del llano. Este género de vida lo llaman los exquisitos 'vida dura', pero cuantos viven para la hombría de bien le dan el nombre de 'vida muy placentera'. Les cuadra a esos que no se les llama hombres, sino que lo son en realidad” (Torrallas Tovar 1997).

probablemente vincular el sitio de adoración en “Casa de Dios” (בֵּית אֵל, “Bet-‘El”) con la vida del patriarca.⁶⁷

Parte del énfasis del texto está en la palabra τόπος, ‘lugar’ la cual se repite en cinco ocasiones. Esta insistencia da a entender que el sitio tenía un significado cultural (CBSJ I 1971, p. 112). Así las piedras de ese “lugar” más que tener un llamado a la vida virtuosa tienen una función o intención ritual (Brayford 2007, p. 354). En el texto implícitamente esta la idea de que Jacob está construyendo, inconscientemente, un altar para el dios de ese sitio. Después que colocó las piedras, la utilizó como cabecera y durmió. Todo ello recuerda muy de cerca el ritual de la *incubatio* (Brayford 2007, p. 354).

Todos estos elementos estuvieron a disposición de Clemente. Sin embargo, no los utilizó. A cambio optó por interpretar el pasaje bajo la mirada filónica, dejando de lado las referencias al τόπος y las implicaciones rituales. Así, las piedras se convirtieron en una sola, ello quizá por relacionarlo con la historia de Odiseo. La lectura efectuada se centra en su programa teológico, aun cuando el ambiente grecorromano le pueda sugerir más matices, como el caso de la *incubatio*, pues solo retoma aquellos elementos contextuales que se prestan a sus ideas.

D.4. Otras interpretaciones

De acuerdo con la *BP* pocos Padres de la Iglesia utilizan la referencia de Gn 28.11. Justino, Cipriano, Orígenes y Eusebio de Cesarea unas cuantas veces retoman el verso en el que se hace mención de las piedras. Ninguno de ellos ve en las piedras que Jacob utiliza como cabecera algún elemento teológico en este acontecimiento. Así, la interpretación primeramente de Filón y luego de Clemente

⁶⁷ Se estima que en ese sitio había un santuario cananeo donde se le rendía culto al dios “Betel”. Tras la ocupación de los hebreos pasó a ser propiedad del Dios de Israel, por lo cual este pasaje trata de relacionar este centro de adoración de Canaán con la historia de Israel (CBSJ I 1971, p. 112).

no halló eco en la literatura cristiana posterior a ellos. La patrística no encontró en el uso de la piedra un modelo ejemplar de ejercicio de la virtud.

3.1.2. Génesis 28.15

A.1. Comparación

LXX: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μετὰ σοῦ διαφυλάσσω σε ἐν τῇ ὁδῷ πάση, οὗ ἂν πορευθῆς, καὶ ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην, ὅτι οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω ἕως τοῦ ποιῆσαί με πάντα ὅσα ἐλάλησά σοι.

Clemente: *Paed.* I 56.4 ἰδοὺ ἐγὼ μετὰ σοῦ, διαφυλάσσω σε ἐν τῇ ὁδῷ πάση, οὗ ἂν πορευθῆς· καὶ ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην, ὅτι οὐ μὴ σε ἐγκαταλείπω ἕως τοῦ ποιῆσαί με ὅσα ἐλάλησά σοι

Hay pocas variantes entre el texto de Clemente y el transmitido por la edición revisada de los LXX. En concreto existen tres variantes. En la primera, Clemente omite la conjunción καὶ; en la segunda, hay variación en la forma de escribir el verbo ἐγκαταλείπω ‘dejar, abandonar’; en la tercera, suprime el término πᾶς, hacia el final de la cita.

De las tres variantes registradas, es la segunda la que posee mayor dificultad en la transmisión textual. Al respecto, la cuestión central gira en torno a la forma gramatical de escribir el verbo ἐγκαταλείπω/ἐγκαταλίπω, es decir, en la incorporación o supresión de la letra ε, ‘épsilon’. La divergencia se encuentra desde la misma transmisión textual de la obra de Clemente de Alejandría. La edición de Stählin (1905) sigue la primera forma apoyada en el manuscrito *Mutinensis* (M), aunque reconoce que la lectura original del manuscrito *Laurentianus* (F) contiene la variante sin la iota. Tanto Merino y Redondo (2009), como Marrou y Harl (1960) y Marcovich (2002) adoptan la misma variante seleccionada por Stählin (1905).

Sin embargo, el mismo problema, con referencia al uso de la forma verbal, se presenta en la transmisión del texto de los LXX. A pesar de que la edición de

Wevers (1974), adopta en su texto la variante ἐγκαταλίπω,⁶⁸ también señala en su respectivo aparato crítico la existencia de la lectura ἐγκαταλείπω, la cual se sustenta básicamente en varios manuscritos minúsculos, así como en un texto de Filón. Independientemente de la forma verbal, la cual parece responder a un error en la escritura del verbo, no hay ningún indicio en el texto de Clemente que brinde la oportunidad de considerar la existencia de un interés teológico-argumentativo como el origen de dicha variante.

Respecto a las restantes variantes tampoco tienen una evidente connotación teológica. La primera, de acuerdo con el aparato crítico de Wevers (1974), cuenta con algún apoyo manuscrito, por lo que no es una lectura exclusiva de Clemente. La única variante que solo está presente en el texto del alejandrino, conforme a la edición de Wevers (1974), es la omisión del término πᾶς. No obstante, no hay nada que indique que la variación responda a motivos estrictamente teológicos de Clemente, por lo cual se descarta cualquier posibilidad de adaptar el texto a su esquema indicativo. Así la omisión de πᾶς parece corresponder, más bien a un error en el momento de citar el texto bíblico o al hecho de considerarlo innecesario para su argumentación.

B.2. Exégesis

La manera de utilizar el texto confirma las ideas del pensamiento clementino en torno a la concepción del pedagogo en el mundo grecolatino. La frase introductoria que encuadra la cita define el sentido proporcionado a la referencia

⁶⁸ Esta lectura se encuentra atestiguada entre los autores previos a Clemente de Alejandría. Así, el texto citado por Filón es un ejemplo de ello: και ιδού εγώ μετά σου, διαφυλάσσων σε ἐν τῇ ὁδῷ πάση, ἢ ἂν πορευθῆς· και ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην, ὅτι οὐ μή σε ἐγκαταλίπω, ἕως τοῦ ποιῆσαί με πάντα ὅσα ἐλάλησά σοι (Ph., *Somn.* I 3). Justino cita este versículo por lo menos una vez: και ιδού εγώ μετά σου, διαφυλάσσων σε ἐν ὁδῷ πάση ἢ ἂν πορευθῆς, και ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην, ὅτι οὐ μή σε ἐγκαταλίπω, ἕως τοῦ ποιῆσαί με πάντα ὅσα ἐλάλησά σοι (Iust.Phil., *Dial.* 78.12).

bíblica. Al respecto el alejandrino anota: Τοῦ δὲ Ἰακώβ ἐναργέστατα παιδαγωγὸς εἶναι φαίνεται, Λέγει γοῦν αὐτῶ, “Es evidente que fue también el pedagogo de Jacob, como lo demuestran sus palabras” (Sariol Díaz 1998). Resulta indiscutible que la intención del autor es vincular la historia de Jacob con la noción de pedagogo.

Sin embargo, Clemente retoma un texto procedente de la historia de la vida de Jacob que en primera instancia nada tiene que ver con una actividad pedagógica por parte de Dios. El pasaje de manera concreta cuenta el suceso de la visión que tuvo el patriarca en un sueño acerca de una escala,⁶⁹ por la cual subían y bajaban ángeles del cielo. Al despertar él mismo denominó a ese lugar con el nombre de “Casa de Dios” (Οἶκος θεοῦ = בֵּית אֵל, “Bet-‘El”). En la narración la figura divina no es descrita desde una concepción pedagógica. Tampoco hay un verbo explícito que aluda al tema de la conducción; no obstante, el alejandrino emplea una cita de esta historia como una prueba de que Dios ha sido el pedagogo de Jacob.

Ahora bien, si el pasaje no contiene alusiones explícitas a la figura del pedagogo: ¿qué es lo que Clemente observa que le permite encontrar aquí ciertos elementos de la actividad pedagógica divina? Sin duda, la conexión se establece a partir de las funciones esenciales atribuidas al pedagogo en la cultura grecorromana. Entre las tareas fundamentales se encontraba la de custodiar al niño en sus trayectos hacia los sitios educativos o los lugares públicos,⁷⁰ lo cual

⁶⁹ De acuerdo con Brayford 2007, p. 354 tanto el término griego κλίμαξ como el hebreo מַלְאָךְ son *hápax legómenon* en el AT. El significado esencial es “escala” y aluden al zigurat mediterráneo o templos de torres descritos en las fuentes egipcias e hititas para conectar el cielo con la tierra con una estructura similar a la famosa “torre de Babel”.

⁷⁰ Plutarco narra la historia acerca de cómo surgió el interés de Demóstenes por la oratoria. El filósofo señala que éste le pidió a su pedagogo que lo llevara a escuchar el discurso de Calístrato ante el tribunal respecto al proceso sobre Oropo. El pedagogo de Demóstenes accedió y le consiguió un lugar para que pudiera presenciar al orador (Plu., *Dem.* 5.1-2). En este mismo pasaje Plutarco describe a los maestros y pedagogos juntos poniéndose de acuerdo para ir al tribunal, lo cual sin duda es parte del reflejo de la revaloración de la imagen del pedagogo en la época imperial.

implicaba, no solo acompañarlo, sino también llevar la linterna e incluso, en ocasiones, cargarlo (Marrou 1985, p. 191), tal y como está ejemplificado en algunas representaciones artísticas (Rostovtzeff 1998, pp. 212-213). En pocas palabras, el pedagogo seguía al niño que tenía bajo su tutela a cualquier parte que éste fuese. Es precisamente ésta la imagen que recupera Clemente del episodio de la vida de Jacob. La idea central radica en el acompañamiento constante de Dios como pedagogo de Jacob a cualquier parte él que vaya. Y así como el pedagogo se compromete a traer al infante de vuelta, tras el recorrido que el niño emprendiera, de igual manera el pedagogo divino hace lo mismo con el patriarca.

Hay una clara correspondencia entre el pasaje bíblico y el mundo clásico. La interpretación realizada por el alejandrino muestra la manera cómo lee el texto del AT, es decir, lo hace a través de las categorías de su contexto. Su hermenéutica llega al extremo de encontrar una asociación evidente entre el ambiente romano y el escenario bíblico donde aparentemente no existe. Clemente es capaz de encontrar y establecer un nexo entre las dos culturas, aun cuando ello implique hacer de la figura del patriarca metafóricamente un niño, tal como antes ya lo había hecho con Abraam y con los cristianos en general.⁷¹ Así pues, la interpretación de este pasaje demuestra hasta dónde está dispuesto a llegar Clemente en su intento de conciliar, a través de la exégesis alegórica, el horizonte clásico y el bíblico.

C.3. Reinterpretación

⁷¹ Clemente de Alejandría inicia la sección *Paed.* I 53.1-61.3 con una declaración en la que expone claramente la interpretación alegórica del creyente como un niño: Ἐπεὶ τοίνυν ἀπεδείξαμεν παιῖδας ἡμᾶς τοὺς πάντας ὑπὸ τῆς γραφῆς καλουμένους οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς Χριστῷ κατηκολουθηκότας ἡμᾶς νηπίους ἀλληγορούμενους (Clem.Al., *Paed.* I 53.1), “Hemos visto que en la Escritura se nos da a todos el nombre de niños, y que cuando nos dedicamos a seguir a Cristo, se nos llama alegóricamente, párvulos” (Merino y Redondo 2009).

El contexto original del versículo está ligado a la visión que Jacob tuvo en “Casa de Dios”. Las palabras que Clemente retoma del pasaje están dirigidas al patriarca a propósito del viaje que ha emprendido a Mesopotamia para buscar esposa en la casa de su tío. Es durante el trayecto cuando Dios se le aparece y le ratifica su compañía constante.

La importancia de este episodio radica en que es la primera vez que Dios se dirige y le habla a Jacob (Brayford 2007, p. 355). Es aquí donde la divinidad confirma al patriarca su lugar dentro de la promesa realizada a sus padres. Jacob es hecho ahora el heredero de ella y por tanto le corresponde una descendencia numerosa. Como parte de esa bendición, Dios se compromete a acompañarlo a cualquier lugar a donde fuese, ello incluye su estancia en Mesopotamia.

Ninguna de estas ideas recupera Clemente en su exposición del texto. Solo se concreta a utilizar el aspecto de la compañía divina constante. Omite toda indicación a la escala, así como a la subida y bajada de ángeles. Lo único que le interesa citar son las palabras de Dios, pero las utiliza en el contexto del acompañamiento pedagógico.

D.4. Otras interpretaciones

La lectura realizada en el *Pedagogo* no tiene antecedente alguno conocido, a pesar de que Filón de Alejandría comenta ampliamente este pasaje en *De somnis I*. El filósofo judío aborda el texto referente al encuentro de Jacob con Dios en “Bethel” (Ph., *Somn.* I 179-182), pero nunca recurre a establecer una dimensión pedagógica divina, aun cuando en *Somn.* I 173 define a Dios como el διδάξας ‘maestro’ de Abraam:

Εἰπὼν τοίνυν “ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς Ἀβραὰμ τοῦ πατρὸς σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ” ἐπιφέρει “μὴ φοβοῦ,” κατὰ τὸ ἀκόλουθον· πῶς γὰρ ἔτι φοβηθησόμεθα, τὸ φόβου καὶ παντὸς πάθους λυτήριον σὲ τὸν ὑπερασπιστὴν ὄπλον ἔχοντες; ὃς καὶ \ τούς ἀρχετύπους τῆς παιδείας

ἡμῶν τύπους ἀδηλουμένους ἐμόρφωσας, ἴν' ἐμφανεῖς ὧσιν, Ἀβραὰμ μὲν διδάξας, Ἰσαὰκ δὲ γεννήσας· τοῦ μὲν γὰρ ὑφηγητῆς, τοῦ δὲ πατὲρ ὑπέμεινας ὀνομασθῆναι, τῷ μὲν τὴν γνωρίμου τάξιν, τῷ δὲ τὴν υἱοῦ παραεσχῶν (Ph., *Somn.* I 173).

“Pues habiendo dicho ‘Yo soy el Señor, Dios de tu padre Abraham y Dios de Isaac’, añade ‘no temas’ (Gen. 28,13), según consecuencia lógica. Pues, ¿cómo podemos temer teniéndote como arma de guerra, liberadora de todo miedo o sufrimiento? Tú, que has formado los caracteres indescifrables, modelos arquetípicos de nuestra educación, y para que fueran evidentes, has instruido a Abraham y has engendrado a Isaac. De uno has sido llamado el consejero, mientras que del otro padre, dándole a uno el título de discípulo y al otro de hijo” (Torrallas Tovar 1997).

Su interés primordial se centra en realizar una exégesis teológica o mística, típica del platonismo medio, donde expone la doctrina de la inmortalidad del alma y el recorrido que ella debe realizar de vuelta a la morada celestial. En la tradición posterior tampoco la interpretación de Clemente tiene acogida entre los Padres de la Iglesia, pues el verso en cuestión realmente no es utilizado en la patrística.⁷² La lectura del alejandrino es única y obedece exclusivamente a sus intereses teológicos, acomoda alegóricamente la interpretación del texto a su esquema de pensamiento

3.1.3. Génesis 28.21

A.1. Comparación

LXX: ἔσται μοι κύριος εἰς θεόν

Clemente: *Strom.* I 173.6 γενέσθω μοι κύριος εἰς θεόν.

El texto de Clemente de Alejandría manifiesta una variante respecto al texto de los LXX. No coinciden en el verbo ni en el tiempo y modo. Clemente emplea verbo γίγνομαι en aoristo e imperativo, mientras que la edición de los LXX de Wevers

⁷² La afirmación acerca de la poca relevancia de la cita entre los Padres de la Iglesia está sustentada en el índice de la *BP* (Allenbach *et al.* 1975). En ocasiones, el índice no es exacto pues en esta ocasión omite la referencia de Justino Mártir (*Iust.Phil., Dial.* 80.12).

(1974) contiene la lectura con εἰμί en futuro e indicativo. Al parecer nadie, a excepción del propio alejandrino, atestigua el uso de γίγνομαι en este lugar, por lo que es una variante introducida por él. De acuerdo con el contexto donde Clemente inserta la cita y por la forma de interpretarla es probable que la variante se trate de una adaptación, en lugar de una alteración debido al uso de la memoria. Más adelante se expondrán las razones de esta consideración.

B.2. Exégesis

La cita bíblica se encuentra incorporada dentro de una sección muy específica de su argumentación comprendida en la sección de *Strom.* I 171-175. Este pasaje tiene la intención de demostrar que la ley es εὐεργέτης. Para lograr tal propósito primero define mediante un caso lo que significa ser εὐεργέτης. Utiliza el ejemplo del médico que cura la enfermedad del cuerpo el cual es considerado salvador aun cuando tenga que suministrar quemaduras o amputaciones para restablecer la salud. Nadie consideraría esta actividad como perjudicial sino como una acción εὐεργετικός, 'benefactora' (*Strom.* I 171.1-4):

¹Μὴ τοίνυν κατατρεχέτω τις τοῦ νόμου διὰ τὰς τιμωρίας ὡς οὐ καλοῦ κάγαθοῦ· οὐ γὰρ ὁ μὲν τὴν τοῦ σώματος νόσον ἀπάγων εὐεργέτης δόξει, ψυχὴν δὲ ἀδικίας ὁ πειρώμενος ἀπαλλάττειν οὐ μᾶλλον ἢ εἴη κηδεμών, ὅσῳ περ ψυχὴ σώματος ἐντιμότερον. ²ἄλλ' ἄρα τῆς μὲν τοῦ σώματος ὑγείας ἕνεκα καὶ τομᾶς καὶ καύσεις καὶ φαρμακοποσίας ὑφιστάμεθα καὶ ὁ ταῦτα προσάγων σωτήρ τε καὶ ἰατρὸς τε καλεῖται, οὐ φθόνῳ τινὶ οὐδὲ δυσμενεῖα τῇ πρὸς τὸν πάσχοντα, ὡς δ' ἂν ὁ τῆς τέχνης ὑπαγορεύοι λόγος, καὶ μέρη τινὰ ἀποτέμνων, ὡς μὴ τὰ ὑγιαίνοντα συνδιαφθείρεσθαι αὐτοῖς, καὶ οὐκ ἂν τις πονηρίας αἰτιάσαιτο τοῦ ἱατροῦ τὴν τέχνην. ³τῆς δὲ ψυχῆς ἕνεκα οὐχ ὁμοίως ὑποστησόμεθα ἔάν τε φεύγειν ἔάν τε ἐκτίνειν ζημίας ἔάν τε δεσμά, εἰ μέλλοι τις μόνον ἐξ ἀδικίας ποτὲ δικαιοσύνην κτᾶσθαι; ⁴ὁ γὰρ νόμος κηδόμενος τῶν ὑπηκόων πρὸς μὲν τὴν θεοσέβειαν παιδεύει καὶ ὑπαγορεύει τὰ ποιητέα εἴργει τε ἕκαστον τῶν ἀμαρτημάτων, δίκας ἐπιτιθεὶς τοῖς μετρίοις αὐτῶν, ὅταν δὲ τινὰ οὕτως ἔχοντα κατίδη ὡς ἀνίατον δοκεῖν εἰς ἔσχατον ἀδικίας ἐλαύνοντα, τότε ἤδη τῶν ἄλλων κηδόμενος ὅπως ἂν μὴ διαφθείρωνται πρὸς αὐτοῦ, ὡς περ μέρος τι τοῦ

παντὸς σώματος ἀποτεμῶν οὕτω που τὸν τοιοῦτον ὑγιέστατα ἀποκτείνουσι (Clem.Al., *Strom.* I 171.1-4).

“Así, pues, que nadie acuse a la Ley, por razón de los castigos, como tampoco de falta de nobleza y bondad. En efecto, si el que cura la enfermedad del cuerpo tiene fama de bienhechor [εὐεργέτης], será mucho mejor protector quien intenta alejar un alma de una injusticia, pues el alma es más preciosa que el cuerpo. A causa de la salud corporal soportamos imputaciones, quemaduras y tomamos medicamentos, y quien suministra esos medios es llamado salvador y médico; y el amputar algún miembro [del cuerpo] no se hace por menosprecio u hostilidad alguna para el paciente, si la razón técnica lo aconsejara, sino para que los [miembros] sanos no perezcan con los enfermos; y nadie acusa de perversidad la pericia del médico. En cambio, ¿a causa del alma no debemos soportar igualmente el exilio, los castigos y las prisiones, cuando alguien, desde la iniquidad, trata de adquirir la justicia? La ley, en efecto, es protectora de los dóciles, educa la religiosidad, sugiere las obligaciones y aparata cualquiera de los pecados, imponiendo penas a sus [faltas] constantes; pero, cuando observa igualmente que alguien parece incurable, porque camina hacia el más alto grado de injusticia, entonces se preocupa de los otros, para que no se corrompan al lado de aquel, y como amputado un miembro del cuerpo total, de alguna manera le mata es aras de una mayor salud [del cuerpo]” (Merino 1996, corchetes con grafías griegas añadidos).

Clemente prolonga este mismo argumento y lo aplica analógicamente a la Ley. Afirma así pues, su carácter εὐεργέτης, aun cuando infrinja castigo y disciplina para obtener un εὐεργετοῖτο. Es más importante la salud del alma que la del cuerpo, de manera que la Ley también es “benefactora” (εὐεργέτης γὰρ ὁ νόμος, Clem.Al., *Strom.* I 173.3). Por tanto, el alejandrino afirma lo siguiente sobre la Ley: ἡ δὲ δι' εὐποιίας χρηστευομένη ὡς εὐεργέτις (Clem.Al., *Strom.* I 173.5), “como bienhechora, se comporta favorablemente mediante su beneficencia” (Merino 1996).

Es dentro de este marco de ideas donde se inserta la referencia a Gn 28.21. Una vez que ha establecido a la Ley como εὐεργέτης procede en la sección de *Strom.* I 173.6, donde se sitúa concretamente la referencia al Génesis, a presentar el “plan de acción” que la Ley ejecuta para curar el alma. Ya que ha expuesto la manera en

la que ella interviene vuelve a afirmar que la ley se conduce con beneficencia: τοῦ νόμου δὲ τὴν εὐποιάν διὰ τῆς πρὸς τοὺς Ἰουδαίους περικοπῆς δεδήλωκεν ὁ ἀπόστολος (Clem.Al., *Strom.* I 174.1), “El apóstol ha mostrado la beneficencia de la Ley mediante la perícopa [dirigida] a los judíos” (Merino 1996).

De manera particular, en *Strom.* I 173.6 se presenta una especie de programa de salvación comprendido en cuatro pasos. Primero es necesario pasar de las tinieblas a la vida, es decir νόμιμον εἶναι θεοῦ δοῦλον, “ser un esclavo de Dios por la ley” (Merino 1996), después πιστὸν γενέσθαι θεράποντα, φοβούμενον κύριον τὸν θεόν, “procurar ser un servidor fiel, que teme al Señor Dios” (Merino 1996). Posteriormente, un nivel más alto lo constituye τοῖς υἱοῖς ἐγκαταλέγεσθαι, “ser incluido entre los hijos”. Por último, ser ἐγκαταταγέντα τῇ ἐκλεκτῇ υἰοθεσίᾳ τῇ φίλῃ κεκλημένη τοῦ θεοῦ, “introducido en la elegida filiación de los amigos de Dios” (Merino 1996). Es en este cuarto estadio donde la cita de Gn 28.21 cobra realce. El que llega a esta parte final del recorrido, entonces puede exclamar: γενέσθω μοι κύριος εἰς θεόν.

Hay una clara progresión espiritual en esta perícopa (*Strom.* I 173.6). El recorrido está marcado de la siguiente manera: 1) de hijo de desobediencia a esclavo de la ley, 2) de esclavo a servidor, 3) de servidor a hijo, 4) de hijo a amigo. Así son cuatro las figuras que emplea para hablar de la forma en la cual la Ley εὐεργέτης sana y cura el alma: esclavo, servidor, hijo y amigo.

Esta progresión coincide con el tipo de enseñanza característico en la educación del ambiente grecorromano (Kovacs 2001, p. 7). Clemente adapta el progreso espiritual de acuerdo con las capacidades del creyente, de forma similar a como se hacía en una situación escolar, es decir cada uno recibe la enseñanza conforme a su nivel. Así hay quienes aprenden a través de los misterios, otros lo hacen mediante la esperanza de la recompensa, y para algunos más el castigo correctivo es la única opción (Kovacs 2001, p. 7). Por consiguiente, hay alumnos que se les trata como

esclavos, a otros como servidores de la fe y a otros como amigos. Este es el esquema que subyace detrás del verso de *Strom.* I 173.6, donde en el último estadio, el de la madurez, el creyente es considerado amigo de Dios y por lo tanto puede decir: γενέσθω μοι κύριος εἰς θεόν.

Sin embargo, también es posible apreciar un cierto influjo filónico en la manera de comprender el texto del Génesis por parte de Clemente. Filón interpreta la frase de Gn 28.21 en un sentido similar. En las palabras pronunciadas por Jacob también observa detrás de ellas una especie de culminación en el progreso espiritual que lleva a considerar a Dios como εὐεργέτης.⁷³

τοῦτο καὶ ὁ ἀσκητὴς Ἰακώβ ἠτήσατο ἐπιτέλειαν τῶν ἱεροπρεπεστάτων εὐχῶν· εἶπε γάρ που “καὶ ἔσται κύριος ἐμοὶ εἰς θεόν,” ἴσον τῷ οὐκέτι μοι τὸ δεσποτικὸν ἐπιδείξεται τῆς αὐτοκράτορος ἀρχῆς, ἀλλὰ τὸ εὐεργετικὸν τῆς ἴλεω περὶ πάντα καὶ σωτηρίου δυνάμεως, τὸν μὲν οἶα ἐπὶ δεσπότη φόβον ἀναιρῶν, τὴν δὲ ὡς ἐπ’ εὐεργέτη φιλίαν καὶ εὐνοίαν τῇ ψυχῇ παρέχων (Ph., *Plant.* 90).

“Por esta razón también Jacob, el ejercitante, solicitaba el cumplimiento de los votos más convenientes en orden a la vida con Dios. Dijo, en efecto, en cierta ocasión: ‘Y el Señor será Dios para mí’ (Gen. XXVIII, 21), que fue como decir: ‘Él ya no mostrará más para conmigo la autoridad propia del mando ilimitado sino la esplendidez del poder propicio y salvador en todo, haciendo desaparecer el temor hacia Él concebido como Señor y proporcionando al alma el afecto y la adhesión que trae aparejados, el mirarlo como benefactor’” (Triviño 1976).

Sin duda, Clemente recupera la interpretación de Filón como trasfondo. Hay temas comunes que acercan a ambos alejandrinos. En primer lugar, está el hecho de que las palabras de Jacob encierran un significado más profundo de lo que parece a simple vista. El pronunciamiento del patriarca refleja una comprensión más plena de lo que es la divinidad. En segundo lugar, la cita se inscribe claramente dentro de la temática del εὐεργέτης. No obstante, para Filón el carácter de εὐεργέτης no radica en la Ley, sino en Dios mismo. A pesar de esta

⁷³ Otro pasaje de Filón donde se puede observar la misma asociación de ideas se encuentra en *Somn.* I 163.

diferencia, el núcleo de ideas básicas para la comprensión del texto de Gn 28.21 es de Filón, porque la asociación de motivos utilizados por Clemente corresponde a la interpretación realizada por el filósofo judío.

C.3. Reinterpretación

Las palabras pronunciadas por Jacob en el contexto del pasaje del Génesis tienen un sentido muy diferente al que los alejandrinos le otorgan en sus respectivas interpretaciones. La frase se enmarca dentro de un voto realizado por el patriarca que no refleja ningún tipo de progreso espiritual. Por el contrario la expresión de Jacob parece ser la apódosis del voto que realiza de manera condicional (Brayford 2007, p. 355).⁷⁴

De acuerdo con el contexto del pasaje las palabras no expresan el estadio de una fe robusta de carácter gnóstico. Más bien reflejan una situación inicial en el comienzo de la vida gnóstica. Así el voto realizado por Jacob, lejos de representar una fe consumada, muestra una perspectiva ventajosa y oportunista que necesita de evidencias para poder creer.

No existe en el pasaje una afirmación de fe tal y como lo sugiere la interpretación de los alejandrinos. En otras palabras, el texto nunca menciona al patriarca diciendo: el Señor ἐστίν, 'es', su Dios. Todo lo contrario, el versículo emplea el tiempo futuro en lugar del presente, y dice: el Señor ἔσται, 'será', mi Dios. Así también la registra Filón en *Plant.* 90. Es solo Clemente quien prescinde de la forma futura y adapta el tiempo y modo, así como el verbo mismo con la intención de acomodar el texto a su programa teológico. Al modificar el verbo,

⁷⁴ Aunque hay quienes piensan que la declaración "el Señor será para mi Dios" Gn 28.21 es en realidad todavía parte de la prótasis, y que la verdadera apódosis está en la promesa del otorgar a Dios el diezmo (CBSJ I 1971, p. 114).

desplaza el tiempo futuro y opta por el aoristo imperativo.⁷⁵ Dicha forma gramatical es más adecuada a su interpretación teológica. Es decir, lo ve como el punto de llegada de todo el recorrido espiritual, donde ya se ha alcanzado la meta y no hay nada más que buscar. Por consiguiente, coloca las palabras de Jacob como la culminación y no el comienzo de la fe, cambiando así totalmente el significado del texto del Génesis.

D.4. Otras interpretaciones

De acuerdo con la *BP* muy poco interés despertó en los Padres de la Iglesia el verso de Gn 28.21. Prácticamente pasa inadvertido en la tradición patristica a excepción de Orígenes de Alejandría que lo cita unas cuantas veces. No obstante, en ninguna de las ocasiones que lo recupera sigue la línea hermenéutica de Filón y de Clemente. Mucho menos hace una exposición exegética de la frase ἔσται μοι κύριος εἰς θεόν. En conclusión, las ideas de Clemente no son recuperadas ni prolongadas por nadie más.

3.2. LA HISTORIA DE “FIGURA DE DIOS” (GÉNESIS 32.22-32)

LXX: ²²Ἀναστὰς δὲ τὴν νύκτα ἐκείνην ἔλαβεν τὰς δύο γυναῖκας καὶ τὰς δύο παιδίσκας καὶ τὰ ἕνδεκα παῖδια αὐτοῦ, καὶ διέβη τὴν διάβασιν τοῦ Ἰαβόκ· ²³καὶ ἔλαβεν αὐτοὺς καὶ διέβη τὸν χειμάρρουν, καὶ διεβίβασεν πάντα τὰ αὐτοῦ. ²⁴ὑπελείφθη δὲ Ἰακώβ μόνος, καὶ ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ’ αὐτοῦ ἕως πρωί. ²⁵εἶδεν δὲ ὅτι οὐ δύναται πρὸς αὐτόν, καὶ ἤψατο τοῦ πλάτους τοῦ μηροῦ αὐτοῦ, καὶ ἐνάρκησεν τὸ πλάτος τοῦ μηροῦ Ἰακώβ ἐν τῷ παλαίειν αὐτὸν μετ’ αὐτοῦ. ²⁶καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀπόστειλόν με· ἀνέβη γὰρ ὁ ὄρθρος. ὁ δὲ εἶπεν Οὐ μὴ σε ἀποστείλω, ἐὰν μὴ με εὐλογήσης. ²⁷εἶπεν δὲ αὐτῷ

⁷⁵ Al respecto del uso del aoristo imperativo Berenguer Amenós 1999, p. 208, dice: “El imperativo, el subjuntivo, el optativo y el infinitivo de aoristo expresan la acción verbal pura y simple sin indicación de tiempo, como las formas correspondientes de presente, pero sin idea alguna de desarrollo”.

Τί τὸ ὄνομά σου ἐστίν; ὁ δὲ εἶπεν Ἰακώβ. ²⁸εἶπεν δὲ αὐτῶ Οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Ἰακώβ, ἀλλὰ Ἰσραηλ ἔσται τὸ ὄνομά σου, ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ, καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός. ²⁹ῥώτησεν δὲ Ἰακώβ καὶ εἶπεν Ἀνάγγειλόν μοι τὸ ὄνομά σου. καὶ εἶπεν Ἴνα τί τοῦτο ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου; καὶ εὐλόγησεν αὐτὸν ἐκεῖ. ³⁰καὶ ἐκάλεσεν Ἰακώβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Εἶδος θεοῦ· εἶδον γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή. ³¹ἀνέτειλεν δὲ αὐτῶ ὁ ἥλιος, ἡνίκα παρήλθεν τὸ Εἶδος τοῦ θεοῦ· αὐτὸς δὲ ἐπέσκαζεν τῶ μηρῶ αὐτοῦ. ³²ἔνεκεν τούτου οὐ μὴ φάγωσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ τὸ νεῦρον, ὃ ἐνάρκησεν, ὅ ἐστιν ἐπὶ τοῦ πλάτους τοῦ μηροῦ, ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης, ὅτι ἤψατο τοῦ πλάτους τοῦ μηροῦ Ἰακώβ τοῦ νεύρου, καὶ ἐνάρκησεν.

Clemente: *Paed.* I 56.4, 57.1, 57.2, II 77.2; *Strom.* II 20.2

3.2.1. *Génesis* 32.24,29,30

Aunque los tres versos no configuran una sola cita, no obstante aparecen ligados en la exposición de Clemente y además pertenecen al mismo pasaje referente a la lucha que sostuvo Jacob con Dios en el lugar denominado “Cara de Dios”. Desde el punto de vista de la crítica textual, el texto citado manifiesta algunas variantes, pero en la gran mayoría no se percibe una clara intención teológica detrás de ellas.

A.1. Comparación

a) *Génesis* 32.24

LXX: ὑπελείφθη δὲ Ἰακώβ μόνος, καὶ ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ ἕως πρωί

Clemente: *Paed.* I 56.4 Ὑπελείφθη δέ, φησίν, Ἰακώβ μόνος, καὶ ἐπάλαιεν μετ' αὐτοῦ ἄνθρωπος, ὁ παιδαγωγός, μέχρι πρωί

En este versículo Clemente transmite algunas variantes. En principio hay una alteración en el orden de las palabras del verso: μετ' αὐτοῦ ἄνθρωπος/ ἄνθρωπος

μετ' αὐτοῦ. Sin embargo, la lectura de Clemente no es exclusiva pues coincide con el códice Vaticano. Hacia el final del texto Clemente cambia el término ἕως y en su lugar inserta el adverbio μέχρι, aunque esta es una lectura únicamente registrada en el alejandrino, no hay indicio alguno que implique una intención teológica detrás de la variante. Puede ser una variante meramente estilística.

b) Génesis 32.29

LXX: ἠρώτησεν δὲ Ἰακωβ καὶ εἶπεν Ἀνάγγελόν μοι τὸ ὄνομά σου. καὶ εἶπεν Ἴνα τί τοῦτο ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου;

Clemente: *Paed.* I 57.1 ἠρώτησεν, φησίν, αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀνάγγελόν μοι τί τὸ ὄνομά σου. καὶ εἶπεν· ἴνα τί τοῦτο ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου;

El presente versículo también registra algunas variantes, pero al parecer tampoco son significativas. El texto de Clemente contiene al inicio, al igual que otros manuscritos, en lugar del nombre propio de Ἰακώβ, el pronombre personal αὐτὸν. Además también agrega al verbo εἶπεν el pronombre personal αὐτῷ, lo cual también se encuentra atestiguado en el uncial D. Sin embargo, no hay mayor interés que el de agregar un complemento indirecto al verbo λέγω, 'decir'. Por último, existe una variante más registrada también en otros testigos textuales. La lectura del texto del alejandrino añade el pronombre interrogativo τίς. Así la pregunta por el nombre del personaje que lucha con Jacob es explícita "y le dijo: dame a conocer ¿Cuál es tu nombre?".

c) Génesis 32.30

LXX: ἐκάλεσεν Ἰακωβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Εἶδος θεοῦ· εἶδον γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχὴ

Clemente: *Paed.* I 57.2 ὁ Ἰακώβ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκεῖνου Εἶδος θεοῦ· εἶδον γάρ, φησί, θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχὴ

Respecto a este versículo, hay una sola variante con referencia a la edición de Wevers (1974). El texto de Clemente presenta una alteración en la oración inicial. En lugar de decir ἐκάλεσεν Ἰακώβ, la cita del alejandrino transmite ὁ Ἰακώβ ἐκάλεσε. El resto del texto no presenta diferencia alguna. No obstante, la variación no refleja motivo teológico alguno, pues no afecta al contenido ni a la interpretación del pasaje. Así pues, la coincidencia mayoritaria entre ambos textos indica, que Clemente no registra lecturas particulares, es decir, no hay ninguna variante significativa propia del alejandrino.

En síntesis, en estos tres versos considerados en su conjunto, no hay nada que haga pensar que Clemente esté citando de memoria. Las variantes registradas en su mayoría tienen apoyo textual en otros documentos; las que no lo tienen, no afectan el sentido de la cita porque no insinúan una interpretación particular del texto bíblico. Así que las diferencias halladas no corresponden ni a un uso exclusivo ni a una probable desconcentración de la memoria de forma evidente.

Sin embargo, el hecho de que una buena parte de las variantes tenga sustento manuscrito no significa que el alejandrino no haya adecuado el texto. Hay una clara intención teológica, no en el uso de las variantes en sí mismas, sino en la manera de citar el texto. La forma de proceder refleja su estilo característico de introducir las referencias bíblicas. El modo propio clementino consiste en “dividir” la cita mediante la inserción del verbo φημί, por ejemplo “ἠρώτησεν, φησί, αὐτὸν”, y así llega a formar parte de la referencia. Lo peculiar del caso es que el alejandrino hace esto mismo en *Paed.* I 56.4, pero ahora no es un verbo, sino un sustantivo explicativo el que delimita el marco interpretativo de la referencia al texto del Génesis. Clemente cita el texto de la siguiente manera: ἐπάλαιεν μετ'

αὐτοῦ ἄνθρωπος, ὁ παιδαγωγός, μέχρι πρωί, “luchó con él un hombre, el pedagogo, hasta el amanecer”. Emplea el mismo procedimiento, pero en esta ocasión inserta en aposición el término παιδαγωγός, ‘pedagogo’, para definir al hombre que luchó con Jacob. Al respecto cabe preguntarse si la palabra agregada por Clemente es un simple comentario o bien debiera ser considerada como parte de la misma escritura, pues no hay ninguna indicación que sugiera que se trata de una nota añadida por el alejandrino. Para un lector poco versado en las escrituras judaicas muy posiblemente pase inadvertida la glosa incluida, pero lo que no pasaría por alto sería el hecho de estar frente a una cita porque Clemente ha utilizado el verbo técnico φημί con el cual comúnmente enmarca las fuentes procedentes de otros autores. Queda así abierta la cuestión por dilucidar si el alejandrino se percibe a sí mismo capaz de modificar el texto bíblico complementándolo con sus propias lecturas particulares.

B.2. Exégesis

a) Génesis 32.24

α. Jacob, el luchador

El tema central sigue siendo la caracterización de Dios como pedagogo. Así como el logos-pedagogo intervino en el desierto, en el Éxodo, en la vida de Abraam, también lo hizo en la historia de Jacob. Ahora el rasgo particular es la presentación del pedagogo como ἀλείπτης, ‘preparador físico’, y el escenario es la palestra. A los matices del pedagogo enunciados anteriormente como “guía”, “instructor moral” o “acompañante del camino” en esta ocasión se le agrega uno más, el de “entrenador” de Jacob. Visto en su conjunto, el pasaje clementino, refleja rotundamente el empalme de la imagen del pedagogo con la del ἀλείπτης:

Τούτω δὲ καὶ συμπαλαίειν λέγεται. Ὑπελείφθη δὲ, φησὶν, Ἰακώβ μόνος, καὶ ἐπάλαιεν μετ' αὐτοῦ ἄνθρωπος, ὁ παιδαγωγός, μέχρι πρωί [Gn 32.24].

Οὗτος ἦν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄγων καὶ φέρων, ὁ συγγυμναζόμενος καὶ ἀλείφων κατὰ τοῦ πονηροῦ τὸν ἀσκητὴν Ἰακώβ. Ὅτι δὲ ὁ λόγος ἦν ὁ ἀλείπτῃς ἅμα τῷ Ἰακώβ καὶ παιδαγωγὸς τῆς ἀνθρωπότητος, ἠρώτησεν, φησὶν, αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀνάγγελόν μοι τί τὸ ὄνομά σου. Καὶ εἶπεν· ἵνα τί τοῦτο ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου; [Gn 32.29]. Ἐτήρει γὰρ τὸ ὄνομα τὸ καινὸν τῷ νέῳ λαῷ τῷ νηπίῳ· ἔτι δὲ ἀνωνόμαστος ἦν ὁ θεὸς ὁ κύριος, μηδέπω γεγεννημένος ἄνθρωπος. Πλὴν ἀλλὰ ὁ Ἰακώβ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Εἶδος θεοῦ· εἶδον γὰρ, φησὶ, θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχὴ [Gn 32.30]. Πρόσωπον δὲ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος, ᾧ φωτίζεται ὁ θεὸς καὶ γνωρίζεται. Τότε καὶ Ἰσραὴλ ἐπωνόμασται, ὅτε εἶδεν τὸν θεὸν τὸν κύριον. Οὗτός ἐστιν ὁ θεός, ὁ λόγος, ὁ παιδαγωγός, ὁ φήσας αὐτῷ πάλιν ὑστερον μὴ φοβοῦ καταβῆναι εἰς Αἶ γυπτον (Clem.Al., *Paed.* I 56.4-57.2, corchetes añadidos).

“Υ se dice que combatió con él: ‘Jacob se quedó solo y un hombre –el Pedagogo- combatió con él hasta el alba’. Era él, el hombre que combatía, que luchaba con él y que, untándole con aceite (ἀλείφων), entrenaba al luchador Jacob contra el Maligno. Y dado que el logos era a la vez entrenador (ὁ ἀλείπτῃς) de Jacob y Pedagogo de la humanidad, la Escritura dice: ‘le preguntó y le dijo «Revélame tu nombre»; a lo que el Señor respondió ‘¿Por qué preguntas mi nombre?’” En efecto, reservaba el nombre nuevo para el pueblo joven, para el pueblo niño. El Señor Dios aún no tenía nombre, porque aún no se había hecho hombre. Pero: ‘Jacob dio a este lugar el nombre de *Visión de Dios*, porque –dijo- he visto a Dios cara a cara, y mi vida ha quedado a salvo’. La cara de Dios es el Logos, por el que Dios es iluminado y conocido. Fue entonces cuando Jacob recibió el nombre de Israel, cuando vio a al Señor Dios” (Sariol Díaz 1998).

La nueva imagen del pedagogo-entrenador introducida por Clemente tiene un trasfondo amplio en el contexto grecorromano. El autor se sirve, así como lo hizo con Aquiles, de temas comunes de su entorno para representar al pedagogo-logos divino luchando con Jacob. En el texto clementino claramente se relaciona la identidad del hombre misterioso con la del pedagogo y éste a su vez con la del “preparador físico”: ὁ λόγος ἦν ὁ ἀλείπτῃς ἅμα τῷ Ἰακώβ καὶ παιδαγωγὸς τῆς ἀνθρωπότητος (*Paed.* I 57.1) “el logos era a la vez el preparador físico de Jacob y el pedagogo de la humanidad”.

La conexión entre las ideas procedentes del ámbito grecolatino y la interpretación del texto bíblico es evidente. A través de la inclusión de la figura del

ἀλείπτῃς se evoca claramente al entrenamiento de los luchadores de la Antigüedad. El papel de Jacob es el de una especie de ἀσκητής (“el que ejercita”) que es entrenado por su pedagogo-logos que hace las veces de “preparador físico”. En este caso el pedagogo desempeña la función del ἀλείπτῃς quien unta con aceite el cuerpo de Jacob preparándolo para la batalla contra el mal.⁷⁶ Así lo establece enfáticamente Clemente.⁷⁷

β. Trasfondo grecorromano de la lucha

En la época de Clemente las actividades atléticas estaban divididas en ligeras y pesadas, entre estas últimas estaban el pancracio, la lucha y el pugilato (Philostr., *Gym.* 3). No es casual, pues, que el texto clementino haga de Jacob un luchador y de su instructor un “preparador físico”, dado que todavía se seguían efectuando dichas competencias.

⁷⁶ No es este el único pasaje en la obra del Clemente donde se representa al logos divino con la figura del ἀλείπτῃς. Hay por lo menos otros dos sitios en los cuales la divinidad asume el mismo rol. El primero dice: κέκληται μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἀγώνισμα τὸ θέατρον, παγκρατιάζουσι δὲ εἰς τὸ στάδιον οἱ ἀθληταί· καὶ δὴ ἐκ τούτων περιγίνεται ὁ πειθήνιος τῷ ἀλείπτῃ γενόμενος (Clem.Al., *Strom.* VII 20.6); “Así pues, ha sido convocado el público respecto al combate y los atletas combaten en el estadio; ahora bien, de entre ellos sobrevive el que ha sido obediente al [lit. ἀλείπτῃς] Invencible” (Merino 2005, corchetes añadidos). El segundo es el siguiente: τὸν γοῦν τῆς ἐλευθερίας ἀγῶνα οὐ μόνον ἐν πολέμοις ἀγωνίζονται οἱ πολέμων ἀθληταί, ἀλλὰ καὶ ἐν συμποσίοις καὶ ἐπὶ κοίτης κὰν τοῖς δικαστηρίοις οἱ ἀλειψάμενοι τῷ λόγῳ, αἰχμάλωτοι γενέσθαι ἥδονῆς αἰσχυρόμενοι· (Clem.Al., *Strom.* VI 112.2), “Ahora bien, los atletas de la guerra solo pelean la lucha de la libertad en los campos de batalla, sino también los alentados [ἀλειψάμενοι “los ungidos con aceite”] por el Logos [pelean] en las reuniones, en el lecho y en los tribunales, y se avergüenzan ser hechos prisioneros del placer” (Merino 2005, corchetes añadidos).

⁷⁷ Οὗτος ἦν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄγων καὶ φέρων, ὁ συγγυμναζόμενος καὶ ἀλείφων κατὰ τοῦ πονηροῦ τὸν ἀσκητὴν Ἰακώβ (Clem.Al., *Paed.* I 57.1), “Era él, el hombre que combatía, que luchaba con él y que, untándole con aceite [ἀλείφων], entrenaba al luchador Jacob contra el Maligno” (Sariol Díaz 1998, corchetes añadidos). El pronombre demostrativo Οὗτος se refiere al pedagogo, de manera que establece claramente la vinculación entre el pedagogo y el hombre que lucha con Jacob. Ahora bien, el personaje que lucha con Jacob, el “hombre” es descrito con cuatro participios en aposición que tiene la finalidad de adjetivar y delimitar exactamente la naturaleza del sujeto con el cual se confronta el patriarca. Clemente lo define con los siguientes participios ὁ ἄγων καὶ φέρων, ὁ συγγυμναζόμενος καὶ ἀλείφων, todos son verbos que están vinculados al mundo de las luchas tanto en el gimnasio como en la palestra. Sin duda el alejandrino le confiere al pedagogo un nuevo matiz y hace de él un entrenador.

Filóstrato expone en qué consiste este tipo de lucha, a la cual muy probablemente el alejandrino hacía referencia. De acuerdo con el sofista, es una prueba difícil en la que hay que superar tres veces al adversario, derribándolo al suelo para poder obtener el triunfo.⁷⁸ Al respecto comenta el mismo autor: καὶ τούτων οὕτω ταλαιπώρων ὄντων τὸ ἐπιπονώτατον οἱ παλαισταί εἰσιν (Philostr., *Gym.* 11), “Pero de estos deportes tan penosos [pancracio, pugilato, lucha], el más duro es el de luchador” (Mestre 1996). Parte de la dureza de la lucha se debe a que: πάλη δὲ ταῦτόν μὲν ἐν προαγῶνι, ταῦτόν δὲ καὶ ἐν ἀγῶνι: παρέχεται γὰρ ἑκατέρω πεῖραν, ὅποσα οἶδε καὶ ὅποσα δύναται (Philostr., *Gym.* 11), “la lucha es lo mismo antes de la competición que durante la misma: cada movimiento pone a prueba al luchador, de lo que sabe y de lo que no sabe” (Mestre 1996). Es posible que Clemente, formado dentro del ambiente helenístico, recupere un acercamiento similar al de Filóstrato y vea en el pasaje del Génesis un episodio de la vida atlética cotidiana de su tiempo, en donde la lucha es una de las actividades más exigentes y demanda mayores habilidades del atleta antes y durante la pelea, tal como sucedió en la vida del patriarca.

γ. Trasfondo grecorromano del ἀλείπτης

En este mismo contexto de la palestra, la figura del ἀλείπτης era muy común, por lo cual no resulta extraño el empleo de ella por parte del alejandrino. El concepto alude a la práctica habitual de ungir los cuerpos de los atletas antes del combate para prepararlos y después de la lucha para restablecerlos de las huellas de la batalla. Filóstrato describe algunas de las actividades relacionadas con la unción de los atletas. Una vez depilado el cuerpo con una almohaza, la cual también contenía una ampolla de aceite, entonces el cuerpo era untado: ἡ στλεγγίς ἀναμιμνήσκει τὸν ἀθλητὴν ἐλαίου καὶ φησι δεῖν ἐπάγειν αὐτὸ οὕτως

⁷⁸ Cf. Epict., *Sent.* III 20.10

ἀφθόνως, ὡς καὶ ἀποστλεγγίζειν ἀλείψαντα (Philostr., *Gym.* 11), “La almohaza recuerda al atleta no solo que debe usar aceite, sino untárselo tan copiosamente que haga falta rascarlo con la almohaza después de la unción” (Metre 1996).

Era tarea del ἀλείπτης ο γυμναστής mantener el cuerpo en perfectas condiciones antes y después de la lucha. Así, el aceite servía para dar masajes y evitar la sudoración excesiva (Philostr., *Gym.* 50-53). El propio Filón de Alejandría también habla de esta práctica entre los atletas y comenta otros matices más sobre la misma rutina:

ὁ δ' ἀσκητῆς ἐπειδὴν γυμνάσῃται συντόνως, διαπνεῖ πάλιν καὶ ὑπανίεται, συλλεγόμενος καὶ ἀνακτώμενος τὴν ἐκ τοῦ πονεῖν τεθρυμμένην δύναμιν, καθάπερ καὶ οἱ τὰ σώματα ἀλειφόμενοι· καὶ γὰρ οὔτοι περὶ τὴν ἄσκησιν καμόντες, ὡς μὴ κατὰ τὸ παντελὲς αὐτοῖς ἀπορῳαγεῖεν αἱ δυνάμεις διὰ τὸ σφοδρὸν καὶ σύντονον τῆς ἀθλήσεως, ἔλαιον ἐπιχέουσιν (Ph., *Mut.* 84).

“En cambio, el que se ejercita, una vez que ha realizado una intensa práctica, se toma nuevamente un respiro y descansa mientras renueva y recobra la fortaleza, debilitada por el esfuerzo, tal como hacen los atletas cuando se untan los cuerpos. Éstos, en efecto, cuando están cansados por el ejercicio, a fin de que no se les agoten completamente las fuerzas debido a lo intenso y duro de la ejercitación, derraman aceite sobre sus cuerpos” (Triviño 1976).

Durante la época del imperio se realizaba esta actividad no solo en la palestra/gimnasio, sino también en los baños romanos. Empero, sobre este punto, Perea Yébenes 2009, pp. 206-207, señala que no debe confundirse al ἀλείπτης del gimnasio con los *unctores* de los baños.⁷⁹ Los primeros tienen conocimiento de

⁷⁹ Los masajes como parte de cultura romana no solo se daban en la palestra, sino también en los baños; de ello habla Sen., *Ep.* 56.1 y Petron., *Satyr.* 28.1-3:

*Peream, si est tam necessarium quam videtur silentium in studia seposito. Ecce undique me varius clamor circumsonat. Supra ipsum balneum habito. Propone nunc tibi omnia genera vocum, quae in odium possunt aures adducere: cum fortiores exercentur et manus plumbo graves iactant, cum aut laborant aut laborantem imitantur, gemitus audio, quotiens retentum spiritum remiserunt, sibilos et acerbissimas respirationes; cum in aliquem inertem et hac plebeia unctione contentum incidi, audio crepitum inlissae manus umeris, quae prout plana pervenit aut concava, ita sonum mutat (Sen., *Ep.* 56.1), “¡Muera yo si el silencio es tan necesario como parece para quien en el retiro se consagra al estudio! Heme aquí rodeado por todas partes de un griterío variado. Vivo precisamente arriba de unos baños. Imagínate ahora toda clase de sonidos capaces de provocar la irritación en los oídos. Cuando los más fornidos atletas se*

anatomía y un dominio general de la medicina,⁸⁰ en cambio los segundos son esclavos quienes únicamente ungen el cuerpo sin ninguna intención atlética,

ejercitan moviendo las manos con pesas de plomo, cuando se fatigan, o dan la impresión de fatigarse, escucho sus gemidos; cuantas veces exhalan el aliento contenido, oigo sus chiflidos y sus jadeantes respiraciones. Siempre que se trata de algún bañista indolente, al que le basta la fricción ordinaria, oigo el chasquido de la mano al sacudir la espalda, de un tono diferente conforme se aplique a superficies planas o cóncavas” (Roca Meliá 1986).

Longum erat singula excipere. Itaque intravimus balneum, et sudore calfacti momento temporis ad frigidam eximus. Iam Trimalchio unguento perfusus tergebatur, non linteis, sed palliis ex lana mollissima factis. Tres interim iatraliptae in conspectu eius Falernum potabant, et cum plurimum rixantes effunderent, Trimalchio hoc suum propinasse dicebat (Petron., *Satyr.* 28. 1-3), “Sería prolijo enumerar todas sus singularidades. Entramos, pues, al balneario. Estuvimos un momento al calor del sudadero y salimos al agua fría. Ya Trimalción, todo inundado de perfumes, se estaba secando, pero no con paños corrientes, sino con toallas de la más fina lana. Mientras tanto, tres masajistas bebían vino de Falerno en su presencia, y, al pelearse por él, lo desparramaban en abundancia: ‘Es mío –decía Trimalción-, y lo beben a mi salud’” (Rubio Fernández 1978).

En ambos casos, los masajes se dan fuera de las competencias atléticas. Por otra parte, para una distinción entre los masajistas del gimnasio y de los baños, se puede consultar la referencia de Oribasio (Orib. *Collectionum medicarum reliquiae* 40.12-15), donde se deja entrever, a través de una cita de Diocles en el siglo II d. C., la concepción que existía en los tiempos de Clemente de Alejandría, respecto a los *alipstae* y los *unctores* (Perea Yébenes 2009, pp. 213-214):

Καλῶς δ' ἔχει γυμνάζεσθαι τοὺς μὲν νέους καὶ πλειόνων γυνομένους καὶ δεομένους εἰς τὸ γυμνάσιον ἀποχωρῆσθαι, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους εἰς βαλανεῖον ἢ εἰς ἄλλην ἀλέαν χρίεσθαι. ἀπόχρη δὲ τοῖς τηλικούτοις καὶ παντάπασιν ἰδιωτικὸν ἔχουσιν αὐτοῖς γυμνάσιον τριψίς μετρία κίνησις τοῦ σώματος. τρίβεσθαι δὲ βέλτιον ἐστὶ τὸν τριψίως δεόμενον μῆτε κεχρισμένον πολὺ μῆτε ξηρὸν παντελῶς. ἀλλ' ὑπαλειψάμενον καὶ ὁμαλῶς. ἔπειτα περιξυσάμενον λουτρῶ ἀρμόττοντι χρῆσασθαι, τοὺς δ' ἀσθενεῖς καὶ σφόδρα πρεσβύτας ἀλείφεσθαι μὲν λιπαρῶς καὶ ὁμαλῶς, τρίβεσθαι δ' αὐτὸν ὑφέαυτοῦ κινούμενον· ἅμα γὰρ τῇ τρίψει καὶ γυμνάζεσθαι σῶμα συμβαίνει δι' ἑαυτοῦ κινούμενον· τὸ δ' ὑφ' ἑτέρου τρίβεσθαι παντὸς τοῖς ἀσθενεστέροις καὶ ῥαθυμοτέροις ἔχουσι πρὸς γυμνάσια δεῖ μάλιστα ἀπονέμειν (Orib., 40.12-15).

“Está muy bien que los jóvenes de buena familia, los que están habituados a realizar ejercicios con regularidad, o los que estén necesitados de hacerlos, vayan al gimnasio. Se aconseja que los de más edad, o los más débiles, se limiten al baño, en un entorno más caluroso, y allí se hagan untar con aceite. Para estas personas, que pueden usar un gimnasio adaptado a sus necesidades, lo mejor es la unción moderada y movimientos de cuerpos suaves. Los que tienen necesidad de ser masajeados con mayor fuerza, lo mejor es, por un lado no preceder el masaje de una fricción demasiado fuerte, y, por otra, no frotar el cuerpo completamente en seco, sino untar y friccionar de un modo regular, depilarse y tomar un baño apropiado; para las personas más débiles o de más edad, es mejor hacer fricciones equitativamente con abundante materia grasa, y que sean ellos quienes con sus propias manos realicen casi todo el masaje, beneficiándose de los ejercicios del cuerpo al tiempo que friccionan, siguiendo un movimiento espontáneo; los que están muy fatigados o son muy débiles, o que se muestran perezosos o incapaces de comenzar los ejercicios, deberán tomar la costumbres [sic.] de ser masajeados por otros” (Perea Yébenes 2009, pp. 213-214).

⁸⁰ Clemente de Alejandría parece compartir esta idea, pues afirma lo siguiente: ἡ ὑγεία διὰ τῆς ἰατρικῆς καὶ ἡ εὐεξία διὰ τῆς ἀλειπτικῆς καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τῆς χρηματιστικῆς (Clem.Al., *Strom.*

médica o curativa. Así pues los ἀλειπται son personajes que intervienen en la preparación física del atleta, de tal suerte que él puede prescribir la alimentación del luchador (Arist., *EN* 1106b), dar consejos sobre cómo luchar rectamente (Epict., *Sent.* III 10.8) y también brindar instrucciones sobre ejercicios físicos para mejorar la salud (Plu., *De Sera* 561d). Así lo manifiesta implícitamente Plutarco:

ὅτι μὲν γὰρ ἰσχὺν δίδωσι: τὸ πνεῦμα, δηλοῦσιν οἱ ἀλειπται, τοὺς ἀθλητὰς κελεύοντες ἀντρεΐδειν ταῖς τρίψεσι καὶ παρεγκόπτειν τείνοντας ἀεὶ τὰ πλασσόμενα μέρη καὶ ψηλαφώμενα τοῦ σώματος (Plu., *De Tuenda* 130b).

“Y que la respiración da fuerza, lo demuestran los maestros de los gimnastas (οἱ ἀλειπται) que ordenan a los atletas que resistan las fricciones y que retengan la respiración, poniendo en tensión las partes del cuerpo frotadas y sometidas a masajes” (Morales Otal y García López 1986).

No obstante, pese al descrédito que pudiera haber de este oficio en determinados autores del ámbito latino,⁸¹ parece que la función del ἀλείπτης podría ir mucho más allá de la mera instrucción física. Para el tiempo de Clemente se puede presuponer que el ἀλείπτης también puede suministrar prescripciones morales, así de nuevo lo deja entrever específicamente Plutarco:

ἀλειπτῶν δὲ φωνὰς καὶ παιδοτριβῶν λόγους ἐκάστοτε λεγόντων ὡς τὸ παρὰ δεῖπνον φιλολογεῖν τὴν τροφήν διαφθείρει καὶ βαρύνει τὴν κεφαλὴν

VI 157.2) “La salud se origina y realiza mediante la medicina; la buena complexión, por la gimnasia (ἀλειπτικός); y la riqueza, mediante el arte de ganar dinero” (Merino 2005). Lo mismo ocurre con Epicteto quien había asumido una postura similar a la del alejandrino: ‘τὸ σῶμα δὲ τὸ σαυτοῦ ἤδη τινὶ ἔσκεψαι ἐπιτρέψαι εἰς ἐπιμέλειαν αὐτοῦ;’ ‘πῶς γὰρ οὐ;’ ‘ἐμπείρω δηλονότι καὶ τούτω ἀλειπτικῆς ἢ ἰατρικῆς;’ ‘πάνυ μὲν οὖν (Epict., *Sent.* II 12.19), “-Y tu propio cuerpo, ¿has pensado ya en alguien a quien confiar su cuidado? -¿Cómo no? -Evidentemente, a un experto en masajes [ἀλειπτικός] o medicina. - ¡Claro!” (Ortiz García 1993, corchetes añadidos).

⁸¹ Es proverbial el comentario de Juvenal sobre el papel de los ἀλειπται. En una de su sátiras hace mofa de la moda griega en Roma y se refiere a los griegos con cierto desprecio: *Quemuis hominem secum attulit ad nos: grammaticus rhetor, geometres, pictor, aliptes, augur, schoenobates, medicus, magnus, omnia nouit Graeculus esuriens* (Juv., *Sat.* 3. 75-78), “Nos ha traído en sí toda clase de hombres: gramático, rétor, geómetra, pintor, masajista, augur, acróbata, medico, mago; un griego hambriento sabe hacer de todo” (Heredia 1974). El mismo tono peyorativo se encuentra en el pasaje de la *Hist.Aug.*, *Saturn.* 8.2-4, el cual ya ha sido referido anteriormente (*Supra.* p. 17). Según Perea Yébenes 2009, p. 202, el calificativo de *Graeculus* “grieguito” con toda posibilidad se refiere a Adriano (*Hist.Aug.*, *Hadr.* 1.5), con ello se pretende desacreditar lo extranjero y vincular ciertos tipos de oficios griegos con prácticas mágicas orientales y egipcias.

τότε φοβητέον, ὅταν τὸν Ἰνδὸν ἀναλύειν ἢ διαλέγεσθαι περὶ τοῦ Κυριεύοντος ἐν δείπνῳ μέλλωμεν (Plu., *De Tuenda* 133b).

“Las exhortaciones de los entrenadores de atletismo [ἀλείπτων] y los discursos de los maestros de gimnasia que afirman constantemente que una discusión culta, mientras se está comiendo, destruye el alimento y da dolor de cabeza se han de temer sólo cuando, en medio de la comida, intentamos resolver el problema del Indo o discutir sobre el Kyrieúon” (Morales Otal y García López 1986, corchetes añadidos).

Resulta difícil encontrar en la Antigüedad la asociación de la imagen del ἀλείπτης y la del pedagogo en una sola persona. Hay un texto epigráfico, procedente de la época de Vespasiano, donde existe una relación de oficios relativamente cercanos al de pedagogo y al ἀλείπτης. Entre otras cosas la inscripción pone juntos al ἱατρῶν ἢ παιδευτῶν ἢ ἱατραλείπτων “médico, al instructor y al médico preparador físico” (Perea Yébenes 2009, pp. 218-220) No obstante, ello no es suficiente evidencia para establecer una concordancia directa de ambas actividades, por lo cual determinar la fuente utilizada por Clemente para sostener tal vinculación de roles no es sencillo de dilucidar. Todo parece indicar que esa es una aportación del Clemente a la figura del pedagogo.

δ. La divinidad como ἀλείπτης

Sin embargo, no sucede así con la relación entre la divinidad y el rol del ἀλείπτης. Hay un pasaje en la obra de Epicteto que expresa abiertamente esta relación y puede servir de puente también para construir la asociación del pedagogo con la del preparador físico. El filósofo estoico dice sobre este asunto:

αἱ περιστάσεις εἰσὶν αἱ τοὺς ἄνδρας δεικνύουσαι. λοιπὸν ὅταν ἐμπέσῃ περίστασις, μέμνησο ὅτι ὁ θεὸς σε ὡς ἀλείπτης τραχεῖ νεανίσκῳ συμβέβληκεν. — ἵνα τί; φησὶν. — ἵνα Ὀλυμπιονίκης γένη: δίχα δ' ἰδρωτὸς οὐ γίγνεται. ἐμοὶ μὲν οὐδεὶς δοκεῖ κρείσσονα ἐσχηκέναι περίστασιν ἢς σὺ ἐσχηκας, ἂν θέλῃς ὡς ἀθλητῆς νεανίσκῳ χρῆσθαι (Epict., *Sent.* I 24.1).

“Las circunstancias difíciles son las que muestran a los hombres. Por tanto, cuando des con una dificultad, recuerda que la divinidad [ὁ θεός], como un maestro de gimnasia [ὡς ἀλείπτης], te ha enfrentado a un duro contrincante. -¿Para qué? -pregunta. -Para que llegues a ser un vencedor olímpico. Pero no se llega a ello sin sudores. Y a mí me parece que nadie se ha visto en una dificultad mayor que en la que te ves tú si quieres servirte del contrincante como haría un atleta” (Ortiz García 1993, corchetes añadidos).

El texto de Epicteto señala de manera explícita a Dios como un preparador físico. Al establecerse esta conexión directa muestra que la interpretación de Clemente se ubica dentro del marco de las ideas de su época. Así, no hay nada impropio en representar a Dios como un ἀλείπτης. Incluso, ya antes, en la obra de Filón de Alejandría, también aparecen varias alusiones a este hecho, las cuales son un antecedente inmediato para enlazar al logos-pedagogo con la designación de “preparador físico”. El filósofo judío interpretando alegóricamente el episodio en la vida de Jacob, narrado en Gn 32, alude a la figura del ἀλείπτης para describir la acción interventora del logos en la vida del patriarca. Concretamente Filón escribe:

ὁ δὲ ἄσμενος ἐπακούει καὶ δέχεται τον ἀθλητὴν ὡς φοιτητὴν ἐσόμενον τὸ πρῶτον, εἶθ' ὅταν αὐτοῦ τὴν ἐπιτηδειότητα τῆς φύσεως ἀποδέξηται, χειροδετεῖ τρόπον ἀλείπτου καὶ πρὸς τὰ γυμνάσια καλεῖ, καὶ διερειδόμενος παλαίειν αναγκάζει, μέχρις ἂν ἀνανταγώνιστον αὐτῷ ῥώμην ἐγκατασκευάσῃ, τὰ ὧτα θεΐαις ἐπιπνοΐαις μεταβαλὼν εἰς ὄμματα καὶ καλέσας αὐτὸν μεταχαραχθέντα καινὸν τύπον Ἰσραήλ, ὀρῶντα (Ph., *Somn.* I 129).

“Y éste [el logos divino] escucha y acoge al atleta primero como discípulo, y después, cuando ha demostrado la aptitud de su naturaleza, le golpea con sus manos al modo de un masajista [ἀλείπτης] y le convoca al gimnasio, y atacándole le obliga a luchar, hasta que logre desarrollar en él una fuerza imbatible; y transformando sus oídos en ojos por inspiración divina, tras haberle dado una nueva impronta, le llama Israel, el Vidente” (Torallas Tovar 1997).

La referencia en el texto filoniano al episodio de Jacob en lucha con “un hombre” es evidente. También es contundente la correspondencia entre el Logos divino (sujeto tácito) y el papel del preparador físico. Sin duda, Clemente parece

recuperar estas imágenes como antecedentes para realizar su propia interpretación del texto bíblico referente a la vida del patriarca. Al estar descifrando la identidad del hombre que lucha con Jacob como el pedagogo divino, hace la transferencia del papel del pedagogo al del preparador físico de manera espontánea a través de la vinculación de un elemento común a ambas figuras. En otras palabras, detrás del pedagogo/ ἀλείπτης subyace la misma esencia divina, el Dios-logos,⁸² lo que implícitamente está de fondo en la denominada “lectura revisionista” efectuada por Clemente, es decir, es la voz y la acción de logos manifestándose en sus múltiples facetas.

A favor de la conexión entre ambas imágenes, se puede acudir a otra de las obras del filósofo de Alejandría. En *QDS* 41.1 aparecen juntos los oficios de guiar y entrenar, aunque no referidos a Dios, sino a “un hombre”. El texto dice: ἐπιστήσασθαι ἑαυτῶ τινα ἄνθρωπον θεοῦ καθάπερ ἀλείπτην καὶ κυβερνήτην. “(Por eso es del todo necesario que) te pongas al cuidado de un hombre de Dios como entrenador y guía” (Merino 2010). Si bien es cierto que no aparece la palabra pedagogo, sino κυβερνήτης, ‘piloto’, también lo es que Clemente ya ha asociado

⁸² En este sentido Clemente vas más allá de la postura de Filón, pues en el judío el concepto de logos no tiene la misma dimensión que adquiere en el filósofo cristiano. Para Filón, con base en su propia visión del platonismo medio, cualquier “logos” puede hacer las veces de preparador físico: οὐ γὰρ ἀξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει οἱ δ' ἰατροῦσιν καὶ ἐκνοσηλεύουσιν τὰ φυχῆς ἀρρωστήματα, παραινέσεις ἱερὰς ὡσπερ νόμους ἀκίνητους τιθέντες καὶ ἐπὶ τὰ τούτων γυμνάσια καλοῦντες καὶ τρόπον ἀλειπτῶν ἰσχύν καὶ δύναμιν καὶ ῥώμην ἀνανταγώνιστον ἐμφύοντες (Ph., *Somn.* I 69), “Pues Dios, no considerando digno recurrir a los sentidos, envía sus Lógoi para que socorran a los amantes de la virtud. Éstos medican y curan por completo las enfermedades del alma, estableciendo como si fueran leyes inamovibles sagradas exhortaciones, convocando al ejercicio de éstas e infundiendo, a la manera de masajistas [ἀλείπται], fuerza, energía y vigor sin rival posible” (Torallas Tovar 1997, corchtes añadidos). Cf. Ph., *Mut.* 87, en este pasaje se afirma que fue un ángel un logos quien cambió el nombre a Jacob.

las palabras piloto/pedagogo,⁸³ por lo cual es posible ver estas dos actividades asociadas en la obra del alejandrino.

No obstante, hay un problema de fondo en toda la interpretación que hace Clemente de Alejandría. El ἀλείπτης en las fuentes clásicas revisadas, nunca aparece como luchador, sino es más bien un preparador físico que mediante sus conocimientos de anatomía da masajes, prescribe dietas, provee consejos y sabe las reglas de la lucha; pero no es un luchador en sí. Nuevamente, vuelve a aparecer la incógnita respecto al origen de las imágenes utilizadas para definir la labor del logos; en otras palabras, queda abierto el interrogante de cómo un “preparador físico” se transformó en adversario y contrincante de Jacob.

ε. Influencia filoniana en la interpretación de Clemente

La interpretación de Clemente sobre el pasaje del Génesis es sin duda original en lo relativo a la identificación del misterioso personaje con la figura del pedagogo. Pero la caracterización de Jacob a través del término ἀσκητής, ‘atleta’, no es producto de la originalidad del alejandrino. Sobre este tema hay una clara dependencia de Clemente con respecto al pensamiento de Filón de Alejandría. Resulta bastante común encontrar la asignación del papel de Jacob como “asceta” en la obra del filósofo judío.

Dentro del esquema de pensamiento filoniano cada uno de los tres primeros patriarcas hebreos representa una manera de alcanzar la virtud. Este es un tema

⁸³ καὶ ὡς ὁ κυβερνήτης οἰακίζει τὸ σκάφος σώζειν προαιρούμενος τοὺς ἐμπλέοντας, οὕτως καὶ ὁ παιδαγωγὸς ἄγει τοὺς παῖδας ἐπὶ τὴν σωτήριον διαίταν τῆς ἡμῶν αὐτῶν ἕνεκεν κηδεμονίας: (Clem.AL., *Paed.* 54.2), “Como el capitán (κυβερνήτης) que pilotea su barco procurando poner a salvo a la tripulación, así el Pedagogo, por solicitud a nosotros, indica a sus niños el estilo de vida saludable” (Merino y Redondo 2009, paréntesis añadido). Ὅνπερ οὖν τρόπον ὁ κυβερνήτης οὐκ αἰεὶ τοῖς ἀνέμοις ὑπεῖκει, ἀντίπρωρος δὲ ἔσθ’ ὅτε ὅλαις ἀνθίσταται καταιγίσιν, οὕτως ὁ παιδαγωγὸς οὐχὶ τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε καταπνέουσιν ἀνέμοις ὑπεῖκει (Clem.AL., *Paed.* 54.3), “Así como el piloto (κυβερνήτης) no siempre se deja llevar por los vientos, sino que a veces enfile la proa hacia las borrascas, así [también] el Pedagogo no se deja llevar por lo vientos que soplan en nuestro mundo” (Merino y Redondo 2009).

muypreciado por Filón y recorre buena parte de su obra. Al respecto del judío dice:

ὁ μὲν γὰρ πρεσβύτατος αὐτῶν Ἀβραὰμ ἡγεμόνι ὁδοῦ τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἀγούσης ἐχρήσατο διδασκαλία, ὡς ἐν ἑτέροις, ὡς ἄν οἶόν τε ἦ, δεῖξομεν, ὁ δὲ μέσος Ἰσαὰκ αὐτηκόω καὶ αὐτομαθεῖ τῇ φύσει, ὁ δὲ τρίτος Ἰακώβ ἀσκητικαῖς μελέταις, καθ' ἃς οἱ ἑναθλοὶ καὶ ἐναγώνιοι πόνοι (Ph., *Somn.* I 168).

“El más anciano de ellos, Abraham, tuvo como guía en su camino hacia el bien a la enseñanza, como lo mostraremos en otro tratado, siempre que sea posible. El de en medio, Isaac, tuvo como guía a una naturaleza que se escuchaba a sí misma y tenía propias enseñanzas, y el tercero, Jacob, el ejercicio espiritual, que dispone para los esfuerzos del deporte y la lucha” (Torallas Tovar 1997).

Así, para el judío alejandrino, Jacob llega a ser el prototipo de todo aquel que a través de la ejercitación alcanza la vida piadosa. La evidencia respecto a esta idea es amplia a través de la obra de Filón (Ph., *Congr.* 34-36, *Abr.* 52, *Mut.* 88, *Praem.* 36)⁸⁴, y es un hecho que Clemente se vio influenciado de manera directa por este

⁸⁴ Los textos de Filón que sirven como trasfondo para comprender la exposición de Clemente de Alejandría son los siguientes: ἀλλ' οὗτοι μὲν καὶ πλειόνων γυναικῶν καὶ παλλακίδων, οὐκ ἀστῶν μόνον, ἄνδρες ἐγένοντο, ὡς αἱ ἱεραὶ μνηύουσι γραφαί· τῷ δὲ Ἰσαὰκ οὐτε πλείους γυναικες οὐτε συνόλωσ παλλακὴ, μόνη δ' ἡ κουρίδιος ἄχρι παντὸς συνοικεῖ. διὰ τί; ὅτι καὶ ἡ διδασκτικὴ ἀρετὴ, ἦν Ἀβραὰμ μέτεισι, πλειόνων δεῖται, γνησίων μὲν τῶν κατὰ φρόνησιν, νόθων δὲ τῶν κατὰ τὰ ἐγκύκλια προπαιδευμαία θεωρημάτων, καὶ ἡ δι' ἀσκήσεως τελειουμένη, περὶ ἣν Ἰακώβ ἐσπουδακέναί φαίνεται· διὰ πλειόνων γὰρ καὶ διαφερόντων αἱ ἀσκήσεις δογμάτων, ἡγουμένων ἐπομένων, προαπαντῶντων ὑστεριζόντων, πόνους τοτὲ μὲν ἐλάττους τοτὲ δὲ μείζους ἐχόντων (Ph., *Congr.* 34-35), “Ahora bien, Abraham y Jacob, como lo revelan las sagradas escrituras, fueron hombres de varias mujeres, no sólo legítimas sino también concubinas. En cambio, Isaac no tuvo ni varias mujeres ni concubina alguna absolutamente. Sólo su esposa legítima cohabitó con él durante toda su vida. ¿Por qué? Pues, porque la virtud adquirida mediante la enseñanza, virtud que procura alcanzar Abraham, ha menester de más de un orden de conocimientos legítimos, vinculados a la sabiduría, y de los bastardos, que son los preliminares de la cultura general. Y otro tanto ocurre con la virtud perfeccionada mediante la ejercitación, en torno de la cual han girado, evidentemente, los esfuerzos de Jacob. Varias y diferentes, en efecto, son las verdades mediante las cuales tienen lugar esas prácticas; verdades que guían y que siguen, que se adelantan al encuentro y que se quedan a la zaga, que involucran ora menores ora mayores trabajos” (Triviño 1976). En otro lugar Filón dice: Ταῦτα μὲν οὖν ἐπ' ἀνδρῶν ὁσίων εἰρηθῆσθαι δοκεῖ, μνηύματα δ' ἐστὶ φύσεως ἀδηλοτέρας καὶ πολὺ βελτίονος τῆς ἐν αἰσθητοῖς. τρόπους γὰρ φυχῆς ἔουκεν ὁ ἱερός διερευνᾶσθαι λόγος, ἀστείους ἅπαντάς, τὸν μὲν ἐκ διδασκαλίας, τὸν δ' ἐκ φύσεως, τὸν δ' ἐξ ἀσκήσεως ἐφιέμενον τοῦ καλοῦ. ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἐπίκλησιν Ἀβραὰμ, σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς ἐστίν, ὁ δὲ μέσος, Ἰσαὰκ, φυσικῆς, ὁ δὲ τρίτος, Ἰακώβ,

tipo de interpretación alegórica, al punto que prácticamente reproduce las mismas ideas presentes en el filósofo judío, en particular sobre la vida de Jacob:

Πλείοσι δὲ συνέρχεσθαι ὁ Ἰακώβ λέγεται ὡς ἂν ἀσκητὴς ἐρμηνευόμενος (διὰ πλειόνων δὲ καὶ διαφερόντων αἰ ἀσκήσεις δογμάτων), ὅθεν καὶ Ἰσραὴλ οὗτος μετονομάζεται ὁ τῷ ὄντι διορατικὸς ὡς ἂν πολὺπειρὸς τε καὶ ἀσκητικὸς. Εἶη δ' ἂν τι καὶ ἄλλο δηλούμενον διὰ τῶν τριῶν προπατόρων, κυρίαν εἶναι τὴν σφραγιδα τῆς γνώσεως, ἐκ φύσεως καὶ μαθήσεως καὶ ἀσκήσεως συνεστῶσαν (Clem.Al., *Strom.* I 31.5).

“Se dice que Jacob tuvo relación con varias mujeres, y su nombre es interpretado como el *experto* [ἀσκητής] (puesto que la experiencia [ἀσκησις], se consigue por medio de muchas y distintas doctrinas); por eso recibe el nombre de Israel [es decir,] el perspicaz puesto que era hábil y también laborioso [ἀσκητικός]. Pero también podría tener otra interpretación acerca de los tres progenitores: que el sello de la gnosis es soberano, porque consta de naturaleza, aprendizaje y práctica [ἀσκήσεως]” (Merino 1996, corchetes y énfasis añadidos).

ἀσκητικῆς (Ph., *Abr.* 52). “Aparentemente estas palabras han sido referidas a hombres de vida santa; pero ellas son también indicaciones acerca de un orden de cosas menos visible pero muy superior al perceptible por los sentidos. En efecto, lo que la sagrada palabra aparece examinando son tipos de alma, todos meritorios, uno que tiende al bien a través de la enseñanza, otro conducido por su misma naturaleza y otro mediante la ejercitación. Sus nombres son Abraham, Isaac y Jacob respectivamente, y son símbolo el primero de la virtud adquirida por la enseñanza, el segundo de la brindada por la naturaleza y el tercero de la lograda con la ejercitación” (Triviño 1976). Un texto más de Filón dice: Ἀλλὰ τριῶν ὄντων τοῦ γένους ἀρχηγῶν, οἱ μὲν ἄκροι μετωνομάσθησαν, Ἀβραάμ τε καὶ Ἰακώβ, ὁ δὲ μέσος Ἰσαὰκ τῆς αὐτῆς ἔλαχεν εἰς αἰὶ προσρήσεως. διὰ τί; ὅτι ἡ μὲν διδακτικὴ ἀρετὴ καὶ ἀσκητικὴ δέχονται τὰ πρὸς βελτίωσιν – ἐφίεται γὰρ δὴ ὁ μὲν διδασκόμενος ἐπιστήμης ὧν ἀγνοεῖ, ὁ δὲ ἀσκήσει χρώμενος στεφάνων καὶ τῶν προκειμένων ἄθλων φιλοπόνῳ καὶ φιλοθεάμονι ψυχῇ, – τὸ δ' αὐτοδίδακτον καὶ αὐτομαθὲς γένος, ἅτε φύσει μᾶλλον ἢ ἐπιτηδεύσει συνιστάμενον, ἐξ ἀρχῆς ἴσον καὶ τέλειον καὶ ἄρτιον ἠνέχθη, μηδενὸς ἐνδέοντος τῶν εἰς πλήρωσιν ἀριθμοῦ (Ph., *Mut.* 88), “Pero siendo así que fueron tres los padres de la estirpe, mientras al primero y al último, Abraham y Jacob, les fueron cambiados sus nombres, el intermedio, Isaac, mantuvo para siempre el mismo. ¿Por qué? Pues, porque en tanto que la virtud alcanzada mediante la enseñanza y la adquirida mediante la ejercitación son susceptibles de mejoramientos, puesto que el que se instruye anhela conocer todo aquello que ignora, y el que recurre a la ejercitación aspira a las coronas y trofeos que se ofrecen al alma amante del esfuerzo y de la contemplación; en cambio la estirpe que se instruye por sí sola y aprende sin ajena ayuda, siendo su condición fruto no de la dedicación sino de la naturaleza, marcha igual, perfecta y completa desde el principio, no habiendo menester de nada para su plena concreción” (Triviño 1976). También dice en otro lugar: Μετὰ τὸν αὐτομαθῆ δὲ καὶ πλουσίᾳ χρῆσάμενον τῇ φύσει τρίτος ὁ ἀσκητὴς τελειοῦται λαμβάνων γέρας ἐξαιρέτων ὄρασιν θεοῦ (Ph., *Praem.* 36), “Después del que adquiere el saber sin maestros y cuenta con una riqueza producida por su propia naturaleza, el tercero en alcanzar la perfección es el practicante, el cual alcanza como especial premio la visión de Dios” (Triviño 1976).

La cita anterior es un indicio contundente de la dependencia del pensamiento Clementino con respecto a las ideas de Filón de Alejandría. El filósofo cristiano retoma, con algunas variaciones (Van den Hoek 1988, pp. 37-38), la idea central del argumento de Filón, es decir, hacer de Jacob el modelo del ascetismo. Como buen pensador ecléctico del platonismo medio, Clemente al igual que su maestro Panteno, entresaca lo mejor de cada autor y sistema para elaborar su propia interpretación alegórica acerca del episodio de la lucha de Jacob con el hombre misterioso.

b) Génesis 32.29-30

Inmediatamente después de definir como ἀλείπτης al antagonista del padre de los israelitas, se aclara que el logos también es pedagogo de la humanidad. Dicha precisión, sobre el carácter del “hombre misterioso”, sirve para introducir la nueva referencia bíblica que utiliza. El preámbulo a la cita tiene básicamente el siguiente razonamiento: por lo tanto, “puesto que el logos es el pedagogo de la humanidad y no solo de Jacob, el patriarca se atreve a pedirle al oponente revelar su identidad a través de la declaración de su nombre”. Clemente observa que el logos no es únicamente pedagogo del patriarca, sino de toda la humanidad y bajo esta consideración, debido a la idea de la “doble encarnación”, está presente detrás de los acontecimientos históricos aun antes de tomar forma humana. En otras palabras, el logos ya está “encarnado” y por esta razón Jacob se atreve a preguntarle su nombre:

Ὅτι δὲ ὁ λόγος ἦν (...) παιδαγωγὸς τῆς ἀνθρωπότητος, ἠρώτησεν, φησὶν, αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀνάγγελόν μοι τί τὸ ὄνομά σου. Καὶ εἶπεν· ἵνα τί τοῦτο ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου; Ἐτήρει γὰρ τὸ ὄνομα τὸ καινὸν τῷ νέῳ λαῷ τῷ νηπίῳ· ἔτι δὲ ἀνωνόμαστος ἦν ὁ θεὸς ὁ κύριος, μηδέπω γεγεννημένος ἀνθρώπος (Clem.Al., *Paed.* 57.1).

“Y dado que el logos era Pedagogo de la humanidad, la Escritura dice: ‘le preguntó y le dijo: «Revélame tu nombre»’; a lo que el señor respondió: ‘¿Por qué preguntas mi nombre?’. En efecto, reservaba el nombre nuevo, para el pueblo joven, para el pueblo niño. El Señor Dios aún no tenía nombre, porque aún no se había hecho hombre” (Sariol Díaz 1998).

Aquí existe una alusión a la teoría de la doble encarnación. El mismo logos que adquirió imagen corpórea en Jesús de Nazareth, fue el que se manifestó previamente en la lucha con el patriarca. Tan evidente es la presencia “encarnada” del logos que el patriarca cree ser capaz de ver a Dios πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, ‘cara a cara’. Así lo da a entender el propio Clemente en la interpretación realizada a la referencia bíblica posterior (Gn 32.30) introducida después de haber emitido su comentario acerca de que el logos “no tenía aun nombre”:

Πλὴν ἀλλὰ ὁ Ἰακώβ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκεῖνου Εἶδος θεοῦ· εἶδον γάρ, φησί, θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχὴ. Πρόσωπον δὲ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος, ᾧ φωτίζεται ὁ θεὸς καὶ γνωρίζεται. Τότε καὶ Ἰσραὴλ ἐπωνόμασται, ὅτε εἶδεν τὸν θεὸν τὸν κύριον (Clem.Al., *Paed.* I 57.2).

“Pero: ‘Jacob dio a este lugar el nombre de *Visión de Dios*, porque –dijo- he visto a Dios cara a cara y mi vida ha quedado a salvo’. La cara de Dios es el logos, por el que Dios es iluminado y conocido. Fue entonces cuando Jacob recibió el nombre de Israel, cuando vio al Señor Dios” (Sariol Díaz 1998).

El comentario posterior a la cita confirma la idea de esa “primera encarnación” del logos en la historia de la humanidad. Cuando dijo Jacob que había visto πρόσωπον πρὸς πρόσωπον a Dios es porque el logos divino, la propia deidad, en verdad se había hecho presente. Tres consideraciones sustentan esta idea en la interpretación del texto bíblico por parte de Clemente. Primera, el relato bíblico que utiliza el alejandrino nombra el sitio donde el patriarca lucha como Εἶδος θεοῦ “Visión de Dios”; es decir, la propia narración deja en claro que la divinidad misma se hizo presente en ese lugar. Segunda, el filósofo cristiano dice explícitamente Πρόσωπον δὲ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος “el logos es la cara de Dios”, con

lo cual asocia directamente la presencia auténtica de Dios encarnada en la figura del logos; algo similar a lo que más adelante será la persona de Jesús con respecto al logos, segunda encarnación. Por último, Clemente recoge la interpretación de Filón de Alejandría sobre el significado del cambio de nombre de Jacob a Israel, el “vidente” o “el que ve a Dios”;⁸⁵ pero no le da el sentido que el judío le otorga a este hecho,⁸⁶ sino que el autor cristiano interpreta la visión de Jacob como preámbulo de la encarnación del divino logos.

En la perspectiva de Clemente, ese nombre está reservado para el pueblo nuevo. El nombre que no le fue dado a conocer a Jacob no es otro más que el de Jesús. Ello lo establece enfáticamente en otros dos lugares (*Paed.* I 58.1, 59.1) dentro del mismo contexto argumentativo. En ambos sitios, se equipará al logos con un ángel,⁸⁷ presente en los eventos de la historia, el cual finalmente cobró forma humana⁸⁸ y llegó a ser el pedagogo del nuevo y joven pueblo de Dios. Así como Jacob vio “cara a cara a Dios”, por lo cual fue llamado Israel, de igual manera el pueblo nuevo también es capaz de ver πρόσωπον πρὸς πρόσωπον a la divinidad: δι’ αὐτοῦ δὲ τοῦ νέου καθηγεμῶν λαοῦ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Ἴδού, γὰρ φησι τῷ Μωσεῖ, ὁ ἄγγελός μου προπορεύεταιί σου (*Clem.Al., Paed.* I 58.1), “El mismo en persona fue, cara a cara, el guía del nuevo pueblo. Dice a Moisés: “Mira

⁸⁵ *Phi.*, *Abr.* 57; *Conf.* 92, 146; *Congr.* 51; *Ebr.* 82; *Fug.* 208; *Her.* 78; *Leg.* III 38; *Legat.* 4; *Migr.* 39, 201; *Mut.* 81; *Post.* 63, 92; *Praem.* 36, 44, 51; *Somm.* I 171; *Somm.* II 173. De acuerdo, con Alesso 2010, p. 19, es Filón de Alejandría quien crea la etimología que define el nombre de Israel, como “el vidente” o “el que ve a Dios”, concepción que es recuperada por Clemente en este pasaje. La misma idea también es retomada por Orígenes, Hipólito y San Agustín.

⁸⁶ En el caso de Filón de Alejandría, de acuerdo con *Mut.* 13-17, quien luchó con Jacob fue una de las “potencias” que acompañan a Dios, puesto que es imposible nombrar al que Es. Así que tanto a Jacob como a Abraam quien se les “mostró” no fue la “Causa universal”.

⁸⁷ Es común en la literatura patristica encontrar, al momento de interpretar este pasaje, la designación de “ángel” para referirse al personaje con el que lucha Jacob. Sin embargo, esa figura angelical también es asociada ambiguamente con el logos-Cristo, *Orig., Princ.* III 2.5; *Novat., Trin.* 19.7-13; *Eus., HE* I 12.9-11; *DE* V 11.2; *PE* IX 21.7. Incluso, de acuerdo con el aparato crítico de Brooke-McLean 2006, hay algunos cuantos testigos que en lugar de referir la lectura de “un hombre luchó con él” tienen la palabra “ángel”.

⁸⁸ La idea de la “doble encarnación” también se encuentra presente en *Clem.Al., Prot.* 8.3-4.

mi ángel te precede” (Sariol Díaz 1998). Un poco más adelante el alejandrino clarifica de manera contundente esta interpretación respecto de la “doble encarnación” y de la posibilidad de “ver a Dios”, por parte del pueblo nuevo:

καὶ νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβου καὶ λόγος ἄγγελος ἦν, καινῶ δὲ καὶ νέῳ λαῶ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδώρηται καὶ ὁ λόγος γεγέννηται καὶ ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατέτραπται καὶ ὁ μυστικὸς ἐκεῖνος ἄγγελος Ἰησοῦς τίκεται (Clem.Al., *Paed.* I 59.1).

“la Ley educaba al pueblo con temor, y el Logos era su Ángel. Pero el pueblo nuevo y joven ha recibido una nueva y reciente alianza; el Logos ha sido engendrado, el miedo se ha trocado en amor, y aquel ángel místico, Jesús, ha nacido (Sariol Díaz 1998).

C.3. Reinterpretación

De inicio es pertinente señalar que difícilmente este pasaje del Génesis dentro del contexto original apoya totalmente la lectura realizada por Clemente. De acuerdo con el *CBSJ* I este relato conserva algunos elementos folklóricos relacionados acerca de “seres misteriosos” que resguardan el cruce de los ríos (p. 125). Sin embargo, Brayford 2007, pp. 372-373, aun cuando reconoce que esta interpretación ha estado presente entre los comentaristas, sea para aceptarla o descalificarla, argumenta que no hace justicia al hecho esencial de que Jacob cree haber visto a Dios. Es este último aspecto la nota distintiva de este relato, una vez que se deja de lado los asuntos relacionados a la transmisión de la historia del texto.

Este parece ser el mismo acento que retoma Clemente en su interpretación del texto. El elemento teofánico es crucial para la lectura del alejandrino. De esta manera, descarta el sentido folklórico y etiológico del pasaje, para darle una perspectiva pedagógica que no posee en el contexto de origen. El matiz que agrega Clemente a su exégesis es muy peculiar, pues los motivos

mediante los cuales lee el texto proceden del ámbito de la cultura grecolatina y no necesariamente del ambiente bíblico.

D.4. Otras interpretaciones

a) Orígenes de Alejandría

El influjo del pensamiento clementino sobre la tradición patrística posterior es escaso, por no decir nulo. Sorprende que no se recupere abiertamente el concepto de ἀλείπτης para nombrar al personaje con el cual luchó Jacob. También tiene poca repercusión el empalme de la figura del patriarca con la de un asceta-atleta. Orígenes de Alejandría retoma de forma breve la metáfora de la lucha atlética en *Princ.* III 2.5⁸⁹ para comentar el pasaje del Génesis, pero nunca emplea el término ἀλείπτης para designar al enigmático personaje contendiente. Más bien, Orígenes interpreta este texto de la misma manera como lo hace en otros lugares de su obra,⁹⁰ es decir prefiere vincularlo al ámbito de la milicia mediante la incorporación de pasaje paulino de Ef 6.10-14 referente a la lucha del cristiano contra las huestes espirituales. La inclinación hacia el combate militar está claramente marcada, pues Orígenes tiene conocimiento de los diferentes escenarios de la lucha cuando en este mismo pasaje escribe *quod universis athleticis vel militibus Christi conluctatio et certamen est adversum omnia ista, quae enumerata sunt*

⁸⁹ Unde et angelus dicitur "luctatus esse" cum Iacob. Quod nos quidem ita intellegimus quia non idem sit luctatum esse cum Iacob angelum, quod est adversum Iacob; sed is quidem, qui ei salutis | ipsius causa aderat, qui et cognitis profectibus eius etiam "nomen" ei "Israhel" dedit, iste cum ipso luctatur, id est, cum ipso est in agone et iuvat eum in certamine, cum sine dubio alius esset, adversum quem dimicaret et adversum quem ei certamen ageretur (Orig., *Princ.* III 2.5).

⁹⁰ Orígenes de Alejandría en varias ocasiones hace referencia a la lucha que sostuvo Jacob en "Visión de Dios", pero prácticamente por regla general (Cf. Orig., *Hom.Gen.* 15.4-5, *Hom.Num.* 16.7, 11) termina interpretando el pasaje bajo el paradigma paulino de que el creyente no tiene lucha πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας (Ef 6.12), "contra carne y sangre sino contra principados y potestades", por lo cual en lugar de hablar de una lucha atlética, prefiere usar la metáfora del combate militar y hace de Jacob un conquistador, Cf. Orig., *Hom.Num.* 13.2, 16.6.

(Orig., *Princ.* III, 2.5), “Es decir, todos los atletas y soldados de Cristo tienen que luchar y combatir (*conluctatio et certamen*) contra todos los oponentes enumerados”, pero él opta por desarrollar la idea del combate militar en lugar de la justa atlética:

Denique Paulus non dixit nobis esse luctamen cum principibus vel cum potestatibus, sed “adversum principatus et adversum potestates”. Unde si et “Iacob luctatus est”, sine dubio adversum aliquam harum virtutum luctatus est, quas humano generi et sanctis praecipue adversari et movere certamina Paulus enumerat (Orig., Princ. III 2.5).

“Finalmente, Pablo no dice que luchamos con príncipes o con poderes, sino contra principados y contra potestades, Y por tanto, aunque Jacob luchó, sin duda fue en contra de uno de esos poderes que Pablo enumeró, los cuales resisten y contienden contra la raza humana y en especial contra los santos”.

b) Eusebio de Cesarea

Aparte de Orígenes de Alejandría también existen algunos otros Padres de la Iglesia que comentan el texto concerniente a la lucha que sostuvo el patriarca en “visión de Dios”. Es Eusebio de Cesarea el que recupera de manera más clara la escenografía deportiva para interpretar el combate de Jacob, pues explica el pasaje del Génesis dentro del siguiente marco de ideas:

“Ὅτε μὲν οὖν ἐγγυμναζόμενος τοῖς πρακτικοῖς ἤθεσί τε καὶ βίοις τῶν ὑπὲρ εὐσεβείας πόνων ἀπεπειρᾶτο, Ἰακώβ αὐτῷ ὄνομα ἦν, ἀσκητὴν δὲ καὶ ἀθλητὴν ἢ προσηγορία δηλοῖ ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα μεταληφθεῖσα φωνή· ὅτε δὲ λοιπὸν τὰ νικητήρια κατὰ τῶν ἀντιπάλων ἀπολαβῶν στέφεται ἤδη τε τῶν κατὰ θεωρίαν ἀγαθῶν ἀπολαύει, τηνικαῦτα αὐτῷ καὶ τοῦνομα μεταβάλλει ὁ χρηματίζων θεός [...] “Οὐκέτι κληθήσεται τὸ ὄνομά σου Ἰακώβ, ἀλλ’ Ἰσραὴλ ἔσται τὸ ὄνομά σου, ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός” (Eus., *PE* VII 6.26).

“Así que ciertamente, mientras se ejercitaba en la práctica de las costumbres y en los géneros de vida experimentando dificultades por causa de la piedad, fue llamado Jacob, nombre que traducido en la lengua griega significa ‘asceta’ y ‘atleta’. Pero después, cuando recibe el premio de la victoria sobre sus oponentes y se corona, y obtiene el beneficio de las bendiciones de la contemplación, enseguida, el Dios que trata con él le cambia el nombre [...]

‘No serás llamado más Jacob, sino tu nombre será Israel, porque has sido fuerte con Dios y poderoso con los hombres’.

Existe una evidente prolongación de la caracterización de Jacob como asceta-atleta. Sin embargo, el texto bíblico en su sentido original nunca define a Jacob como “asceta”, sino únicamente se concreta a decir que el patriarca “luchó con un hombre”. De ahí que cualquier autor eclesiástico que retoma la iconografía atlética, sin duda lo hace influenciado por la tradición bíblica alejandrina, pues todo indica que el origen de esta denominación se remonta a Filón y de ahí se extiende hacia los escritores de la patrística entre los cuales están Clemente de Alejandría y también Eusebio de Cesarea.

La designación de Jacob como asceta por parte de Eusebio no es una mera casualidad o coincidencia. Por el contrario, hay consistencia en la obra del historiador cristiano y refiere en distintos lugares expresiones similares. Así en otro lugar, prácticamente repite la misma idea de *PE* VII 6.26, pues dice al respecto: ἀντὶ δὲ τοῦ Ἰακώβ ὁ θεὸς αὐτῷ τὸ τοῦ Ἰσραήλ ὄνομα δωρεῖται, τὸν ἀσκητὴν καὶ πρακτικὸν ἐπὶ τὸν θεωπητικὸν μεταστησάμενος (Eus., *PE* XI 6.31), “Pero en lugar de Jacob Dios le dio el nombre de Israel transformando al hombre asceta y práctico en contemplativo”.

De igual forma, comentando el pasaje de Jos 5.13-15, en dos lugares distintos de su obra,⁹¹ Eusebio alude al relato de la lucha del patriarca en Génesis para explicar el personaje que se le aparece a Josué. En *Demonstratio euangelica*, el historiador cristiano establece que el ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου “el caudillo del ejército del Señor” es el mismo que se le apareció a Josué, Moisés y Jacob, concretamente dice: τῷ δὲ Ἰακώβ, ὡς ἀσκητῇ καὶ ἀγωνιστῇ παλαίειν πρὸς ἐχθρούς καὶ ἀγωνίζεσθαι μέλλοντι, οἷα ἄνθρωπος (Eus., *DE* V 19.4), “[apareció] a Jacob, como a un atleta y un competidor destinado a combatir y luchar contra la

⁹¹ Cf. Eus., *HE* I 2.9-13; *DE* V 19.1-5.

enemistad, en forma humana". Aun cuando define a Jacob como "asceta", propio de la tradición alejandrina, no parece que su fuente sea precisamente Clemente de Alejandrina, pues entre los escritos de este último nunca se encuentra la conexión del pasaje de Josué con el del Génesis. Además, tampoco existe una dependencia específica de la figura del asceta Jacob con la de un preparador físico o ἀλείπτης. Por todo ello, es pertinente decir que muy probablemente Eusebio utilizó a un escritor diferente al alejandrino para hacer de la figura del patriarca un atleta.

c) Otros autores

Así pues, al margen de las consideraciones anteriores, entre los autores del siglo III y principios del cuarto, no hay un interés notorio por recuperar una interpretación del Génesis que remita a una escena cotidiana de la lucha atlética. La atención se centra básicamente en determinar la identidad angelical o no del personaje con el cual lucha Jacob (Novat., *Trin.* 19.7,13; *Hom.Clem.*, XVI 14.1, XVIII 13.6, XX 7.3; *Epiph.Const.*, *Haer.* IV 1.13; *Eus.*, *Ecl.Prophet.* 1.7, *DE V* 19.1-4) así como en el significado que debe atribuírsele al hecho de ver a Dios πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (*Eus.*, *DE X* 11.1-2,5,7; *HE I* 2.9-11; *PE IX* 21.7). A partir de la revisión efectuada sobre la literatura de los primeros Padres de la Iglesia, es posible afirmar que no hay indicios suficientes ni contundentes para establecer que la lectura realizada por Clemente de Alejandría sobre el pasaje del Génesis haya influenciado de manera determinante el desarrollo hermenéutico de la exégesis patristica en los primeros siglos.

3.2.2. Génesis 32.28

En esta sección se revisan dos textos, uno del *Pedagogo* y otro de los *Stromata* que refieren a este verso del Génesis. Ambas citas abordan el texto bíblico de la misma manera. Por esta razón se procede a su revisión conjunta.

A.1. Comparación

LXX: εἶπεν δὲ αὐτῷ Οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Ἰακώβ, ἀλλὰ Ἰσραηλ ἔσται τὸ ὄνομά σου, ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ, καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός.

Clemente: *Paed.* I 77.2 Καὶ ἡ σύνεσις ὄψις ἐστὶ ψυχῆς. Διὸ καὶ ὁ Ἰσραὴλ ὁ ὄρων τὸν θεόν, τουτέστιν ὁ συνίων τὸν θεόν.
Strom. II 20.2 θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ. ὁ μὲν γὰρ φίλος ἀντικρυς κεκλημένος εὐρίσκεται, ὁ δὲ ὄρων τὸν θεὸν μετωνομασμένος δείκνυται.

En ninguna de estas dos ocasiones, que refiere Clemente en su obra al texto de Gn 32.28, lo cita literalmente. No obstante, ambas citas son una clara alusión al texto del Génesis. El alejandrino está interesado en el cambio de nombre de Jacob a Israel.

B.2. Exégesis

En las dos veces que alude al texto del Génesis Clemente introduce la misma frase para evocar el episodio bíblico donde se narra el cambio de nombre del patriarca Jacob. En ambas citas se refiere a Jacob / Israel como ὁ ὄρων τὸν θεόν.

No hay duda, como ya ha sido referido anteriormente, que Clemente recupera la expresión ὁ ὄρων τὸν θεόν de los escritos de Filón de Alejandría (Hayward 2005; Alesso 2010). No se tiene conocimiento respecto a la manera en la cual el filósofo judío llegó a desarrollar dicha etimología sobre el nombre de Israel. Sin embargo, la usa de manera constante para aludir al patriarca, incluso llega a sustituir en el texto sagrado el nombre de Israel por la frase ὁ ὄρων τὸν θεόν (Hayward 2005, p. 156).⁹²

⁹² Un ejemplo clásico de esto puede ser visto en *Leg.* III 15 donde cita a Lv 15.31, pero en lugar de Israel aparece un término que alude a la figura de Jacob como vidente. El texto de los LXX dice: εὐλαβεῖς ποιήσετε τοὺς υἱοὺς Ἰσραηλ. En cambio, en el texto de Filón se lee lo siguiente: εὐλαβεῖς γὰρ φησὶ Μωυσεῆς ποιήσετε τοὺς υἱοὺς τοῦ ὄρωντος. Otras situaciones similares pueden encontrarse en *Ph.*, *QE* II 38, 47.

El significado que Filón le atribuye a Jacob cuando lo describe como *ὁ ὁρῶν* tiene un matiz muy específico. De acuerdo con Hayward 2005, p. 156, lo que se busca con esta caracterización del patriarca es representar a un sujeto que ha logrado alcanzar el más alto grado mental y desarrollo espiritual en esta vida. La habilidad de “ver a Dios” se adquiere como resultado de “ejercitarse” constantemente en la filosofía, moral y piedad religiosa.

a) *Paed.* I 77.2

La referencia a Jacob, el “Vidente”, se encuentra insertada dentro del capítulo IX donde se expone el método pedagógico del Logos. Este apartado es una apología del castigo como procedimiento para educar a los párvulos y orientarlos hacia las buenas costumbres de una vida virtuosa. No obstante, también recupera parte del sistema de premios y recompensas a través de los cuales se educaba a los infantes.

Aquí, Clemente sigue muy de cerca las ideas grecorromanas de su época en torno a la educación impartida por el pedagogo.⁹³ Para lograr encauzar la conducta de los infantes el pedagogo divino utiliza: la *νουθέτησις* ‘amonestación’ (*Paed.* I 76.1), la *ἐπιτίμησις* ‘censura’ (*Paed.* I 77.1), el *μέμψις* ‘reproche’ (*Paed.* I 77.3), la *ἐπίπληξις* ‘reprimenda’ (*Paed.* I 78.1), la *ἔλεγχος* ‘reprobación’ (*Paed.* I 78.2), la *φρένωσις* ‘advertencia’ (*Paed.* I 79.1), la *ἐπισκοπή* ‘supervisión o regaño’ (*Paed.* I 79.2), el *λοιδορία* ‘improperio’ (*Paed.* I 80.1), la *ἔγκλησις* ‘recriminación’ (*Paed.* I 80.2), la *μεμψιμοιρία* ‘queja’ (*Paed.* I 80.3), el *διάσυρσις* ‘vituperio’ (*Paed.* I 81.1) y la *κατανεμέσησις* ‘reprimenda’ (*Paed.* I 81.2). Todas estas acciones tienen el mismo fin, corregir la conducta desviada y controlar las pasiones del “niño”.

⁹³ Así el Logos-Pedagogo: *νουθετῶν, ἐπιτιμῶν, ἐπιπλήττων, ἐλέγχων, ἀπειλούμενος, ἰώμενος, ἐπαγγελλόμενος, χαριζόμενος, πολλοῖς τισιν οἰονεὶ χαλινοῖς τὰς ἀλόγους τῆς ἀνθρωπότητος δεσμεύων ὁμάς* (Clem.Al., *Paed.* I 75.1), “amonesta, reprende, increpa, reprocha, amenaza, cura, promete, premia, ‘atando como por múltiples riendas’ los irracionales apetitos de la naturaleza humana (Sariol Díaz 1998).

Es dentro del contexto de la ἐπιτίμησις ‘censura’ (*Paed.* I 77.1) donde Clemente hace uso de la imagen de Jacob como ὁ ὄρῶν τὸν θεόν. Considera que la censura ἐστὶ ψόγος ἐπ’ αἰσχροῖς οἰκειῶν πρὸς τὰ καλά (*Paed.* I 77.1), “es un reproche por los malos actos, que predispone para el bien” (Sariol Díaz 1998). En la perspectiva del alejandrino, ese es el reproche que hace manifiesto Os 4.14 contra aquellos que son plenamente conscientes (συνιέναι αὐτοὺς ὁμολογῶν *Paed.* I 77.2) de su pecado y deciden hacerlo deliberadamente (ἐκόντας ἀμαρτάνοντας, *Paed.* I 77.2).

Aquellos que actúan de esa manera no consideran que ἡ σύνεσις ὄψις ἐστὶ ψυχῆς (*Paed.* I 77.2), “la conciencia es el ojo del alma”. De ahí que τὰ καλά son síntoma de un alma corrompida por el pecado. Es muy probable que esta noción proceda de los textos de Platón. Aunque esta frase no se encuentra literalmente en el filósofo ateniense hay por lo menos dos pasajes donde guarda un estrecho paralelo con ella:

ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὅξυ βλέπειν ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρῇ (Pl., *Smp.* 219a).

ἵνα βεβαιώσηται, καὶ τῶ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῶ τινὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριγαγοῖς χρωμένῃ αἷς διήλθομεν τέχναις (Pl., *R VII* 533d).

La vista del entendimiento [ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις], ten por cierto empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza (García Gual *et al.* 1988).

Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma [τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα], cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito (Eggers Lan 1986, subrayado y corchetes añadidos en todos los casos).

Ante el uso de la conciencia para encaminarse voluntariamente hacia el mal, Clemente expone un ejemplo en la dirección opuesta. Israel es un caso de alguien que usa su σύνεσις ‘inteligencia o conciencia’ de una manera diferente. En la lógica del alejandrino, el patriarca parece tener presente la metáfora platónica

sobre el “ojo del alma”, por ello es censurar todo aquello que le aparte de su cometido: Διὸ καὶ ὁ Ἰσραὴλ ὁ ὄρων τὸν θεόν, τουτέστιν ὁ συνίων τὸν θεόν (*Paed.* I 77.2). El “que ve a Dios” es porque también “(es consciente) entiende a Dios”.⁹⁴

Aunque no cita a Filón, detrás de estas ideas se aloja la voz del filósofo judío. La breve referencia al episodio de la vida del patriarca es suficiente para encontrar características filonianas en la manera de interpretar la frase ὁ ὄρων τὸν θεόν. La figura de Jacob es el ejemplo de alguien que se ha sometido a las prescripciones y correcciones del pedagogo divino. Gracias a ello ha podido dominar las pasiones y se ha constituido en modelo de aquellos que alcanzan los grados de entendimiento y de desarrollo espiritual más altos.

b) *Strom.* II 20.2

La alusión al pasaje del Génesis en los *Stromata* no tiene una función tan clara como el apartado anterior. La referencia se encuentra prácticamente al inicio del capítulo V el cual no tiene una materia específica a tratar. Hay dos asuntos que aborda en esta sección de su obra: la riqueza del sabio (*Strom.* II 21.1-22.8), y la necesidad universal de la fe (*Strom.* 23.1-24.5).

El capítulo da inicio con una declaración sobre el gran Moisés (Μωυσέως τοῦ μεγάλου) quien enseña todas las cualidades que competen al sabio. Para ilustrar esta realidad cita las palabras de Jacob en Gn 33.11 καὶ διότι ἠλέησέν με ὁ θεός, ἔστι μοι πάντα. Inmediatamente dice que es dado a conocer como “amigo de Dios” y cita el texto de Ex 3.16: θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ.

Cada uno de los patriarcas expresa una realidad. El primero es llamado “amigo”; el segundo, como víctima, consagrada representa la economía del

⁹⁴ Una expresión similar, pero en un sentido opuesto, se encuentra en el NT. Ro 3.11, dice: οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν, “No hay nadie que entienda, nadie que busque a Dios” (NVI).

salvador; el último es el “que ve a Dios”. Poca repercusión tiene en el pasaje la figura de Jacob como vidente.

El énfasis de la perícopa se centra en el aspecto de la amistad con Dios. Así es llamado el sabio θεοφιλής (*Strom.* II 20.2). Abraam es considerado φίλος, ‘amigo’, (*Strom.* II 20.2); Minos, rey de Creta también es llamado ὀαριστής, ‘amigo íntimo’, de Zeus (*Strom.* II 20.3); y Moisés habla con Dios como quien habla con un “amigo” (*Strom.* II 20.3). Las historias de Isaac y Jacob no son colocadas explícitamente para remitir a un modelo de relación amistosa. Son traídas a colocación por la mención de Ex 3.16, donde el Dios que revela todas las cosas al sabio, en este caso a Moisés, se hace manifiesto.

Así pues, la definición de Jacob como ὁρῶν τὸν θεὸν no implica necesariamente aquí un modelo del sabio. El paradigma sin duda es Moisés al cual se le define como el “grande”. No hay ninguna tradición que defina a Jacob en términos de amistad. De haber existido alguna asociación en esos términos, Clemente la habría utilizado tal como hizo con en el caso del rey Minos.

C.3. Reinterpretación

No hay nada en el texto griego que dé la pauta para interpretar el cambio de nombre en la dirección que lo hace Filón y posteriormente Clemente. El pasaje bíblico, al margen del carácter etiológico que posee, tiene una doble intención: Por un lado, narrar la lucha de Jacob con Dios, así es como lo entiende el editor “sacerdotal”; por el otro, introducir el cambio del nombre (*CBSJ* I 1971, p. 125). No obstante, en el pasaje original el nombre de Israel no implica el más alto logro del recorrido espiritual, sino simplemente alude al padre de la nación de Israel.

Sin embargo, resulta intrigante que el que el Pentateuco generalmente no utilice el nombre de Israel para referirse al patriarca, sino que emplea frecuentemente el

de Jacob (Brayford 2007, p. 373). Ello indica la poca trascendencia que tuvo el cambio de nombre en la tradición bíblica.

D.4. Otras interpretaciones

El uso de esta peculiar etimología tuvo una gran acogida entre los Padres de la Iglesia. Sin embargo, no se puede hablar de una influencia de Clemente sobre la patrística, porque no fue el filósofo cristiano de Alejandría el que originalmente empleó esta caracterización del nombre de Israel. En realidad él retoma la noción de Filón, pero no le aporta ningún elemento nuevo. Solamente la utiliza y la transcribe tal cual en sus escritos. De ahí que no exista un rasgo peculiar que necesite ser indagado entre los escritores eclesiásticos posteriores a Clemente.

3.3. DESCENSO A EGIPTO DE JACOB (GÉNESIS 46.1-7)

LXX: ¹Ἀπάρας δὲ Ἰσραηλ αὐτὸς καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ, ἦλθεν ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου καὶ ἔθυσεν θυσίαν τῷ θεῷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἰσαακ. ²εἶπεν δὲ ὁ θεὸς Ἰσραηλ ἐν ὄραματι τῆς νυκτὸς εἶπας Ἰακώβ, Ἰακώβ. ὁ δὲ εἶπεν Τί ἐστίν; ³λέγων Ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου· μὴ φοβοῦ καταβῆναι εἰς Αἴγυπτον· εἰς γὰρ ἔθνος μέγα ποιήσω σε ἐκεῖ, ⁴καὶ ἐγὼ καταβήσομαι μετὰ σοῦ εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἐγὼ ἀναβιβάσω σε εἰς τέλος, καὶ Ἰωσηφ ἐπιβαλεῖ τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς σου. ⁵ἀνέστη δὲ Ἰακώβ ἀπὸ τοῦ φρέατος τοῦ ὄρκου, καὶ ἀνέλαβον οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ τὸν πατέρα αὐτῶν καὶ τὴν ἀποσκευὴν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἐπὶ τὰς ἀμάξας, ἃς ἀπέστειλεν Ἰωσηφ ἄραι αὐτόν, ⁶καὶ ἀναλαβόντες τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν καὶ πᾶσαν τὴν κτήσιν, ἣν ἐκτήσαντο ἐν γῆ Χανααν, εἰσῆλθον εἰς Αἴγυπτον, Ἰακώβ καὶ πᾶν τὸ σπέρμα αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ, ⁷υἱοὶ καὶ οἱ υἱοὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ, θυγατέρες καὶ θυγατέρες τῶν υἱῶν αὐτοῦ· καὶ πᾶν τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἤγαγεν εἰς Αἴγυπτον.

Clemente: *Paed.* I 57.3

3.3.1. Comparación

LXX: μὴ φοβοῦ καταβῆναι εἰς Αἴγυπτον

Clemente: *Paed.* I 57.3 μὴ φοβοῦ καταβῆναι εἰς Αἴγυπτον

El presente texto culmina la intervención pedagógica de Dios sobre la vida de Jacob. Aun cuando la cita bíblica está directamente conectada con la secuencia argumentativa derivada de Gn 32.24-30, se ha considerado tratarla aparte, porque pertenece a un pasaje distinto dentro del marco de la vida del patriarca. Desde el punto de vista de la crítica textual la referencia bíblica no tiene ninguna incidencia particular. Al ser una sola oración de una frase su transmisión no registra complejidad alguna, pues prácticamente no hay variantes, por lo cual el texto de Clemente coincide absolutamente con los testigos textuales existentes.

3.3.2. Exégesis

El sentido que Clemente le otorga a la cita bíblica, como parte de su argumentación, prolonga las mismas ideas expresadas anteriormente y no aporta en esencia nada nuevo. Para poder comprender mejor la manera de interpretar el texto y así apreciar su vínculo con el contexto expositivo previo, conviene ubicar a la referencia a la vida de Jacob dentro de las frases que la enmarcan:

Οὗτός ἐστιν ὁ θεός, ὁ λόγος, ὁ παιδαγωγός, ὁ φήσας αὐτῷ πάλιν ὕστερον μὴ φοβοῦ καταβῆναι εἰς Αἴ γυπτον. Ὅρα πῶς μὲν ἔπεται τῷ δικαίῳ ὁ παιδαγωγός, ὅπως δὲ καὶ ἀλείφει τὸν ἀσκητὴν, πτερνίζειν διδάσκων τὸν ἀνταγωνιστήν (*Clem.Al., Paed.* I 57.3).

“Fue también Dios –el Logos, el Pedagogo- quien le dijo de nuevo en otra ocasión: *No temas ir a Egipto*. Observa cómo el Pedagogo acompaña al hombre justo, y cómo entrena al luchador, enseñándole a derribar al adversario (Merino y Redondo 2009).

En definitiva, a Clemente le interesa mantener la continuidad de su exposición respecto a la revelación de Dios como pedagogo. Hay por lo menos tres

indicadores que apuntan en esta dirección. Primero, relaciona la cita con el discurso anterior mediante la introducción del pronombre demostrativo Οὗτός, cuyo antecedente inmediato no puede ser otro más que el “Señor Dios”. Posteriormente, el uso de la frase ὁ φήσας αὐτῷ πάλιν ὕστερον “le dice de nuevo después”, establece una secuencia con lo que ya el alejandrino ha expuesto. Por último, y quizá sea lo más interesante, la cita bíblica, en el contexto original del texto sagrado, alude otra vez a una “visión nocturna” en la cual Jacob vuelve a confrontarse con la divinidad. De tal suerte que la expresión πάλιν ὕστερον parece tener una doble dimensión; por un lado, conecta la referencia del Génesis con la secuencia de ideas que viene argumentando el propio Clemente, pero, por el otro, hay un intento de recuperar el contexto general de la narración bíblica referente a la secuencia cronológica de la vida del patriarca. En otras palabras, el alejandrino sigue implícitamente la estructura temporal del relato bíblico y a la vez, continúa exponiendo la acción pedagógica de Dios sobre la existencia de Jacob.

La cita de la Escritura en sí misma no dice nada y hasta resulta absurdo intentar hallar elementos “pedagógicos” en ella. Sin embargo, así como las palabras introductorias de Clemente a la referencia bíblica proporcionan un marco secuencial en su planteamiento general, de igual manera las posteriores brindan el sentido hermenéutico de la misma. Aun cuando utiliza el texto de Génesis prestando poca atención al sentido de origen, la interpretación que realiza es bastante reveladora y, por tanto, directa. La recuperación de las palabras divinas dichas a Jacob le sirve a Clemente para apuntalar sus propias ideas y así concluir con la exposición de su propio pensamiento, con lo cual vuelve a acomodar el texto bíblico en sintonía con el programa teológico que viene elaborando.

Así, la incorporación de la cita tiene la finalidad de concluir y cerrar la exposición en torno a la manifestación del logos como pedagogo de Jacob. De

acuerdo con Clemente, son dos las acciones que sintetizan la labor pedagógica, evidentes en la frase *μὴ φοβοῦ καταβῆναι εἰς Αἴγυπτον*, ‘No temas bajar a Egipto’. Por una parte, se encuentra implícitamente el acompañamiento constante del logos. Se reproduce nuevamente la imagen del pedagogo que “sigue” al niño en su camino y como preceptor le indica, durante el camino, el comportamiento moral adecuado. Por la otra, vuelve a aparecer la imagen del pedagogo-ἀλείπτης cuyo fin es ἀλείφει, ‘untar con aceite’ al ἀσκητής, ‘atleta’ que le enseña a “derribar”⁹⁵ al adversario. Estas dos consideraciones finales sobre la actividad pedagógica constituyen la perspectiva central desde donde Clemente interpreta y utiliza la historia bíblica del patriarca en su afán por conciliar su hermenéutica del texto y su noción del logos como pedagogo.

3.3.3. Reinterpretación

Pocas veces utiliza con cierta precisión Clemente determinados elementos del contexto bíblico desde el cual extrae la cita. Esta es una de esas ocasiones. Hay un

⁹⁵ El uso aquí del verbo *πτερνίζω* cuyo significado primordial es “golpear con el talón” (LSJ 1996), pero que las traducciones al español (Sariol Díaz 1998; Merino y Redondo 2009) han optado por la acepción de “derribar”, resulta por demás interesante. Un segundo matiz del mismo verbo es suplantar (Ibíd.). Ambos matices conectan el verbo con la vida de Jacob, el cual es utilizado en Gn 26.37, *καὶ εἶπεν δικαίως ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰακωβ ἐπτέρνικεν γάρ με ἤδη δεῦτερον τοῦτο τά τε πρωτοτόκιά μου εἴληφεν καὶ νῦν εἴληφεν τὴν εὐλογίαν μου*, “Y añadió Esaú: ‘Con razón se le llamó con el nombre de Jacob; pues ya es la segunda vez que me ha suplantado [ἐπτέρνικεν]: tomó mis derechos de primogénito y ahora me quitó mi bendición” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008, corchetes añadidos). La traducción francesa, *la Bible D’Alexandrie*, conserva mejor el sentido original del griego: “et Ésaü dit : ‘C’est à juste titre qu’il fut appelé du nom de Jacob, car c’est à présent la deuxième fois qu’il m’a donné un coup talon: il m’a pris mes droits de premier-né et maintenant il m’a pris ma bénédiction” (Dogniez y Harl 2001). Clemente al utilizar en este sitio el verbo *πτερνίζω* parece remitir al episodio de Gn 26.37 y, por supuesto, también a Gn 25.30, en donde Jacob despoja a su hermano Esaú de su primogenitura. Sin embargo, al utilizar el alejandrino este verbo, el eco se prolonga a Gn 25.24-26, donde Jacob al nacer, como un “verdadero luchador”, sujeta el talón de su hermano Esaú. Así, cuando Clemente selecciona el término *πτερνίζω*, sin duda evoca a este episodio y hace de Jacob un luchador, por tanto una mejor traducción de este pasaje al español sería “enseñándole a sujetar del talón a su adversario”, tal como lo da a entender la traducción francesa: “comment aussi il entraîne l’homme qui s’exerce, en lui enseignant à prendre par ruse l’adversaire” (Marrou y Harl 1960, p. 215).

claro intento por rescatar del contexto la visión de Jacob y conectarla con el pasaje de Gn 32.22-32. El vínculo se establece a partir de relacionar ambos pasajes bajo el sentido de visión. Es desde esta perspectiva que toma en cuenta la narración en su contexto.

Sin embargo, aun esta conexión resulta un tanto arbitraria. El relator original del libro no relaciona este pasaje con Gn 32.22-32, sino con Gn 26.23-33. Así, el relato del Génesis establece un evidente vínculo entre la narración de Gn 46.1-7 con la de Gn 26.23-33 a partir de ciertos temas comunes. Entre ellos el más concreto es la referencia al mismo sitio donde ocurren los acontecimientos, τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου (Gn 26.33, 46.1). Además Gn 46.1 describe que Jacob ἔθυσεν θυσίαν τῷ θεῷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἰσαακ, “ofreció un sacrificio al Dios de su padre Isaac” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008). La relación con el pasaje de Isaac es contundente y se intenta establecer la continuidad de la promesa hecha a los dos patriarcas. Nada de esto aparece en la interpretación de la cita efectuada por Clemente. Solo se remite a recuperar el aspecto “teofánico”.

3.3.4. Otras interpretaciones

El texto bíblico citado por Clemente tiene poca relevancia dentro la exégesis tanto judeohelenista como patrística. La escasa repercusión de este verso del Pentateuco revela que nadie vio algo relevante en esta frase. Así Filón lo utiliza una sola vez en *Ios.* 255, pero no comenta específicamente la expresión del descenso a Egipto, sino que se concreta a situarlo como parte del contexto del encuentro de Jacob con José. El filósofo judío no le otorga al descenso del patriarca alguna connotación negativa, por el contrario es el prelude para el encuentro del padre con su hijo.

A.1. Ireneo de Lyon

De igual manera, Ireneo alude al texto (Iren.Lugd., *Haer.* III 21.3), más no lo cita directamente. Al igual que Filón, el contexto donde el obispo de Lyon refiere la historia del descenso a Egipto no tiene un sentido adverso, más bien lo hace dentro del marco de la traducción de la versión de los LXX, con lo cual adquiere una dimensión positiva. En la perspectiva de Ireneo Egipto es un símbolo de protección, pues ahí fue donde se preservaron las Escrituras Sagradas y también fue el lugar al cual acudieron los padres de Jesús tras la persecución de Herodes en busca de refugio. Dicho en otras palabras “bajar” a Egipto no implica una confrontación, ni nada que tenga que ver con una batalla para la cual hay que prepararse. No existe indicio alguno que remita a la figura de un pedagogo / ἀλείπτης que entrene a Jacob para “sujetar” a su adversario. El resto de la tradición patristica de los primeros siglos, a excepción de Orígenes de Alejandría, no comenta respecto a este descenso del patriarca.

B.2. Orígenes de Alejandría

Una visión distinta tiene Orígenes sobre el viaje que Jacob emprende hacia la tierra de los faraones. En dos ocasiones utiliza esta porción del libro del Génesis. Lo hace en *Hom.Num.* 24.3 y en *Hom.Gen.* 15.5. La última referencia tiene una estrecha cercanía con la interpretación realizada por Clemente. Orígenes escribe lo siguiente respecto al mismo texto:

Dignum sane post haec videtur intueri et perspicere, quae ad ipsum Istrahel per visum Deus loquatur et quomodo eum velut ad quosdam agones proficiscentem corroborans et cohortans mittat ad Aegyptum. Ait enim: “noli timere descendere in Aegyptum”, (Orig., Hom.Gen. 15.5).

“Parece adecuado, en efecto, después de estas cosas, contemplar y mirar lo que Dios mismo le dice a Israel en la visión y cómo lo envía a Egipto, fortaleciéndolo y animándolo, como si fuera partir a ciertas batallas, pues le dice: ‘no temas descender a Egipto’”.

Indiscutiblemente Orígenes coloca el relato sobre el descenso a Egipto del patriarca dentro de una perspectiva que sugiere un escenario de batalla. Hace del viaje una oportunidad para entrenar. En este sentido, coincide con el enfoque de Clemente, pues ambos alejandrinos están interesados en situar a Egipto como un lugar de lucha y combate. Es muy probable que la interpretación de Clemente haya determinado en parte la exégesis de Orígenes, ya que esta manera de leer el verso bíblico no cuenta con ningún otro antecedente conocido, por lo cual, la perspectiva expuesta en el *Pedagogo* es un referente inmediato que pudo servir de trasfondo a Orígenes.

No obstante, a pesar de la cercanía de la lectura entre ambos autores también hay algunas diferencias. Esas divergencias permiten la posibilidad de pensar en una fuente desconocida como fundamento de la interpretación de Orígenes; o bien, en la reelaboración, de acuerdo a su propio programa teológico, de la exégesis ofrecida por Clemente. Orígenes no recupera todos los aspectos expuestos en el *Pedagogo*, pues no menciona situaciones fundamentales en la exégesis de Clemente. En principio existe una ausencia de la figura del logos-pedagogo y, por lo demás, tampoco emplea representación del ἀλείπτης. Por consiguiente, cabe preguntarse sobre la posibilidad del uso por parte de Orígenes de alguna otra fuente no conocida. Además, también está el hecho de que en la *Homilía del Génesis*, la referencia al descenso de Jacob está enmarcada dentro del propio programa teológico de Orígenes, dado que las palabras posteriores a la cita bíblica establecen una evidente conexión con la perspectiva desde la cual interpreta la lucha del patriarca. En otras palabras, está más interesado en situar el relato bíblico desde un enfoque de un combate militar, que desde una dimensión atlética, así lo formula al interpretar el sentido de este verso del Génesis: *hoc est dicere: congressurus "adversus principatus et potestates et adversus mundi huius" qui figuraliter Aegyptus appellatur "rectores tenebrarum harum" noli timere, noli trepidare*

(Orig., *Hom.Gen.* 15.5), “Esto quiere decir [el descenso a Egipto] no temas ni tiembles por contender ‘contra principados y potestades y contra los gobernantes de este mundo de las tinieblas’ que, en sentido figurado es llamado Egipto”.

En definitiva, aun cuando hay un cierto paralelo en la manera de enfocar el significado del viaje a Egipto, la intención es diferente. Orígenes hace uso de la referencia bíblica del Génesis para situarla dentro del horizonte de la confrontación bélica según el esquema paulino expuesto en la Carta a los Efesios. En cambio, Clemente nunca realiza tal asociación de ideas, sino que el descenso a Egipto, que también implica lucha, viene a mostrar el acompañamiento pedagógico de Dios como conductor y entrenador físico. Así, una vez más, la manera de leer y utilizar el texto bíblico por parte de Clemente revela que lo hace con el fin de fundamentar su propia visión teológica sin tener mucho interés por la tradición anterior, ni por el contexto de origen de la cita. Tan peculiar es la lectura del autor del *Pedagogo*, que difícilmente pudo ser incorporada por alguien más en los siglos posteriores, pues cualquier escritor que hubiese recuperado esa interpretación, también necesariamente habría tenido que asumir todo el programa teológico sobre el pedagogo / ἀλείπτης / logos formulado por Clemente y, obviamente, nadie lo hizo en los primeros tiempos del desarrollo de la teología cristiana. Con la cita de Gn. 46.3 el autor concluye la sección destinada a mostrar la manera en la cual Dios interviene como pedagogo en la vida de Jacob. La intención por parte del alejandrino ha sido hasta el momento mostrar el contraste entre los pedagogos terrenales respecto del celestial. A continuación Clemente dirigirá su atención a mostrar, mediante otra figura icónica del AT, Moisés, una dimensión más del pedagogo divino.

3.4. DISCURSO DE DESPEDIDA DE JACOB: PALABRAS A SIMEÓN, LEVÍ Y JUDÁ (GÉNESIS 49.5- 12)

LXX:

⁵Συμεων καὶ Λευι ἀδελφοί·
συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἰρέσεως αὐτῶν.
⁶εἰς βουλήν αὐτῶν μὴ ἔλθοι ἡ ψυχὴ μου,
καὶ ἐπὶ τῇ συστάσει αὐτῶν μὴ ἐρείσαι τὰ ἥπατά μου,
ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους
καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον.
⁷ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν, ὅτι αὐθάδης,
καὶ ἡ μῆνις αὐτῶν, ὅτι ἐσκληρύνθη·
διαμεριῶ αὐτοὺς ἐν Ἰακωβ
καὶ διασπερῶ αὐτοὺς ἐν Ἰσραηλ.
⁸Ἰουδα, σὲ αἰνέσαισαν οἱ ἀδελφοί σου·
αἱ χεῖρές σου ἐπὶ νώτου τῶν ἐχθρῶν σου·
προσκυνήσουσίν σοι οἱ υἱοὶ τοῦ πατρὸς σου.
⁹σκύμνος λέοντος Ἰουδα·
ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης·
ἀναπесῶν ἐκοιμήθης ὡς λέων
καὶ ὡς σκύμνος· τίς ἐγερεῖ αὐτόν;
¹⁰οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα
καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ,
ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ,
καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν.
¹¹δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ
καὶ τῇ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ·
πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολήν αὐτοῦ
καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ·
¹²χαροποὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἀπὸ οἴνου,
καὶ λευκοὶ οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ἢ γάλα.

Clemente: *Paed.* I 15.3, 47.3, 58.3

El discurso de despedida, según la tradición bíblica, recoge las últimas palabras del patriarca dirigidas a sus hijos. Estas palabras han sido vistas como un pasaje que conserva la estructura literaria del género de “testamento”. No obstante, es el sentido profético con el cual recibió la iglesia este texto lo que da

realce a esta porción de la Escritura. Hay tres citas en la obra de Clemente procedentes de este pasaje que a continuación se revisan.

3.4.1. Génesis 49.6c-7a

A.1. Comparación

LXX: ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον· ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν

Clemente: *Paed.* I 58.3 ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους καὶ <ἐν> τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον· ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν

Los versos del Génesis utilizados en el *Pedagogo* no muestran ninguna lectura significativa con respecto al texto de los LXX. De hecho los dos textos coinciden y no existe ninguna variación textual entre ellos. La total correspondencia del texto de Clemente con la lectura mayoritaria del pasaje solo manifiesta una cosa, el alejandrino está citando literalmente estos versículos y muy probablemente tiene ante sí el texto del Génesis. Así pues el alejandrino no está recuperando de memoria, ni tampoco le realiza adecuación alguna al verso. Todo indica que el texto, tal y como lo recibió, coincide con su propio programa teológico.

B.2. Exégesis

La intención de utilizar estos versos del Génesis no se aleja de la temática primordial desarrollada hasta ahora: mostrar los atributos pedagógicos de Dios en la vida del patriarca. En este caso, la cita procede del discurso final de Jacob mediante el cual bendice a sus hijos antes de morir. De manera específica, los versos incorporados por Clemente, forman parte de la sección de Gn 49.5-7 destinada a expresar las palabras que dirigió hacia sus hijos Simeón y Leví.

Aunque Clemente no retoma todo el discurso dirigido a Simeón y Leví, la parte que sí recobra se acerca a este sentido punitivo del pasaje. Ello le es útil para reforzar el perfil pedagogo que ha venido desarrollando. A pesar de que los versos del Génesis en su contexto original jamás aluden a situación pedagógica alguna, el alejandrino es capaz relacionar la cita con la perspectiva punitiva que ejerce su visión de pedagogo. Es muy evidente que este es el acento que recupera, pues en líneas previas, que establecen el contexto donde coloca la cita, se ha encargado de interpretar los textos bíblicos en esa dirección.

La cita del Génesis está antecedida por una cita de Ex 32.34 que marca la pauta desde la cual Clemente interpreta el discurso final de Jacob. La referencia del Éxodo proporciona el trasfondo punitivo al pasaje. Este sentido correctivo queda manifiesto a través de la construcción paralela con la cual interpreta el pasaje del Éxodo, como marco para la posterior cita del Gn 49.6c-7a:

ἡ δ' ἂν ἡμέρα ἐπισκέπτομαι, φησίν, ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν, [Ex 32.34] τουτέστιν, ἡ δ' ἂν ἡμέρα κριτῆς καθεσθῶ, ἀποδώσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν τὰ ἀντάξια: (Clem.Al., *Paed.* I 58.2, énfasis y corchetes añadidos).

“el día que los visite, los castigaré por su pecado, esto es el día que me constituya juez, le haré pagar el precio de sus pecados” (Merino y redondo 2009).

El día de la visitación no es otro que el día cuando se constituya juez. En ambas oraciones se destaca el castigo debido a las faltas cometidas, pero nunca se define en ese momento en qué consiste dicho pecado. Antes de precisar la ofensa en sí, que debe ser sancionada, Clemente une la figura del juez a la del pedagogo. Ello remite al contexto punitivo de la Antigüedad donde era prerrogativa del preceptor castigar a los niños que tenía bajo su custodia; sin embargo no queda claro de donde retoma la asociación de la función de juez a la de pedagogo.

Una vez establecida la vinculación entre ambas funciones vuelve a hacer eco de las prácticas pedagógicas del ambiente grecorromano. Por esta razón dice:

Ἡμεῖς δὲ τὰς ἄλλων ἀμαρτίας ὡς νήπιοι δι' ἀκοῆς παραδεξάμενοι φόβῳ τῆς ἀπειλῆς τοῦ μὴ τὰ ὅμοια παθεῖν ἀποσχόμεθα τῶν ἴσων πλημμελημάτων (Clem.Al., *Paed.* I 58.3).

“Nosotros –como párvulos- cuando oímos hablar de los pecados de otros, tenemos miedo de ser amenazados con parecidos castigos y procuramos evitar esos mismo pecados” (Merino y Redondo 2009).

Nuevamente el alejandrino ubica al lector dentro del mundo pedagógico del imperio romano. Interpela a su audiencia con el calificativo de párvulos. El argumento gira sobre el carácter persuasivo que tiene sobre sí mismo el ejecutar actos disciplinarios en otros, situación que indudablemente evoca el horizonte educativo antiguo.

C.3. Reinterpretación

El discurso en el contexto original del Génesis no es alentador. Se recuerdan las acciones emprendidas por Simeón y Leví, las cuales están descritas en Gn 34. Las palabras de Jacob aluden sin duda a este episodio, donde terminaron avergonzándolo a causa de la brutalidad con la cual se condujeron para vengar la violación de su hermana Dina. Ante este hecho, el patriarca les refiere las palabras de reproche, las cuales son exactamente las mismas que utiliza el alejandrino: ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον· ἐπικατάρατος ὁ θυμὸς αὐτῶν (Gn 49. 6c-7a), “porque en su furor asesinaron hombres y con su deseo desjarretaron un toro. Maldito sea su furor” (Fernández Marcos y Spottorno Caro-Díaz 2008). Gracias a esa cólera, los hijos hicieron que su padre fuese una persona odiada en toda aquella región Gn 34.30.

El pasaje es bastante severo hacia los dos hijos del patriarca. El discurso de despedida les niega la posesión física como tribu de la tierra prometida. Ese tono rígido, sin duda, lo percibe muy bien Filón de Alejandría. De ahí que el filósofo

judío alejandrino haya recurrido al uso de la alegoría para intentar matizar el significado del texto y encontrar un sentido espiritual oculto detrás del relato. Al interpretar el pasaje de esta manera no realiza nada sorprendente ni extraño, pues era muy frecuente entre los autores aquella época hacer uso de este recurso para explicar todos los pasajes o historias de fuentes clásicas que resultaban escandalosas desde la perspectiva del sentido común. Así, Filón fiel a estos procedimientos hermenéuticos hace de Simeón y Leví dos auténticos guardianes de la virtud, pues salieron a combatir todo aquello que “entorpece” el ejercicio de la castidad:

οἱ δὲ πρὸς ἄμυναν εὐτρεπεῖς τῶν οὕτως βεβήλων καὶ ἀκαθάρτων τρόπων δύο μὲν εἰσὶν ἀριθμῶ, Συμεῶν καὶ Λευί, γνώμη δὲ εἷς. διὸ καὶ ἐν ταῖς εὐλογίαις ὁ μὲν πατήρ αὐτοὺς ἐν τάξει ἐνὸς κατηρίθμει (Gn 49.5), διὰ τὸ σύμφωνον τῆς ὁμοιοῦσας καὶ τῆς πρὸς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ μέρος ὁρμῆς. ὁ δὲ Μωυσῆς οὐδὲ δυάδος ἔτι μέμνηται, ἀλλ’ ὅλον τὸν Συμεῶν εἰς τὸν Λευί ἐνεχάραξε (Dt. 33.8) δύο οὐσίας κερασάμενος, ἀφ’ ὧν ἕνα εἰργάσατο οἶον ἰδέα μιᾷ τυπωθέντα, τὸ ἀκούειν τῶ πράττειν ἐνώσας (Ph., *Mut.* 200).

“Estos defensores, listos para repeler tales orientaciones tan impuras y profanas son dos en número, Simeón y Leví, pero uno en designio. Por ese motivo en las bendiciones el padre de ambos cuenta en un solo orden pues sus pensamientos concuerdan y armonizan, y los mueve un único impulso hacia una misma dirección; y Moisés, por su parte, cesa en adelante de mencionar a los dos y, en cambio, incluye completamente a Simeón en Leví, mezclando ambas naturalezas, de la que hace una sola cual si las estampara con una sola forma, uniendo el oír con el obrar” (Triviño 1976).

Sorprendentemente Clemente no sigue esta línea de interpretación al recuperar la cita del Génesis. Al parecer prefiere una dimensión hermenéutica más cercana al sentido literal del texto. Implícitamente le interesa rescatar el horizonte punitivo de los versos, pues existe una consecuencia lamentable surgida a partir de la acción de los hermanos: serán repartidos y dispersados entre las demás tribus. Pareciera que el texto desea dejar en claro que el “castigo” de no recibir una asignación territorial específica entre sus hermanos se debe a la cólera y el furor en

la forma de actuar ante el episodio de su hermana Dina. Así con el fin evitar un episodio similar al ocurrido se les dispersará entre los demás descendientes de Jacob (Brayford 2007, p. 444).

Desde la perspectiva de Clemente, el ejemplo que sirve para disuadir la práctica del error y al pecado mismo lo constituye el caso de Simeón y Leví. Es esta la razón aparente de traer a colación el pasaje del Génesis. Sin embargo, poca relación tiene la interpretación de Clemente con el contexto original de procedencia de la cita. En el Génesis las palabras se dirigen a Simeón y a Leví, mientras que en la exposición del alejandrino se aplican de manera indirecta al episodio del becerro de oro. No queda claro el motivo por el cual seleccionó esta referencia bíblica cuando pudo haber utilizado alguna otra más apropiada a la situación. Es difícil encontrar un vínculo evidente porque no existe en el pasaje del Génesis elementos pedagógicos identificables. Lo único que se puede establecer con certeza es la relación con la idea de castigo-corrección de las pasiones desordenadas como parte de la actividad del pedagogo.

D.4. Otras interpretaciones

En la tradición cristiana posterior a Clemente el texto fue leído de una manera distinta. No hay indicios de alguna interpretación pedagógica cercana a la efectuada por el alejandrino. De hecho el pasaje en general, es decir Gn. 49 fue visto por los Padres de la Iglesia (Orígenes y Eusebio) en un sentido mesiánico (Brayford 2007, p. 443), perspectiva que Clemente no asume ni le interesa.

Entre las diferentes interpretaciones realizadas de este pasaje se puede mencionar la de Tertuliano. El cartaginés retoma esta cita (Tert., *Adv.Marc.* III 18.5)⁹⁶ y la va comentando entre líneas. Ve en los personajes de Simeón y Leví

⁹⁶ *Idem erit et alibi taurus apud eandem scripturam, cum Iacob in Simeonem et Levi, id est in scribas et pharisaeos (ex illis enim deducitur census istorum) spiritualiter interpretatur: Simeon et Levi perfecerunt*

tipificada la actitud de los escribas y fariseos quienes persiguieron a los profetas, al mismo Cristo a quien terminaron asesinandolo. En una dirección muy similar a la de Tertuliano, Hipólito de Roma interpreta el mismo pasaje de Gn 49.5-7. De igual manera considera a Simeón y Leví como tipos, pero de los escribas y sacerdotes, respectivamente.⁹⁷ Incluso el presbítero de Roma llega a señalar más adelante que el toro al cual se refiere Gn 49.6, representa a Cristo.⁹⁸

Fuera de los autores mencionados poca trascendencia tienen estos versículos en el resto de los autores de la patrística. Así, Orígenes de Alejandría, alude a los mismos versos en una ocasión, mas no los cita literalmente. Únicamente, dentro del contexto de las maldiciones y bendiciones, ante los montes Gaibal y Garizin, en el libro del Deuteronomio, hay un eco respecto a la dispersión de Simeón en Gn 49.7.

Epifanio de Salamis, de manera semejante, en *De duodecim gemmis* 140.5 refiere el mismo verso aludiendo a la dispersión. Pero al igual que Orígenes, no cita

iniquitatem ex sua haeresi, qua scilicet Christum sunt persecuti; in concilium eorum ne venerit anima mea, et in stationem eorum ne incubuerint iecora mea, quia in indignatione sua interfecerunt homines, id est prophetas, et in concupiscentia sua ceciderunt nervos tauro, id est Christo, quem post necem prophetarum suffigendo, <in> nervos utique eius clavis desaevierunt (Tert., Adv. Marc. III 18.5), "le meme taureau on le trouvera ailleurs encore dans le meme livre de l'Écriture, quand on interprète au sens spiritual les paroles de Jacob contre Siméon et Levi, c'est-à-dire les scribes et les pharisiens (don't l'origine en effect remonte à les deux): 'Siméon et Lévi ont consommé l'iniquité par leur hérésie' –entendons celle qui leur a fait presécuter le Christ. 'Que mon âme n'entre pas en leur conseil et que mon coeur ne s'unisse pas à leur assemblée, parce que, dans leur colère, ils ont tué des hommes' – c'est-à-dire les prophètes – 'et, dans leur convoitise, ils ont tailladé les muscles du taureau'– c'est-à-dire du Christ qu'ils ont crucifié après le meurtre des prophètes, bien sûr en cliblant ses muscles de clous" (Braun 1994).

⁹⁷ Ἐπειδήπερ ἐκ τοῦ Συμεῶν γραμματεῖς, ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ ἱερεῖς. γραμματεῖς γὰρ καὶ ἱερεῖς συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἰρέσεως αὐτῶν· μίαν γνώμην ἔχοντες ἀνείλον τὸν κύριον (Hippol., Gen. 49.5), "Desde Simeón surgieron en él los escribas y en Leví los sacerdotes, porque los escribas y sacerdotes, en su propia elección, cumplieron la injusticia, quienes teniendo una misma mentalidad, rechazaron al Señor".

⁹⁸ Ἀπέκτειναν μὲν τοὺς ἀνθρώπους ἐνευροκόπησαν δὲ ταῦρον" ὅτι ταῦρον ἰσχυρὸν τὸν Χριστὸν λέγει ἐνευροκόπησαν δὲ ἐπειδὴ ἐν τῷ ξύλῳ πεπηγόςτος αὐτοῦ διέτρησαν τὰ νεῦρα (Hippol., Gen. 49.6), "Así asesinaron a los hombres y desjarretaron un toro", el toro fuerte representa a Cristo, después de desjarretarlo, colgándolo en el árbol, le atravesaron sus tendones".

literalmente el texto bíblico. Ambos autores, Orígenes y Epifanio, no retoman la porción exacta del versículo 7 que utiliza Clemente. Al margen de estos autores, de acuerdo con los datos proporcionados por la *BP* nadie más, entre los primeros Padres de la Iglesia, utiliza estos versos del Génesis.

Este panorama nuevamente manifiesta la singularidad de la exégesis de Clemente, es tan propia su manera de leer el texto, que difícilmente alguien más encuentra utilidad en la interpretación del alejandrino. La hermenéutica desplegada por el filósofo cristiano está estrechamente vinculada a la necesidad de presentar evidencias de la acción pedagógica de Dios. Solo utiliza este pasaje para encontrar rasgos pedagógicos en la Escritura Sagrada.

3.4.2. Génesis 49.11

A.1. Comparación

LXX: δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ
καὶ τῇ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ·
πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ
καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ·

Clemente: *Paed.* I 15.3 Καὶ τὸν πῶλον, φησί, προσέδησεν ἀμπέλῳ,
Paed. I 47.3 Ὁ πλύνων, φησίν, ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν
αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ·

a) *Paed.* I 15.3

Hay notables discrepancias entre el texto de Clemente y el de los LXX. El verbo principal es diferente, los LXX usan δεσμεύω, mientras que el alejandrino emplea προσδέω. Tampoco coinciden en la forma verbal ni en el tiempo. Además el orden sintáctico es distinto. La edición crítica de Wevers (1974) no establece ninguna variante que indique la dependencia de alguna lectura particular procedente de un

grupo determinado de textos. En otras palabras, el texto de Clemente no tiene ningún apoyo en algún testigo textual

Asimismo tampoco existe nada en el texto que permita deducir que está adecuando el texto con propósitos teológicos o argumentativos para que coincida con su pensamiento. No hay duda que Clemente pretende citar la escritura, pues utiliza el verbo característico para estos casos. Sin embargo la conexión se establece más en el ámbito semántico que de manera literal. La asociación se da a partir de la idea de “atar”, “pollino” y “vid”. Así, todo parece indicar que se trata de una cita de memoria debido al poco cuidado con el cual trasmite la referencia bíblica.

b) *Paed.* I 47.3

El uso que hace aquí del verso bíblico es distinto a la ocasión anterior. Hay un notable contrastante en la manera de utilizar el verso de Gn 49.11 en uno y otro caso. En esta vez emplea el verso prácticamente de manera literal, lo cual solo viene a corroborar que en *Paed.* I 15.3 retomó el texto de memoria. Con excepción de la forma verbal empleada, todas las palabras coinciden. Clemente prefiere el participio del verbo *πλύνω*, en lugar del futuro tal y como aparece en los LXX.

No existe ninguna variante textual, de acuerdo Wevers 1974, que contemple la misma lectura de Clemente. No obstante, Justino utiliza el texto de la misma manera que el alejandrino. En *Iust.Phil.*, 1 *Apol.* 32.7 el mártir cristiano emplea el verbo *πλύνω* en el mismo sentido que lo hace Clemente, *πλύνων τὴν στολὴν αὐτοῦ ἐν αἵματι σταφυλῆς*. Así que la diferencia entre el texto del *Pedagogo* y de los LXX parece corresponder a una variante que se da dentro del seno de los escritores cristianos.

B.2. Exégesis

a) *Paed.* I 15.3

El capítulo V del primer libro del *Pedagogo* está destinado a exponer la idea de que todos los que han alcanzado la verdad son tratados por Dios como niños. Esta es la razón por la cual el Logos es pedagogo, porque la pedagogía es la educación de los niños (*Paed.* I 12.1). De acuerdo con Clemente, en las Escrituras hay diversas partes y pasajes donde se interpela a los creyentes como “menores”:

Πῆ μὲν γὰρ παιῖδας ἡμᾶς καλεῖ, πῆ δὲ νεοττοῦς, ἔσθ' ὅτε δὲ νηπίους, υἱοὺς δὲ ἀλλαχόθι καὶ τέκνα πολλάκις καὶ λαὸν νέον καὶ λαὸν καινόν· (Clem.Al., *Paed.* I 14.3).

“Unas veces nos llama ‘niños’, otras ‘polluelos’, otras ‘infantes’, otras ‘hijos’; con frecuencia, ‘hijos’, y a veces ‘pueblo joven’ y ‘pueblo nuevo’” (Merino y Redondo 2009).

Una de esas imágenes que indica el estado de niñez del creyente es la metáfora del “potrillo”. Al respecto Clemente dice: Ἀλληγορῶν δὲ αὐθις ἡμᾶς πῶλους καλεῖ, τοὺς ἀζυγεῖς κακία, τοὺς ἀδαμάστους πονηρία (Clem.Al., *Paed.* I 15.1), “Otras veces nos llama alegóricamente ‘potrillos’, porque los potrillos no están sometidos a la sujeción del mal, no ha sido domados por la maldad” (Merino y Redondo 2009). La imagen de la cría del caballo la prolonga también a las crías de los asnos y hace un símil al pollino del potrillo. Tal asociación le permite transportar la metáfora a un pasaje que ha sido tomado como referencia de la entrada de Jesús a Jerusalén:

Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών· κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεταιί σοι δίκαιος καὶ σώζων, καὶ αὐτὸς πρᾶος καὶ ἐπιβεβηκῶς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον (Clem.Al., *Paed.* I 15.2).

“Alégrate sobremanera, hija de Sion; pregona tu alegría, hija de Jerusalén; he aquí que tu rey viene a ti, justo y portador de salvación, humilde y montado en una bestia de carga, acompañada de su joven pollino” (Merino y Redondo 2009).

A Clemente le resulta particularmente llamativo que el texto utilice el adjetivo νέος para hablar del πῶλος. Por esta razón ve en la frase πῶλον νέον ‘joven pollino’ una referencia al “joven pueblo”. Bajo esta misma asociación de ideas y

con el pasaje de Zacarías en mente, el alejandrino conecta el pasaje de Gn 49.11.

Este contexto donde la referencia del Génesis es interpretada:

Καὶ τὸν πῶλον, φησί, προσέδησεν ἀμπέλῳ, τὸν ἀπλοῦν τοῦτον καὶ νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας, ὃν ἄμπελον ἀλληγορεῖ (Clem.Al., *Paed.* I 15.3).

Y su pollino –dice [la Escritura] lo ha atado a la vid; a su pueblo sencillo y pequeño lo ha atado a su Logos, designado alegóricamente por la vid (Merino y Redondo 2009).

Todas las ideas hasta ahora elaborada convergen en la interpretación que Clemente realiza del pasaje. Primero, hace del creyente un “menor”. Segundo, relaciona metafóricamente la figura de la niñez con la cría del equino, sea potro o pollino, para Clemente ello es indistinto. Luego, bajo la figura de la cría conecta esta imagen con el pasaje de Zacarías, donde se habla de un pollino joven acompañando / “atado” a la ὑποζύγιον, ‘bestia de carga’. Por último, inserta la referencia a Gn 49.11 para ratificar su interpretación.

Poco le interesa la exactitud de la cita bíblica lo que le preocupa son las ideas contenidas en el versículo: πῶλος, ‘pollino’, προσδέω, ‘atar,’ y ἄμπελος, ‘vid’, como símbolo del Logos. Así desde la perspectiva del alejandrino, los pasajes de Zacarías y del Génesis expresan la misma realidad, esto es, el creyente como “infante” está sometido o sujeto a su pedagogo (*Paed.* I. 16.1). La interpretación que Clemente hace de estos pasajes, es un claro ejemplo de la “lectura revisionista” que realiza. No está interesado por las peculiaridades del léxico sino por las imágenes, le interesan más las figuras que evocan las palabras, que las palabras en sí mismas.

b) *Paed.* I 47.3

La cita de Gn 49.11 se ubica dentro del capítulo VI del primer libro del *Pedagogo*. Parte de la temática de esta sección está dedicada al alimento espiritual para los que ya han sido iluminados mediante el bautismo. Dentro de este contexto el

alejandrino dedica un buen tiempo a la interpretación de la frase “os di a beber leche” (*Paed.* I 34.3).

Para el alejandrino, las palabras de Pablo no indican que el beber leche corresponda a un estadio inicial de la fe. Por el contrario, ve detrás de la frase un símbolo del alimento espiritual para los verdaderos creyentes. Sobre este tema dice concretamente:

Ἀλλὰ καὶ τὸ ἐπότισα ῥῆμα τελείας μεταλήψεως σύμβολόν ἐστιν. Πίνειν μὲν γὰρ οἱ τέλειοι λέγονται, θηλάζειν δὲ οἱ νήπιοι. Τὸ αἷμά μου γὰρ, φησὶν ὁ κύριος, ἀληθῆς ἐστὶ πόσις (*Clem.Al., Paed.* I 36.4).

“La expresión os di de beber significa –simbólicamente– una participación perfecta: son los adultos [τέλειοι] los que beben; los que maman son los lactantes. Mi sangre –dice el Señor– es verdadera bebida” (Merino y Redondo 2009, corchetes añadidos).

Queda claro que la γάλα, ‘leche’, no es sinónimo de un alimento pueril. Incluso, aquí ya se puede anticipar implícitamente la asociación que hará entre leche y sangre. Así la palabra γάλα es uno de los tantos términos que se utilizan para describir metafóricamente la comida espiritual del cristiano. Sobre esto afirma lo siguiente:

Οὕτως πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ λόγος, καὶ βρῶμα καὶ σὰρξ καὶ τροφή καὶ ἄρτος καὶ αἷμα καὶ γάλα, ἃ πάντα ὁ κύριος εἰς ἀπόλαυσιν ἡμῶν τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων (*Clem.Al., Paed.* I 47.2).

“El Logos es designado alegóricamente con muchos nombres: manjar, carne, alimento, pan, sangre, leche; el Señor es todo esto para provecho de los que hemos puesto en El [*sic*] nuestra confianza” (Merino y Redondo 2009).

Es bajo este contexto de ideas donde introduce el texto de Gn 49.11. Utiliza la cita bíblica para argumentar la relación entre la noción de “leche” y “sangre”. Al respecto comenta claramente:

Μὴ δὴ οὖν τις ξενιζέσθω λεγόντων ἡμῶν ἀλληγορεῖσθαι γάλα τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· ἢ γὰρ οὐχὶ καὶ οἶνος ἀλληγορεῖται; Ὁ πλύνων, φησὶν, ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ· (*Clem.Al., Paed.* I 47.2-3).

Nadie debe extrañarse de que llamemos, alegóricamente leche a la sangre del Señor. ¿No se le llama esa sangre, también alegóricamente, vino? El que lava en el vino su manto y en la sangre de la viña su vestido (Merino y Redondo 2009).

En principio resulta evidente que el alejandrino se vale del paralelismo sinónimo para reafirmar la idea de que metafóricamente el término αἷμα, ‘sangre’, puede ser evocado con múltiples nombres. El texto del Génesis le brinda la pauta para sostener tal idea. En las palabras de Jacob, dirigidas a Judá, el vino y la sangre sugieren la misma realidad; es decir, son intercambiables semánticamente. Ello demuestra, que efectivamente la palabra αἷμα, bajo la óptica de alimento espiritual, puede ser referida de diversas maneras, una de ellas es οἶνος, ‘vino’, otra más es γάλα, ‘leche’, solo por mencionar algunas. Esa es la función básica de la cita de Gn 49.11, le sirve para confirmar sus ideas.

Independientemente de esta interpretación inicial, Clemente parece introducir una adecuación cristiana al texto. El texto de los LXX transmite el verbo πλύνω conjugado en futuro πλυνεῖ, ‘lavarás’, mientras que en el *Pedagogo* aparece en la forma de participio Ὁ πλύνων, ‘el que lava’. En la Biblia griega el sujeto es Judá. Pero en el texto del alejandrino, la referencia apunta hacia Jesús. Al aplicar las palabras del Génesis al evento de Cristo, la acción “futura” de lavar ya no tiene sentido porque es un hecho del pasado. Así Clemente, al igual que Justino antes de él, “actualiza” el texto y le da una evidente orientación cristológica.

Sin embargo, inmediatamente después de introducir la cita de Gn 49.11, la comenta de la siguiente manera: ἐν τῷ αἵματι τῷ αὐτοῦ κοσμήσειν λέγει τὸ σῶμα τοῦ λόγου, ὡσπερ ἀμέλει τῷ αὐτοῦ πνεύματι ἐκθρέψει τοὺς πεινῶντας τὸν λόγον (Clem.Al., *Paed.* I 47.3), “Dice que el cuerpo del Logos se embellecerá en su propia sangre, como también alimentará con su espíritu a los que tengan hambre del Logos” (Merino y Redondo 2009). Tanto los verbos κοσμέω como ἐκτρέφω son usados para acotar el significado de “lavar en sangre”, pero ambos

términos, paradójicamente, hacen uso de la conjugación en futuro. Resulta difícil entender esta falta de congruencia del tiempo gramatical entre el participio πλύνων y los dos verbos posteriores. Tal vez, la razón de dicha situación obedece al hecho que para Clemente tanto el κοσμέω, ‘embellecer’, como el ἐκτρέφω, ‘alimentar’ son acciones que se desprende del πλύνω, ‘lavar’, es decir, son posteriores y por ello se encuentran en futuro.

C.3. Reinterpretación

El discurso del capítulo 49 del Génesis ha sido visto como un documento que pudiera pertenecer al género literario de los “testamentos” (Speiser 1964, Cortès 1976).⁹⁹ La exposición del texto presenta a los hijos de Jacob conforme al orden las mujeres con las cuales procreó el patricarca (Brayford 2007, p. 443). Clemente recupera las palabras que Jacob dirige hacia su cuarto hijo engendrado con Lea.

El tono del pronuciamiento hacia su hijo Judá es muy positivo y está mediatizado con la imaginación mesiánica (Brayford 2007, p. 444). Por esta razón, es prácticamente un hecho que este texto, tal y como está, procede la época de David (CBSJ I 1971, p. 153). Así el verso de Gn 49.11 que Clemente utiliza en las dos ocasiones, es probable que aluda al contexto de la monarquía davídica. Por lo tanto, de manera concreta la referencia a “atar” y “lavar” son indicadores de la abundancia que prevalecía durante el reinado de David (CBSJ I 1971, p. 153).

El verso de Gn 49.11 en su contexto original no manifiesta pues un evidente influjo mesiánico. Al respecto, resulta interesante que Filón ni siquiera lo menciona

⁹⁹ De acuerdo con Cortès 1976, p. 54, son tres los elementos que configuran el discurso de despedida o “testamento” como género literario: 1) se llama a la familia, 2) se dan exhortaciones, 3) se pronucian frases sobre el futuro de la comunidad y se dan las instrucciones funerarias cuando aplica. En el caso del texto de Gn 49 aparecen solo dos elementos, el primero y el tercero, por lo que el discurso de Jacob no representan un caso típico de este género (Cortès 1976, p. 93). Hay acuerdo entre los comentaristas que es el escritor “Sacerdotal” el ultimo en darle esta estructura agregando los versos 1a y 28b-33 a undocumento previo que conservaba tradiciones referentes a las tribus de Israel.

en sus escritos (Allenbach *et al.* 1982, p. 58; Earp 1991, p. 216). Aunque ya hay ciertos indicios de una orientación mesiánica, que también se encuentran entre los profetas posteriores al exilio, Zac 6.9 e Is 63.1-3 (Brayford 2007, p. 445), es indudable que fue en el ambiente cristiano donde adquirió completamente un sentido con relación al mesías (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008).

D.4. Otras interpretaciones

El alejandrino no desarrolla esta interpretación a partir de los textos de Filón. En esta ocasión sigue más de cerca la tradición cristiana. No obstante, la interpretación cristológica de este verso no tiene en Clemente su primera aparición. Es posible encontrar en los escritos de Justino lecturas de este verso con una orientación hacia el evento de la pasión de Cristo.

a) Justino Martir

Este verso lo utiliza Justino por lo menos en siete lugares de su obra. La ubicación de cada uno de ellos es la siguiente: *Iust.Phil.*, 1 *Apol.* 32.5, 7; *Dial.* 53.1, 54.1, 63.2, 69.2, 76.2. En esencia, la interpretación que realiza se encuentra focalizada en tres puntos:

- a) El primero, de ellos está centrado en la figura del pollino. Asocia este pasaje con Zacarías y el evento de la entrada de Jesús a Jerusalén, de manera similar como lo hace Clemente. Sin embargo, no sugiere una relación del pollino con el creyente como lo realiza el alejandrino.
- b) Segundo, también está interesado en la frase: *πλύνων τὴν στολὴν αὐτοῦ ἐν αἵματι σταφυλῆς* (1 *Apol.* 32.7). El sentido que el mártir le otorga el mártir cristiano a esta oración es exactamente la misma que Clemente utiliza. Ambos ven en este verso una clara referencia a la pasión de Jesús.

c) Por último, Justino pone peculiar atención en las palabras αἷμα τῆς σταφυλῆς (1 *Apol.* 32.9). El mártir utiliza esta frase para decir que aunque Jesús tenía sangre, pero no de origen humano (οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος), sino divino. Esa interpretación la efectúa en otras partes de su obra (*Iust.Phil., Dial.* 54.1, 63.2). Clemente nunca adopta esta interpretación, él no está interesado en esa frase.

b) Otros autores

Tertuliano también cita este verso en *Adv.Marc.* IV 40.6.¹⁰⁰ El teólogo africano interpreta la cita de Gn 49.11 como una referencia a la pasión donde se hace referencia al cuerpo y sangre del señor en el contexto de la Santa Cena. Así la *stola* y el *amictus* representan el cuerpo y el *vinum* la sangre. De igual manera Novaciano realiza una lectura muy similar a la de Tertuliano.¹⁰¹ Dentro de un contexto trinitario, identifica las vestiduras y el manto con el cuerpo de Jesús. No obstante, Clemente de Alejandría nunca sigue esta interpretación presente entre estos dos padre latinos de identificar las vestiduras con el cuerpo de Jesús.

Resulta mas común entre los Padres de la Iglesia la identificación del vino o de la "sangre de uva" con la sangre del cáliz de la Santa Cena. Así lo hace Orígenes en

¹⁰⁰ El texto dice lo siguiente: *Lavabit, inquit, in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum, stolam et amictum carnem demonstrans et vinum sanguinem.* (Tert., *Adv.Marc.* IV 40.6), "dice: lavará su estola en vino y en sangre de uva su manto. Con ello señala que la estola y el manto representa a la carne, en tanto que el vino a la sangre".

¹⁰¹ Novaciano dice. *Lavabit stolam suam in vino, et in sanguine uvae amictum suum... nobis enim manifestum est carnem stolam et corpus amictum verbi fuisse* (Novat., *De trin.* 21), "lavará su estola en vino y su manto en sanfre de una... para nosotros esto es evidencia de que la estola es la carne y el manto el cuerpo del Verbo". Hay una cita más en Orígenes acerca de este verso del Génesis que se localiza en su *comentario a Juan*. Pero no relaciona la cita con la sangre de la Cena del Señor. Vincula la referencia a Gn 49.11 con el pasaje de Is 62.2-3, ello con la intención de explicar la frase que el Jesús resucitado le dice a Maria Magdalena: Μή μου ἄπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα (Jn 20.17). Según orígenes la orden de no tocarlo obedece al hecho de que todavía estaban, espiritualmente, sus vestiduras teñidas de sangre tras la derrota de sus enemigos, conforme a lo dicho por el profeta Isaías y ratificado por el libro del Génesis (Cf. Orig., *Io.Com.* VI 287-290).

su *comentario a Cantares*¹⁰² y Cipriano en una de sus cartas.¹⁰³ No obstante, ello no significa que Clemente haya influido en la patristica posterior a él. Mas bien indica que, relacionar la sangre de la uva con la sangre de Jesús, ya sea mediante su pasión, o bien, a través de la eucaristía, era un lugar común dentro de la teología de los Padres de la Iglesia.

¹⁰² *Ubi effunditur "sanguis uvae", "sanguis novi Testamenti"* (Orig., *Ct.Com.* 2), "donde se vierte la sangre de la uva, la sangre de la nueva Alianza";

¹⁰³ Al respecto la epístola dice: *quibus scriptura diuina adiungit dicit: lauabit in vino stolan suam et in sanguine uuae amictum suum. quando autem sanguis uuae dicitur, quiud aliud quuam uinum calicis dominici sanguis ostenditur?* (Cypr., *Ep.* 63.6), "A todo esto la divina Escritura añade: 'Lavará con vino su vestido y su ropa con sangre de uvas'. ¿Qué otra cosa significa, cuando se dice sangre de uva, sino vino, sangre del caliz del Señor?" (García Sanchidrián 1998).

Capítulo III

ANÁLISIS DE LOS TEMAS Y MOTIVOS

ÉXODO

1. EL DECÁLOGO (ÉXODO 20.1-17)

LXX: ¹Καὶ ἐλάλησεν κύριος πάντα τοὺς λόγους τούτους λέγων ²Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ἐξ οἴκου δουλείας. ³οὐκ ἔσονταί σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ. ⁴οὐ ποιήσεις σεαυτῶ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασι ὑποκάτω τῆς γῆς. ⁵οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς· ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεὸς ζηλωτῆς ἀποδιδούς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς τοῖς μισοῦσίν με, ⁶καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσίν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου.

⁷Οὐ λήμψη τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ· οὐ γὰρ μὴ καθάριση κύριος τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ.

⁸Μνήσθητι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων ἀγιάζειν αὐτήν. ⁹Ἐξ ἡμέρας ἕαν καὶ ποιήσεις πάντα τὰ ἔργα σου· ¹⁰τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ σάββατα κυρίῳ τῷ θεῷ σου· οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον, σὺ καὶ ὁ υἱός σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου, ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου, ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου καὶ πᾶν κτήνός σου καὶ ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν ἐν σοί. ¹¹ἐν γὰρ ἑξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ· διὰ τοῦτο εὐλόγησεν κύριος τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν.

¹²Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι.

¹³Οὐ μοιχεύσεις. ¹⁴Οὐ κλέψεις. ¹⁵Οὐ φονεύσεις. ¹⁶Οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ.

¹⁷Οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἔστιν.

Clemente: *Prot.* 62.2, 108.5; *Paed.* I 56.2, 71.3, II 51.2, III 12.1, 13.3, 79.1, 89.1; *Strom.* I 157.2; II 32.4, 61.3; III 8.4, 8.5, 9.1, 34.4, 36.5, 71.3, 97.3; IV 147.3; V 27.9, 28.4, 36.4; VI 136.2, 137.3, 137.4, 146.1, 146.3, 147.2, 148.4; VII 60.4

Una de las porciones bíblicas más requeridas por Clemente es el pasaje de los “diez mandamientos”. A pesar de ser constantemente citado, carece de consistencia en la presentación de los mismos. En el capítulo XVI del sexto libro de los *Stromata* el alejandrino ofrece una interpretación para cada uno de los mandamientos del Decálogo. Aun cuando tiene la intención explícita de enumerarlos no es congruente con el número de ellos. El orden que proporciona es el siguiente:

Καὶ ἡ μὲν πρώτη τῆς δεκαλόγου ἐντολῆ παρίστησιν ὅτι μόνος εἷς ἔστιν θεὸς παντοκράτωρ (Clem.Al., *Strom.* VI 137.2), “El primer mandamiento del decálogo establece que hay un solo Dios omnipotente” (Merino 2005).

ὁ δεύτερος δὲ ἐμήνυεν λόγος μὴ δεῖν λαμβάνειν μηδὲ ἐπιφέρειν τὸ μεγαλεῖον κράτος τοῦ θεοῦ (Clem.Al., *Strom.* VI 137.3), “El segundo mandamiento significa que no es necesario asumir ni invocar el augusto poder de Dios (Merino 2005).

τρίτος δὲ ἔστι λόγος ὁ μηνύων γεγονέναι πρὸς τοῦ θεοῦ τὸν κόσμον καὶ δεδωκέναι ἀνάπαυσιν ἡμῖν ἑβδόμην ἡμέραν διὰ τὴν κατὰ τὸν βίον κακοπάθειαν (Clem.Al., *Strom.* VI 137.4), “El tercer mandamiento es el que indica que el mundo ha sido hecho por Dios y que nos ha dado el séptimo día como descanso por los trabajos de la vida” (Merino 2005).

Ὁ δὲ πέμπτος ἐξῆς ἐστὶ λόγος περὶ τιμῆς πατρὸς καὶ μητρὸς (Clem.Al., *Strom.* VI 146.1), “El siguiente mandamiento, el quinto, se refiere a honrar padre y madre (Merino 2005).

Ἐπεταὶ τούτῳ ὁ περὶ μοιχείας λόγος (Clem.Al., *Strom.* VI 146.3), “A éste sigue el mandamiento del adulterio” (Merino 2005).

Ἐπειτα ὁ περὶ φόνου λόγος ἐπακολουθεῖ (Clem.Al., *Strom.* VI 147.2), “A continuación prosigue el mandamiento relativo al homicidio” (Merino 2005).

Μετὰ δὲ τοῦτον ὁ περὶ κλοπῆς ἐστὶ λόγος (Clem.Al., *Strom.* VI 147.3), “Después de ese está el mandamiento sobre el hurto” (Merino 2005).

Δέκατος δὲ ἐστὶν ὁ περὶ ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν λόγος (Clem.Al., *Strom.* VI 148.3), “El décimo mandamiento se refiere a todos los deseos” (Merino 2005).

Clemente de manera sorpresiva no enumera los diez mandamientos de forma correcta. En su lugar, solo hace referencia a ocho de ellos cuando pretende citarlos íntegramente: Δέκατος δὲ ἐστὶν (Clem.Al., *Strom.* VI 148.3). Omite el cuarto y el noveno mandamientos, además confunde el tercero con el segundo. Sobre este último asunto se pronuncia Orígenes de Alejandría ya deja entrever el desorden que prevalecía en ese tiempo referente al tema:

*Primum ergo mandatum est: “Non erunt tibi dii alii praeter me”. Et post hoc sequitur: “non facies tibi idolum neque ullam similitudinem, quaecumque in caelo sursum et quaecumque in terra deorsum sunt et quaecumque sunt in aquis subter terram; non adorabis illa neque coles ea. Ego enim sum Dominus Deus tuus, Deus zelans, qui reddo peccata patrum in filios, in tertiam et quartam progeniem his, qui oderunt me, et faciens misericordiam in milia his, qui diligunt me et qui servant praecepta mea”. Haec omnia simul nonnulli putant unum esse mandatum. Quod si ita putetur, non complebitur decem numerus mandatorum — et ubi iam erit decalogi veritas? Sed si eo modo dirimatur, quo et nos in superiori pronuntiatione distinximus, integer decem mandatorum numerus apparebit. Est ergo primum mandatum: “non erunt tibi dii alii praeter me”, secundum vero: “non facies tibi idolum neque ullam similitudinem” et cetera (Orig., *Ex.Hom.* 7.2).*

“El primer mandamiento es: No habrá para ti otros dioses fuera de mí. Después de esto sigue: No te harás ídolos ni imagen alguna de nada de lo que

hay arriba en el cielo ni de nada de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas bajo la tierra; no las adorarás ni les darás culto. Yo soy el Señor, tu Dios, Dios celoso, que castigo los pecados de los padres en los hijos, hasta la tercera y cuarta generación para aquellos que me odian, y tengo misericordia por millares con los que aman y guardan mis mandamientos. Algunos piensan que todo esto constituye un solo mandamiento. Pero si se piensa así, entonces no se completa el número de diez mandamientos y ¿dónde estaría entonces la verdad del Decálogo? Pero si se separa tal como hemos hecho en la proclamación anterior, entonces resulta íntegro el número de diez mandamientos. Así pues, el primer mandamiento es: No habrá para ti otros dioses fuera de mí, y el segundo: No te harás ídolos ni imagen alguna, etcétera” (Daniele y Castaño 1992).

Indudablemente Clemente está combinando implícitamente los mandamientos primero y segundo tal como sugiere Orígenes que hacen algunos. En efecto Clemente como parte de la interpretación del primer mandamiento agrega lo siguiente: ἀφιστῶνται δὲ τῆς τῶν γεννητῶν εἰδωλολατρείας, τὴν πᾶσαν ἐλπίδα ἐπὶ τὸν κατ' ἀλήθειαν ἔχοντες θεόν (Clem.Al., *Strom.* VI 137.2), “se abstuvieran del culto idolátrico de las cosas engendradas, poniendo toda la esperanza en el verdadero Dios” (Merino 2005). Así, en los *Stromata* la prohibición a la idolatría aparece ligada al primer mandamiento.

Debido a la falta de consistencia en la enumeración de los diez mandamientos en la obra del alejandrino, se opta por dejar de lado la secuencia realizada por él. A cambio, en la presente exposición, se sigue el orden tradicional y se identifican las ordenanzas con la sucesión clásica. Dicha decisión obedece al hecho de que, aun cuando Clemente no es consistente con el catálogo de “diez”, todos los mandamientos aparecen, al menos aludidos por separado, a lo largo de su obra. Antes de comenzar el tratamiento del Decálogo en sí, se analiza la frase inicial con la cual la divinidad se autorrevela como preámbulo a la institución de sus ordenanzas.

1.1. ÉXODO 20.2

1.1.1. Comparación

LXX: Ἐγὼ εἶμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου

Clemente: *Paed.* I 56.2 ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου, ὁ ἐξαγαγὼν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου

El presente texto del *Pedagogo* transmite en esencia dos variantes con referencia a la edición de Göttingen. En primer lugar omite el verbo “ser” o “estar” (εἶμι), de tal suerte que únicamente dice “yo el Señor”.¹ La segunda variante está en función del verbo ἐξάγω,² el cual Clemente lo utiliza como participio con un artículo definido. No sigue el texto de los LXX, es decir, prescinde del pronombre relativo y de la forma verbal que lo acompaña.

Las diferencias en la cita no son propias del texto de Clemente, sino que se encuentran vinculadas con cierta parte de la tradición textual la cual lee el pasaje con algunas variantes similares. E incluso la lectura textual que surge al considerar las dos variantes juntas, presentes en la cita de Clemente, también se encuentra en Eusebio,³ en Cirilo de Alejandría y en Teodoreto (Wevers 1991; Brooke-McLean 2006).

De las dos variantes, la más significativa es la inclusión del participio sustantivado ὁ ἐξαγαγὼν, en lugar de hacer uso de una oración subordinada mediante la cláusula ὅστις ἐξήγαγόν. Con el uso del participio, en lugar de la conjugación verbal, la personificación del “Señor Dios” como “el que saca o el que guía/conduce fuera” (lit. “el guiador”) tiene mayor fuerza y conecta de manera

¹ La variante de Clemente tiene como antecedente a Filón de Alejandría. Ambos leen el texto del Éxodo sin el verbo εἶμι. Cf. ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου (Ph., *Mutat* 23).

² De acuerdo con el diccionario DGE el uso básico general de este verbo es “sacar de, conducir o guiar fuera de”. Esta es el significado que adquiere el verbo en su uso transitivo.

³ Hay por lo menos dos sitios en la obra de Eusebio de Cesarea donde aparece exactamente la misma lectura del texto de Éxodo efectuada por Clemente: ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου, ὁ ἐξαγαγὼν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου (Eus., *E.Th.* II 22.6).

directa la acción de guiar con el Señor, que finalmente es lo que le interesa a Clemente de Alejandría.

El uso del verbo ἐξάγω en forma de participio coincide con la lectura original de Dt 5.6 preservada en el códice Vaticano.⁴ Sin embargo, la lectura ὁ ἐξαγαγών en Ex 20.2 también está atestiguada en algunos códices unciales, entre ellos el Alejandrino, por una buena parte de los minúsculos y por algunos Padres de la Iglesia, como es el caso de Eusebio.⁵ Así que el uso de participio en este lugar no es una situación única del texto del *Pedagogo* y, por tanto, no implica una adecuación de la cita bíblica por parte de Clemente.

1.1.2. Exégesis

El uso de la cita de Éxodo se vuelve a circunscribir dentro del ámbito de la pedagogía. Clemente no tiene ningún interés por emplear la referencia bíblica como parte del Decálogo. Por el contrario, aísla el verso de cualquier implicación legislativa, para otorgarle un nuevo sentido en función de su motivo principal, la exposición del pedagogo. El interés básico parece radicar en recuperar la acción de ἐξάγω, ‘guiar/conducir’, como parte de la manera de proceder del “Señor, Dios pedagogo”.

El contexto en el cual es insertada la cita corrobora esta idea. De inicio hay una asociación con la exposición anterior sobre la labor pedagógica de Dios en el desierto, a través del adverbio πάλιν ‘de nuevo’. La continuidad está establecida con relación a que Dios se considera a sí mismo pedagogo (ἐαυτὸν ὁμολογεῖ παιδαγωγόν), es decir, Clemente interpreta el texto sobre la base de que la propia deidad expone su actividad pedagógica. La cita del texto viene enseguida, pero no

⁴ Wevers 1990, p. 308. El texto del Deuteronomio en el códice vaticano dice ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὁ ἐξαγαγών [lit. ἐξαγαγαγών] σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Pero de todos los testigos revisados en el aparato crítico de Brooke-McLean 2006, no hay ni uno solo que respalde el uso del participio.

⁵ Wevers 1991, p. 240.

existe dentro de la referencia alusión alguna explícita al pedagogo, por lo cual no hay una conexión evidente entre el verso bíblico y las ideas del alejandrino. Por ello, Clemente se ve en la necesidad de hacer explícita la vinculación de Ex 20.2 con la noción de pedagogo y de esta manera comenta luego de finalizar la cita: Τίς οὖν ἔχει ἐξουσίαν τοῦ ἄγειν εἰσω τε καὶ ἔξω; Οὐχὶ ὁ παιδαγωγός (Clem.Al., *Paed.* I 56.2), “¿Quién es el que tiene poder para conducir hacia dentro o hacia fuera? ¿No es el pedagogo?” (Merino y Redondo 2009).

La puntualización que hace Clemente, mediante el recurso de la diatriba, después de citar el texto bíblico es la que da sentido a la cita. El comentario muestra que el interés se centra en la acción y uso del verbo ἄγω, ‘conducir’, ya sea hacia dentro o hacia fuera. También recalca implícitamente que la actividad primordial del pedagogo es la conducción. Por último, asocia la actividad de Dios con la del pedagogo, bajo la siguiente estructura lógica de pensamiento: la conducción es una actividad propia del pedagogo, Dios condujo a su pueblo en el Éxodo, luego Dios entonces es pedagogo.

1.1.3. *Reinterpretación*

El verso de Ex 20.2 tiene un lugar bien definido en la estructura narrativa de los diez mandamientos. Dentro de la secuencia narrativa, tal y como ha llegado hasta el presente, la declaración inicial funciona a manera de prólogo para todo el Decálogo y no está unida al primer mandamiento (Childs 2003, p. 395). En otras palabras, es una autorrevelación de Dios como libertador, el cual se ha manifestado sacando al pueblo de la esclavitud de Egipto.

La intención de este verso es clarificar la identidad del que habla: Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου. Hay un énfasis característico en el Éxodo en revelar la persona de Dios, pues constantemente se señala a la deidad enunciada con frases similares: Ex 3.15, 16; 4.5; 5.1; 6.7; 7.16; 8.18; 10.3; 13.5, 11, etc. (Gurtner 2013, p. 377). Sin

lugar a dudas Clemente de Alejandría recoge este interés por la revelación del carácter de la divinidad, pero no lo vincula con el hecho de la liberación, sino de la conducción. En el contexto original la automanifestación de Dios es bajo la figura del “libertador”; en la perspectiva del alejandrino, es a través de la imagen del “pedagogo”.

1.1.4. Otras interpretaciones

Esta forma de razonar de Clemente, sobre este pasaje, es exclusiva de él. Dentro de las fuentes griegas y judías anteriores no hay antecedentes respecto a la interpretación del versículo en la misma dirección. Ni siquiera Filón de Alejandría, quien retoma el texto de Ex 20.2, realiza una lectura similar. Tampoco en la tradición eclesiástica inmediatamente posterior a Clemente se interpreta el texto en esa manera. Tanto en el ámbito griego⁶ como en el latino⁷ de los primeros tres siglos, no existe una interpretación parecida de este texto, por lo cual, el sentido que Clemente le otorga a la cita del Éxodo obedece exclusivamente a su programa teológico de vincular al Dios de Israel con la imagen del pedagogo, aun cuando la relación no sea explícita, ni tenga sustento en alguna tradición hermenéutica.

1.2. ÉXODO 20.3 (PRIMER MANDAMIENTO)

Aunque el índice de Stählin (1936) determina que en el *Paed.* III 89.1 existe una alusión al primer mandamiento del decálogo, no existe tal referencia bíblica en el

⁶ Las referencias de Eusebio de Cesarea a este texto no tienen el sentido que Clemente le asigna a la cita bíblica en este pasaje. Los otros autores griegos que utilizan este verso, según las ediciones de Wevers 1991 y Brooke-McLean 2006, Teodoreto de Ciro y Cirilo de Alejandría, son autores que se ubican ya básicamente en el siglo V.

⁷ Aun cuando Orígenes de Alejandría pertenece a la patrística griega, los lugares de su obra en los cuales utiliza el texto de Ex 20.2, han sido transmitidos en latín (Orig., *Ex.Cat.* 8.1 [tres veces], *Ez.Hom.* 11.4, *Gen.Hom.* 16.1). También Tertuliano retoma el mismo verso bíblico (Tert., *Scorp.* 2.2). El libro apócrifo de IV de Esdras alude en 1.7 a Ex 20.2. Por último Hipólito de Roma en *der Ausleger des Targums XX*, fragmentos conservados en árabe, alude al texto bíblico. En todos estos autores no se puede establecer que exista una dependencia con respecto a Clemente de Alejandría.

texto del alejandrino. En lugar de ello, en esa misma cita de la obra de Clemente, hay otras referencias a los mandamientos que son abordadas en su respectivo espacio designado para el caso.

1.3. ÉXODO 20.4-5 (SEGUNDO MANDAMIENTO)

Clemente hace referencia a este mandamiento de Ex 20.4 en cuatro lugares distintos de su obra: *Prot.* 62.2; *Paed.* III 12.1; *Strom.* V 28.4, 36.4. En solo una ocasión usa el texto de manera literal (*Prot.* 62.2). Las otras tres veces (*Paed.* III 12.1; *Strom.* V 28.4, 36.4) que lo emplea no lo cita literalmente, pero sí hace una clara alusión al pasaje bíblico. Además de estas cuatro referencias, existe otra a Ex 20.5 (*Paed.* I 71.3), la cual expone de manera literal, mas no alude al mandamiento en sí, sino a las consecuencias de la obediencia y desobediencia respecto al cumplimiento e incumplimiento del precepto. Esta última cita no se aborda porque, en el texto de Clemente, escapa de la lógica y estructura en sí de los diez mandamientos.

1.3.1. Comparación

LXX: οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς

Clemente: *Prot.* 62.2 “οὐ γὰρ ποιήσεις,” φησὶν ὁ προφήτης, “παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω”

Hay una diferencia entre ambos textos. Clemente omite la frase σεαυτῷ εἰδωλον οὐδὲ. De acuerdo al aparato crítico de la edición de Wevers, no existe ningún otro testigo que conserve la misma lectura. Por lo tanto se trata de variante que solo se presenta en el alejandrino.

No hay nada en el contexto que indique adecuación alguna de la cita por parte de Clemente. Todo lo contrario, el texto en su sentido “original” hubiera

favorecido totalmente al argumento desarrollado dentro de la sección en la cual se incorpora. Unas líneas antes, el alejandrino ha venido descalificando las imágenes y representaciones de los dioses griegos, pues algunas de ellas son, en realidad, escenificaciones de situaciones de inmoralidad sexual. Ante esto el alejandrino les dice a los griegos: *καὶ πιστεύετε μὲν τοῖς εἰδώλοις ζηλοῦντες αὐτῶν τὴν ἀκρασίαν, ἀπιστεῖτε δὲ τῷ θεῷ σωφροσύνην μὴ φέροντες* (Clem.Al., *Prot.* 61.4), “Creéis en los ídolos porque envidiáis su lujuria. No creéis, en cambio, en Dios, porque no soportáis la moderación” (Isart Hernández 2008).

En la cita anterior, se muestra claramente cómo Clemente utiliza el término *εἶδωλον* para denominar a los dioses griegos. Algo similar sucede después de introducir la cita de Ex 20.4, así líneas más adelante se lee lo siguiente:

πάνυ γοῦν ἐμφανῶς καὶ συντόμως ὁ προφητικὸς ἐλέγχει τὴν συνήθειαν λόγος ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμονίων εἰσὶν εἶδωλα· ὁ δὲ θεὸς τοὺς οὐρανούς ἐποίησεν καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ (Clem.Al., *Prot.* 62.4).

“Pero muy clara y concisamente la palabra del profeta delata esta costumbre: ‘Todos los dioses de los pueblos son ídolos de los demonios, sólo Dios hizo el cielo’ [Sal 95.5] y lo que hay en el cielo” (Isart Hernández 2008, Corchetes añadidos).

Aquí vuelve a utilizar el término *εἶδωλον* para nombrar a los dioses ajenos a Israel. En esta ocasión utiliza el Sal 95.5 para fundamentar su postura e incluso introduce la cita de manera similar a como lo hace con Ex 20.4. Las dos veces, aparece el vocablo *προφήτης* como una forma de referir al escritor sagrado.

En suma, en el contexto inmediato que rodea a la cita de Ex 20.4, antes y después de ella se emplea la palabra *εἶδωλον* relacionada con los dioses griegos. Por consiguiente, no existe ninguna razón fundamental para omitir la frase *σεαυτῷ εἶδωλον οὐδὲ*, pues el verso mismo, tal como está en los LXX, sería un apoyo indudable a las ideas de Clemente. Así, la variante introducida por Clemente no responde a una adecuación del texto; lo más probable sea que se trate

de un error producido por una copia deficiente de la cita, o bien, porque esté citando de memoria.

1.3.2. Exégesis

Clemente utiliza el segundo mandamiento de una manera variada y en contextos diferentes:

A.1. *Prot.* 62.2

La cita de Ex 20.4 se encuentra insertada dentro del capítulo IV (*Prot.* 46.1-63.5) destinado al tema de la adoración a ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων ἀναίσθητα προστρεπόμενοι (Clem.Al., *Prot.* 46.1) “obras insensibles hechas por manos humanas” (Merino 2008); es decir, a los ídolos. De manera particular, la referencia bíblica se encuentra ubicada en una unidad argumentativa bien delimitada (*Prot.* 61.1-62.2). El tema esencial de este apartado radica en establecer que existe una semejanza entre el adorador y el objeto de su adoración. Uno y otro se encuentran fuertemente vinculados y terminan reflejando el mismo carácter mutuamente. Así lo expresa implícitamente al citar las palabras de Demóstenes (III 19):⁸ ὁ γὰρ βούλεται, τοῦθ' ἕκαστος καὶ οἶεται (Clem.Al., *Prot.* 61.1), “lo que se desea, eso es también lo que cada uno piensa” (Merino 2008).

Bajo esta perspectiva la elaboración de imágenes no tiene sentido y resulta absurda. Las representaciones físicas que realizan los griegos son solo una proyección de la ἀκρασία humana (*Prot.* 61.4). De ahí que, de acuerdo con Clemente, el Éxodo prohíba la elaboración de imágenes, pues ellas son incapaces

⁸ Clemente retoma las palabras del tercer discurso *Olintíaco* de Demóstenes: ὁ γὰρ βούλεται, τοῦθ' ἕκαστος καὶ οἶεται (D., III 19), “que lo que se desea, eso también opina cada cual” (López Eire 1980). Sin embargo, no las utiliza en el mismo sentido que lo hace el orador ateniense; es decir, les quita todo el contexto político y las vincula al tema de la idolatría. De manera concreta emplea estas palabras desde una perspectiva moral.

de personificar realmente lo divino. Por el contrario, son realizadas por humanos y, por tanto, remiten únicamente al plano terrenal. Así lo da a entender el alejandrino cuando escribe lo siguiente:

Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν ὅπως ποτὲ ὁ ἀνδριάς ὅτι μάλιστα ὠραιότατος τεκταίνηται, προσκαρτερεῖτε, ὅπως δὲ αὐτοὶ μὴ ὅμοιοι δι' ἀναισθησίαν τοῖς ἀνδριάσιν ἀποτελεσθῆτε, οὐ φροντίζετε· (Clem.Al., *Prot.* 62.3).

“En cambio vosotros tratáis sin parar de que se labre la estatua lo más bellamente posible y no pensáis que vosotros mismos, por necesidad, termináis siendo semejantes a las estatuas” (Merino 2008).

Es dentro de este margen de ideas donde la cita al segundo mandamiento adquiere sentido. El texto del Éxodo le sirve para justificar la idea que desde el inicio el proyecto divino iba encaminado a la prohibición de imágenes, porque cabe la posibilidad de que terminen represando solo instintos, pasiones y deseos meramente humanos.

Esta manera de enfocar el asunto de la prohibición de las imágenes no es una interpretación propia de Clemente. Se encuentra presente también en la literatura apologética cercana a él. En la *Epístola a Diogneto* hay un tratamiento similar al que realiza el alejandrino sobre el tema de la idolatría y las imágenes. Específicamente el apologista al respecto dice: ταῦτα θεοὺς καλεῖτε, τούτοις δουλεύετε, τούτοις προσκυνεῖτε, τέλεον δ' αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε (*Ep.Diog.*, 2.5), “Y a esas cosas dais nombre de dioses, a esas cosas servís, a esas cosas adoráis y a ellas termináis por haceros semejantes” (Ruiz Bueno 1985). Al igual que lo hace Clemente, la epístola establece una clara correspondencia entre el adorador y el objeto de tal adoración. La afinidad entre ambos autores es evidente; asumen, en este aspecto concreto de la idolatría, una postura parecida.

B.2. *Paed.* III 12.1

Hay una clara alusión a Ex 20.4 en el *Pedagogo*. La referencia bíblica se inserta dentro una estructura argumentativa que tiene como propósito condenar el afán desmesurado por la belleza y apariencia física (*Paed.* III 11.1-13.5). De manera particular, enfatiza la actitud obsesiva de la mujer hacia los adornos y el cuidado de la imagen.

Εἶτα οὐκ ἄτοπον... ὡς δὲ ἐνδεέστερον καὶ τῆς θηρείου φύσεως ἢ γυνὴ ἀκαλλῆς εἰς τοσοῦτον εἶναι οἶεται, ὡς ὀθνείου δεῖσθαι κάλλους, ὠνητοῦ καὶ σκιαγραφουμένου; (*Clem.Al., Paed.* III 11.1).

“¿No es sorprendente que... la mujer, como si fuera inferior a la naturaleza animal, se considera tan desprovista de hermosura que necesite de una belleza extraña, comprada y artificial?” (Merino y Redondo 2009).

Esta manera de proceder no es encomiable porque centra la atención en aspectos que no son relevantes. En lugar de anhelar una imagen exterior agradable, se debe prestar interés al cultivo de la piedad, porque según Clemente: ὁ λόγος παραινεῖ μὴ σκοπεῖν τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια (*Clem.Al., Paed.* III 11.3), “el Logos... recomienda no mirar las cosas visibles, sino las invisibles. Porque las visibles son pasajeras, mas las que no se ven son eternas” (Merino y Redondo 2009). Así que cuidar de la imagen propia carece de sentido. Desde la perspectiva del alejandrino, la cultura griega posee un ejemplo de esta situación absurda, que rinde culto a la imagen física; en el *Pedagogo* se dice lo siguiente: οὐδὲ γὰρ, ὡς ὁ μῦθος Ἑλλήνων ἔχει, Ναρκίσσῳ προεχώρησεν τῷ καλῷ τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος γενέσθαι θεατὴν (*Clem.Al., Paed.* III 11.3), “Porque, como cuenta el mito de los Griegos, nada ganó el bello Narciso con llegar a contemplar su propia imagen” (Merino y Redondo 2009).

Clemente de Alejandría interpreta el mandato del Decálogo dentro un horizonte eminentemente platónico. Retoma el esquema de la “teoría de los dos mundos” y bajo esta óptica pronuncia su rechazo por el afán a la apariencia física:

Εἰ δὲ οὐδεμίαν εἰκόνα ὁ Μωυσῆς παραγγέλλει ποιεῖσθαι τοῖς ἀνθρώποις ἀντίτεχνον τῷ θεῷ, πῶς ἂν εὐλόγως ποιοῖεν αἱ γυναῖκες αὐταὶ σφῶν κατὰ ἀνάκλασιν ἀπομιμούμεναι τὰς εἰκόνας εἰς τοῦ προσώπου τὴν ψευδοποιίαν; (Clem.Al., *Paed.* III 12.1).

“Y si Moisés ordenó a los hombres que no se hicieran ninguna imagen que rivalizará con Dios, ¿obrarán esas mujeres que reflejan su imagen en el espejo con el fin de falsificar su rostro?” (Merino y Redondo 2009).

El ocuparse de la apariencia es poner la vista en las cosas visibles, pasajeras y terrenales. Es seguir la senda absurda de Narciso. La ordenanza es muy clara, “no hacer ninguna imagen”. No obstante, aun cuando Clemente parafrasea el texto, no lo sigue con precisión, sino que lo adecúa al nuevo contexto de enunciación. El texto de los LXX, tanto en el Éxodo como en el Deuteronomio, no utiliza el término εἰκών, ‘imagen’, para referirse a la prohibición. A cambio de ello los LXX emplea la palabra εἶδωλον, término que Clemente descarta y la modifica por una diferente que sea más precisa con la secuencia argumentativa que viene exponiendo. Así, el alejandrino presupone, en este contexto que εἶδωλον e εἰκών son intercambiables. Aparentemente no le interesa recuperar las palabras en sí, sino las ideas; dicho de otro modo, es la “voz” que subyace detrás de las palabras lo que realmente quiere rescatar.

C.3. *Strom.* V 28.4

Una clara alusión más al mandamiento de la prohibición de “imágenes” se encuentra en el quinto libro de los *Stromata*. La referencia a Ex 20.4 se ubica dentro de un contexto donde Clemente establece un paralelo entre las ideas de Pitágoras y la filosofía bárbara (*Strom.* V 27.1-31.5). No obstante, en varias ocasiones también señala la relación que el pensamiento pitagórico guarda con las Escrituras. Este

vínculo que puede hallarse entre el filósofo de Samos y los profetas hebreos en gran parte se debe a la noción del “robo de los griegos”. Aunque Clemente no menciona dicho concepto como tal en esta sección, sin duda se encuentra de manera implícita a lo largo de su exposición.

Un ejemplo contundente de que la premisa del “plagio” está presente en la alusión hecha al segundo mandamiento. A juicio de Clemente, Pitágoras y Moisés coinciden en la prohibición de las imágenes:

Πάλιν δ' αὖ δακτύλιον μὴ φορεῖν μηδὲ εἰκόνας αὐτοῖς ἐγχαράσσειν θεῶν παρεγγυᾶ ὁ Πυθαγόρας, ὥσπερ Μωυσῆς πρόπαλαι διαρρήδην ἐνομοθέτησεν μηδὲν δεῖν γλυπτὸν ἢ χωνευτὸν ἢ πλαστὸν ἢ γραπτὸν ἄγαλμά τε καὶ ἀπεικόνισμα ποιεῖσθαι, ὡς μὴ τοῖς αἰσθητοῖς προσανέχωμεν, ἐπὶ δὲ τὰ νοητὰ μετίωμεν (Clem.Al., *Strom.* V 28.4).

“Y de nuevo recomienda Pitágoras: No llevar anillo ni grabar en ellos imágenes de dioses [Pythag., *Symb.* 27,28], lo mismo que tiempo antes Moisés había promulgado expresamente la prohibición de hacer imagen [γλυπτός] o reproducción esculpida, fundida, modelada o grabada para que no nos apeguemos a lo sensible, sino que pasemos a las cosas inteligibles” (Merino 2003, corchetes añadidos).

En principio es de llamar la atención la omisión del término εἶδωλον, para referirse a las imágenes esculpidas. Clemente ni siquiera utiliza εἰκών, como en *Paed.* III 12.1, para designar a los dioses. En lugar de ello, introduce un nuevo término, γλυπτός, ‘imagen esculpida’ (DGE). Así el rango de palabras para referirse a la noción de εἶδωλον, ‘ídolo’, se amplía y no es consecuente con su uso. Varía de una alusión a otra.

En la perspectiva del alejandrino la correspondencia entre ambos autores es palpable.⁹ Sin embargo, Clemente, consecuente con el entorno filosófico de su

⁹ Al respecto, Clemente en otro lugar de su obra vincula a Pitágoras con Moisés con relación al tema de la prohibición de los ídolos: Τάδε μὲν περὶ Σιβύλλης· Νουμᾶς δὲ ὁ Ῥωμαίων βασιλεὺς Πυθαγόρειος μὲν ἦν, ἐκ δὲ τῶν Μωυσέως ὠφελῆθεις διεκώλυσεν ἀνθρωποειδῆ καὶ ζώομορφον εἰκόνα θεοῦ Ῥωμαίους κτίζειν (Clem.Al., *Strom.* I 71.1), “Todo eso [se dice] acerca de la Sibila. Y lo mismo respecto a Numa, el rey de los romanos, que era pitagórico y que aprovechándose de las

época, realiza una lectura platonizante, tanto de Moisés como de Pitágoras. Vuelve a utilizar Ex 20.4 dentro de un horizonte hermenéutico de la teoría platónica de los dos mundos. El mandamiento tiene la intención de orientar al creyente hacia el νοητός κόσμος.

A diferencia de la alusión a Ex 20.4 registrada en *Paed.* III 12.1, donde también se refería a la visión platónica de la realidad, aquí no aparece circunscrita dentro del mismo tono moral de la exposición anterior. En primera instancia, en esta ocasión, la referencia bíblica adquiere eminentemente una estricta orientación filosófica, pues dice al respecto: καὶ τὴν νοητὴν οὐσίαν δι' ὕλης σεβάζεσθαι ἀτιμάζειν ἐστὶν αὐτὴν δι' αἰσθήσεως (Clem.Al., *Strom.* V 28.5), “y venerar la esencia inteligible mediante la materia es deshonrarla por la sensación” (Merino 2003). El vocabulario que utiliza, para explicar el sentido de la prohibición, está cargado de palabras técnicas procedentes del léxico platónico y aristotélico: νοητός, αἴσθησις, οὐσία, ὕλη. El alejandrino lee a Pitágoras y a Moisés (el mandamiento), en esta ocasión, en clave del platonismo medio.

Una vez establecido el carácter filosófico de la prohibición procede luego a desarrollar las implicaciones prácticas de la misma. Debido a lo incongruente de representar lo inteligible a través de lo material, toda forma de rendir culto a lo οὐράνιος, ‘celestial’, que no prevea esa situación resulta absurda: εἰσὶ δὲ οἱ τὸν θεὸν σέβοντες οὐρανοῦ μίμημα ποιησάμενοι περιέχον τὰ ἄστρα προσκυνοῦσιν (Clem.Al., *Strom.* V 28.6), “Hay quienes dan culto a Dios, y adoran una copia del cielo, que contiene los astros que ellos mismos han fabricado” (Merino 2003). Así, mediante estas palabras finales, que cierran su exposición sobre el segundo mandamiento, Clemente interpreta toda representación “idolátrica” como una copia de lo celestial (οὐρανοῦ μίμημα).

[enseñanzas] de Moisés prohibió a los romanos construir imágenes de Dios con figura humana o forma de animales” (Merino 1996).

De nuevo emplea un lenguaje propio del platonismo para referirse a las imágenes de los dioses; es decir, son meramente copias. El alejandrino tiene muy presente la representación platónica de la realidad dividida en dos esferas: la celestial y la terrenal. La primera corresponde al ámbito de lo divino e inteligible; la segunda, al de lo idolátrico y sensible. Como buen filósofo del platonismo medio no ubica la verdad dentro del mundo físico; por el contrario, desdeña todo lo que remita a él. En suma, para Clemente la prohibición de las imágenes tiene como finalidad alejar al creyente del plano material y remitirlo al mundo verdadero, ὁ νοητός κόσμος, tal como lo deja entrever en la siguiente cita:

καὶ ὅτι οὐ περιλαμβάνει τόπω τὸ ἀπερίληπτον ὁ γνωστικὸς Μωυσῆς, ἀφίδρυμα οὐδὲν ἀνέθηκεν εἰς τὸν νεῶν σεβάσμιον, ἀόρατον καὶ ἀπερίγραφον δηλῶν εἶναι τὸν θεόν, προσάγων δὲ ἀμῆ γέ πη εἰς ἔννοιαν τοῦ θεοῦ τοὺς Ἑβραίους διὰ τῆς τιμῆς τοῦ κατὰ τὸν νεῶν ὀνόματος (Clem.Al., *Strom.* V 74.4).

“Y porque el gnóstico Moisés no circunscribía a un lugar al ser ilimitable, tampoco introdujo en el templo ninguna estatua para venerar, mostrando que Dios es invisible e incircunscrito, pero procurando que los hebreos se hicieran una idea de Dios mediante la estima del Nombre presente en el templo” (Merino 2003).

D.4. *Strom.* V 36.4

La última alusión evidente al segundo mandamiento también se encuentra en el capítulo V del quinto libro de los *Stromata*. Aquí (*Strom.* V 32.1-40.4), siguiendo muy de cerca las ideas Filón de Alejandría (Van den Hoek 1988), Clemente expone de manera alegórica el significado del Templo, las vestimentas sacerdotales y el oficio del sumo sacerdote.

La alusión a Ex 20.4 forma parte de la explicación dada sobre el valor simbólico del arca de la alianza (*Strom.* V 35.5-36.4). De manera específica se relaciona con la interpretación realizada sobre los querubines como parte del arca. En este punto el alejandrino no sigue plenamente en su exposición a Filón como lo había venido

haciendo antes en gran parte del capítulo. Aun así hay ciertos temas comunes que muestran una cercanía entre ambos filósofos (Van den Hoek 1988, pp. 132-133).¹⁰ Un ejemplo de ello, es el uso de la misma definición “etimológica” para el nombre de los Querubines (ἐπίγνωσιν πολλήν).¹¹

Al margen de esta etimología común a ambos alejandrinos, Clemente deja de lado el resto de la lectura filoniana y elabora la suya propia. Sin embargo, el filósofo cristiano no es consistente con su interpretación acerca del significado de los Querubines que están encima del arca. Por un lado dice:

ἀλλὰ δώδεκα πτέρυγας ἄμφω ἔχει καὶ διὰ τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου καὶ τοῦ κατ' αὐτὸν φερομένου χρόνου τὸν αἰσθητὸν κόσμον δηλοῖ (Clem.Al., *Strom.* V 35.7).

“No obstante, ambos [Querubines] tienen doce alas, y, mediante el ciclo del zodiaco y el tiempo que dura alrededor de sí mismo, indica el mundo sensible” (Merino 2003).

Más adelante, por el otro, dice sobre el arca y, por consiguiente, de los Querubines:

ἄμεινον δ' ἡγοῦμαι τὴν κιβωτὸν ἐκ τοῦ Ἑβραϊκοῦ ὀνόματος θηβωθὰ καλουμένην ἄλλο τι σημαίνειν. ἐρμηνεύεται μὲν ἐν ἀνθ' ἐνὸς πάντων τόπων. εἴτ' οὖν ὀγδοᾶς καὶ ὁ νοητὸς κόσμος εἴτε καὶ ὁ περὶ πάντων περιεκτικὸς ἀσχημάτιστος τε καὶ ἀόρατος δηλοῦται θεός, τὰ νῦν ὑπερκείσθω λέγειν· πλὴν ἀνάπαυσιν μηνύει τὴν μετὰ τῶν δοξολόγων

¹⁰ Van den Hoek 1988, establece por lo menos cuatro puntos de contacto con las ideas de Filón: el uso de una etimología en común, la introducción de la simbología del zodiaco, la mención de Dios y sus poderes y la alusión a las interpretaciones de otros autores. Si bien es cierto que solo la primera idea encuentra amplia afinidad entre los dos autores; también lo es que las tres restantes forman parte de la interpretación filoniana del Pentateuco. Sin embargo, en estas últimas no coinciden los dos autores en su aplicación. Por ejemplo, Clemente ve en los dos pares de seis alas de los querubines el zodiaco. Filón nunca realiza esta interpretación, pero la idea del zodiaco no le es ajena. El filósofo judío aplica este sentido a las doce piedras que llevaba el pectoral del sumo sacerdote (Van den Hoek 1988, pp. 132-133).

¹¹ Filón de Alejandría dice: ἂ πατρίῳ μὲν γλώττῃ προσαγορεύεται Χερουβίμ, ὡς δ' ἂν Ἕλληνες εἴποιεν, ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστέμη πολλή (Ph., VM II 97), “que en la lengua de nuestros ancestros se llaman querubines; término que los griegos traducirían por ‘mucho conocimiento’ o ‘muchacha ciencia’” (Triviño 1976). Mientras Clemente dice: ἐθέλει δὲ τὸ ὄνομα τῶν Χερουβίμ δηλοῦν ἐπίγνωσιν πολλήν (Clem.Al., *Strom.* V 35.6), “pues el nombre de los Querubines quiere expresar conocimiento abundante” (Merino 2003).

πνευμάτων, ἃ αἰνίσσεται Χερουβίμ· οὐ γὰρ ἄν ποτε ὁ μηδὲ γλυπτὸν εἶδωλον δημιουργεῖν παραινέσας αὐτὸς ἀπεικόνιζεν τῶν ἁγίων ἄγαλμα, οὐδ' ἔστι τὴν ἀρχὴν ἐπισύνθετόν τι καὶ αἰσθητὸν ζῶον ἐν οὐρανῷ ὧδέ πως ἔχον, σύμβολον δ' ἔστι λογικῆς μὲν τὸ πρόσωπον ψυχῆς, πτέρυγες δὲ λειτουργίαι τε καὶ ἐνέργειαι αἱ μετάρσιοι δεξιῶν τε ἅμα καὶ λαιῶν δυνάμεων (Clem.Al., *Strom.* V 36.3-4).

“Pienso que es preferible atribuir al arca, cuyo nombre hebreo es *thébdôdâ*, otra significación. Se interpreta ciertamente como uno por uno de todos los lugares. Ahora bien, tanto si indica la ogdóada y el mundo inteligible, o también a Dios, que contiene en sí mismo todas las cosas, que no tiene forma y es invisible, pasémoslo ahora por alto. Por le demás, indica el descanso de los espíritus glorificadores que los Querubines dan a entender. En efecto, no es creíble que quien nunca aconsejó hacer siquiera una imagen grabada, Él mismo hiciera una estatua de lo santo; en el cielo no existe un viviente compuesto y perceptible por los sentidos que sea de esta manera; mas bien el rostro es símbolo de una alma racional, y las alas son los servicios culturales y las actividades que ejercen las potencias de derecha e izquierda” (Merino 2003).

En esta cita Clemente se aparta por completo de las ideas de Filón y elabora las suyas propias (Van den Hoek 1988, p. 133). Tampoco parece tener antecedente alguno el sentido que le otorga a las palabras *κιβωτὸν* y *θηβωθὰ*. Lo más desconcertante es que relaciona a los Querubines con ὁ νοητὸς κόσμος cuando anteriormente había dicho que simbolizaban ὁ αἰσθητὸς κόσμος (*Strom.* V 35.7).

Independientemente de la falta de congruencia en su interpretación, Clemente vuelve aludir al pasaje de Ex 20.4. De nuevo lo hace dentro de un contexto donde prevalece la distinción de dos mundos: el inteligible y el sensible. La presencia de los Querubines sobre el arca pudiera sugerir una contradicción con el segundo mandamiento referente a la prohibición de imágenes. Sin embargo, no es así, porque οὐδ' ἔστι τὴν ἀρχὴν ἐπισύνθετόν τι καὶ αἰσθητὸν ζῶον ἐν οὐρανῷ ὧδέ πως ἔχον (Clem.Al., *Strom.* V 36.4), “en el cielo no existe un viviente compuesto y perceptible por los sentidos que sea de esa manera” (Merino 2003). Los Querubines son solo un símbolo y no una realidad del mundo celestial. El ámbito de lo

inteligible es distinto al de lo sensible. Una vez más utiliza la concepción platónica de la realidad para explicar el significado del cuarto mandamiento.

E.5. Conclusión

Clemente ve en la prohibición de imágenes una indicación para dejar de lado el mundo sensible. Aunque es consistente en esta interpretación a lo largo de su obra, las implicaciones que derivan de su lectura del texto bíblico son diversas. La puede aplicar dentro un contexto de la idolatría para refutar la adoración a otros dioses, pero también la emplea para desacreditar el afán por la apariencia física. Dichas prácticas únicamente se circunscriben al ámbito de lo sensible y terrenal. La intención del mandato es conducir al creyente a un plano de existencia distinta, es decir, situarlo dentro de la esfera de lo inteligible. Sobre este punto dice Clemente en otro lugar:

καὶ δικαιοσύνην δὲ αὐτὸς ὁ νόμος παρίστησι παιδεύων τὴν τε φρόνησιν διὰ τῆς τῶν αἰσθητῶν εἰδώλων ἀποχῆς καὶ τῆς πρὸς τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τῶν ὄλων προσκληρώσεως, ἀφ' ἧς δόξης οἶον πηγῆς πᾶσα σύνεσις αὐξεται (Clem.Al., *Strom.* II 78.3).

“La ley misma nos dispone educándonos en la justicia y en la prudencia, mediante el abandono de los ídolos sensibles [τῶν αἰσθητῶν εἰδώλων] y el acercamiento al Creador y Padre del universo; y de esta disposición mental, como de una fuente, mana toda inteligencia” (Merino 1998, corchetes añadidos).

1.3.3. Reinterpretación

La interpretación realizada por Clemente no encuentra un eco evidente dentro del pasaje original del Éxodo. El sentido que la Biblia le otorga al mandamiento va en una dirección distinta. No queda claro específicamente cuál es el alcance exacto de la palabra פסל, que los LXX traducen por εἶδωλον, término utilizado para

enfaticar la irrealidad “fantasmal”¹² de las imágenes talladas (Wevers 1990, p. 308). Hay quienes sugieren que con esta palabra el mandamiento remite a otros dioses; mientras que otros afirman, que la prohibición únicamente tiene que ver con imágenes de Yahvé (Childs 2003, pp. 399-401). Para Clemente no existe tal situación, pues él interpreta el mandato siempre dentro del contexto de los “otros dioses”.

De igual manera el texto bíblico no establece con precisión el origen y la razón de la prohibición. El pasaje señala una causa ἵνα / γάρ, la cual Clemente no considera: ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεὸς ζηλωτῆς. En lugar de ello, el alejandrino explica, mediante el uso de las ideas platónicas, que la intención divina es alejar al creyente del mundo sensible al cual los εἰδωλα pertenecen.

En suma, es difícil encontrar elementos dentro del pasaje bíblico que apoyen la interpretación de Clemente. La lectura que realiza proviene de sus premisas del platonismo medio. Son los temas de su época los que se ven reflejados detrás de la exposición de texto del Éxodo.

1.3.4. Otras interpretaciones

¹² Este es el sentido que Filón recoge del término εἰδωλον: τάδ' ἐστὶν ἃ φησιν “εἰδωλα”, σκιαῖς ἐοικότα καὶ φάσμασιν, οὐδενὸς ἠρτημένα ἰσχυροῦ καὶ βεβαίου· φέρεται γὰρ πνεύματος τρόπον ἀστάτου τροπᾶς καὶ μεταβολὰς παντοίας ἐνδεχόμενα. σημεῖον δ' ἐστὶ τούτων ἐναργές· μὴ προλαβόντων ἐξαπιναίως ἔστιν ὅτε προσέπτῃ, παγίως ἐνειλήφθαι νομιζόντων πάλιν ἀπεπήδησε, καὶ ὅτε μέντοι πάρεστι, καθάπερ τὰ διὰ τῶν κατόπτρων εἰδωλα φαντάζεται τὴν αἴσθησιν ἀπατῶντα καὶ καταγοητένοντα καὶ ὡς ἂν ὑφεστηκότα τὰ μὴ ὑπομένοντα (Ph., *Spec.* I 26), “A estas cosas se refiere cuando dice ‘ídolos’, porque asemejarse a sombras y fantasmas sin nada fuerte o firme en que apoyarse, y a modo de un viento incesante muévense sujetas a toda clase de cambios y alteraciones. Tenemos una clara prueba de esto. A veces vuelan de improviso hacia quienes no las poseyeron antes; y luego, cuando éstos creen que las tienen firmemente aseguradas, se escapan nuevamente. Y por cierto que cuando están presentes aparecen como las imágenes vistas a través de un espejo, que engañan y seducen a los sentidos, y parecen tener existencia real aunque carecen de sustancia” (Triviño 1976). Curiosamente Clemente de Alejandría no recoge esta definición cuando comenta el segundo mandamiento.

En varias ocasiones Filón de Alejandría comenta el segundo mandamiento dentro de su obra (*Decal.* 66-80, 155; *Spec.* I 21-31). No obstante, en ninguna ocasión lo interpreta en el sentido que lo hace Clemente. Hay ciertos indicios que parecen evocar aspectos comunes, pero nunca utiliza la teoría platónica de los dos mundos para explicar el texto de Éxodo.

Entre los elementos que aparecen distantes en los dos autores, está la idea de la semejanza con lo que se adora (*Ph., Decal.* 73-74),¹³ así como lo absurdo que un ser con alma adore a algo sin alma (*Ph., Decal.* 76).¹⁴ Sin embargo, el paralelo no es tan evidente y, por consiguiente, no se puede establecer la dependencia entre Filón y Clemente sobre el tema.

Dentro de la tradición cristiana también el texto es utilizado por algunos Padres de la Iglesia. La preocupación de Justino (*Dial.* 94.1, 112.1) como de Tertuliano (*Adv.Herm.* 1.2; *Idol.* 4.1, 5.3; *Adv.Iud.* 10.10; *Adv.Marc.* II 22.1, III 18.7, IV 22.5, *Spec.* 35.5), al citar Ex 20.4, es básicamente la misma que expresa de alguna manera Clemente en *Strom.* V 36.4. La cuestión central es cómo hacer compatible el mandato de la prohibición de imágenes (Ex 20.4) con la edificación de la serpiente en el desierto por Moisés (Nm 21.4-9), así como la presencia de los dos Querubines sobre el Arca de la Alianza (Ex 25.18-20, 37.7-9).

A diferencia de Justino y Tertuliano, Clemente centra su atención en la descripción de los Querubines encima del Arca y omite el episodio de la serpiente en el desierto. En cambio, los otros dos padres eclesiásticos hacen prácticamente lo opuesto. Solo en una ocasión Tertuliano comenta el aparente caso contradictorio

¹³ εὐχῶν ἀρίστην εἶναι συμβέβηκεν, ᾧ γενναῖοι, καὶ τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἐξομοίωσιν. Εὐχεσθε οὖν καὶ ὑμεῖς ἐξομοιωθῆναι τοῖς ἀφιδρύμασιν, (*Ph., Decal.* 73-74), “En realidad, mis buenos señores, la aspiración más excelente y la suma felicidad es asemejarse a Dios. Suplicad, pues, el asemejaros también vosotros a los ídolos” (Triviño 1976).

¹⁴ Μηδεὶς οὖν τῶν ἐχόντων φνυχὴν ἀφύχωτινὶ προσκυνεῖτω· (*Ph., Decal.* 76), “Ninguno, pues, de los que tienen alma adore a algo sin alma” (Triviño 1976).

de la presencia de los dos Querubines sobre el Arca con la prohibición de las imágenes dada en el Decálogo:

Sic et cherubim et seraphim aurea, in arcae figuratum exemplum certe simplex ornamentum, accommodata suggestui: longe diversas habendo causas ab idololatriae condicione, ob quam similitudo prohibetur, non videntur similitudinum prohibitarum legi refragari, non in eo similitudinis statu deprehensa ob quem similitudo prohibetur (Tert., Adv.Marc. II 22.2).

“Así, también, los querubines y serafines de oro, que figuraban en el Arca son un simple ejemplo de ornamento, adaptado a la decoración por razones totalmente lejanas de cualquier situación de idolatría, porque cualquier tipo de similitud está prohibido. Estas pues evidentemente no son contrarias a esa ley de la prohibición, ya que no se encuentra en ese mismo tipo de similitud, con referencia a la prohibición dada”.

Aun cuando Tertuliano se refiere al segundo mandamiento dentro del contexto de las imágenes de los Querubines, no lo interpreta en la misma dirección que lo hace Clemente. No ve una realidad inteligible detrás de las figuras celestiales, simplemente son para él un adorno que no expresa nada más que eso. En el teólogo latino está totalmente ausente la teoría platónica que concibe el mundo en dos esferas totalmente distintas.

En la patrística posterior a Clemente también se puede encontrar el texto de Ex 20.4 citado. Orígenes de Alejandría utiliza en varias ocasiones el mismo verso (*Ex.Hom.* 8.2, 8.3; *Cels.* 7.64; *Mart.* 6.1-2, *Eph.Cat.* 31), pero en ninguna de ellas lo interpreta de manera similar a la que lo hace Clemente. Tampoco existe en las obras de Orígenes la preocupación encontrada en Justino, Clemente y Tertuliano respecto a la aparente contradicción entre el mandamiento y la imagen de la serpiente o las imágenes de los Querubines. Otros Padres de la Iglesia (*Commod.*, *Instr.* I 2; *Cypr.*, *Fort.* 1, *Test.* III 59) proceden del mismo modo que Orígenes; es decir, no interpretan el texto ni tienen en cuenta el tema de las imágenes contenidas en la historia bíblica en la línea realizada por Clemente.

Distinto es el caso en Epifanio de Salamis y Eusebio de Cesarea. Aunque no tienen presente la aparente incompatibilidad de la prohibición de las imágenes con los Querubines y la serpiente en el desierto, leen el texto con una preocupación similar a la que se tenía en el tiempo de Clemente. En otras palabras, ambos autores intentan demostrar que la adoración a Cristo no es contradictoria con la prohibición del segundo mandamiento. Jesús es la imagen de Dios, pero ello no implica una violación del Decálogo, porque el Logos y Dios en esencia son la misma persona (Epiph.Const., *Haer.* LXIX 36.2, LXXVI 8.7; Eus., *E.Th.* II 21.7-8).

1.4. ÉXODO 20.7 (TERCER MANDAMIENTO)

Clemente en dos ocasiones hace referencia a Ex 20.7. En una de ellas lo cita literalmente (*Paed.* III 79.1), en la otra lo alude claramente (*Strom.* VI 137.3).

1.4.1. Comparación

LXX: Οὐ λήμψη τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ· οὐ γὰρ μὴ καθαρίση κύριος τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ

Clemente: *Paed.* III 79.1 οὐ γὰρ λήψη τὸ ὄνομα κυρίου ἐπὶ ματαίῳ, οὐ γὰρ μὴ καθαρίση κύριος τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ

La tradición textual utilizada por Clemente no representa mayor dificultad. Hay gran coincidencia con el texto septuagintal. Solamente se registran dos cuestiones menores. La primera de ella es la omisión de la frase τοῦ θεοῦ σου. Dicha variante también se encuentra registrada en otros testigos textuales, por lo cual no es una variante exclusiva del alejandrino y no se pueden derivar implicaciones teológicas de ella. La segunda consideración está en función de la forma verbal utilizada. El texto de los LXX emplea λήμψη, mientras que Clemente

usa la variante contracta λήψη. Sin embargo, la utilización de una u otra forma no es relevante.

1.4.2. Exégesis

A.1. *Paed.* III 79.1

El pasaje del *Pedagogo* donde se encuentra insertada la cita al tercer mandamiento forma parte de una serie de recomendaciones morales que carecen de un tema central¹⁵ (*Paed.* III 53.1-85.1). Dentro de todas ellas hay una indicación de conducta moral referente a cómo debe conducirse el creyente en “los asuntos del mundo”:

Ἐξὸν δὲ ἀκροᾶσθαι μὲν σοφίας θεϊκῆς, ἀλλὰ καὶ πολιτεύσασθαι ἐξόν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν κόσμῳ κοσμίως κατὰ θεὸν ἀγαγεῖν οὐ κεκώλυται (*Clem.Al., Paed.* III 78.3).

“Podemos escuchar la divina sabiduría y practicarla; además, no se nos prohíbe dirigir los asuntos del mundo ordenadamente siguiendo a Dios” (Sariol Díaz 1998).

Como parte de esas ocupaciones del mundo se encuentra la compra-venta de bienes (*Paed.* III 78.4-79.2). El alejandrino está interesado en que exista en todas la actividades una tendencia hacia la mejor vida. El caso del ámbito comercial no es la excepción. Aquí también se debe manifestar una excelencia en la manera de conducirse:

Ἐπαινος δὲ ὄρκος τε περὶ παντὸς τοῦ πωλουμένου ἀπέστω, ἀπέστω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ ὄρκος. Καὶ ταύτη φιλοσοφούντων οἱ ἀγοραῖοι καὶ οἱ κάπηλοι· Οὐ γὰρ λήψη τὸ ὄνομα κυρίου ἐπὶ ματαίῳ, οὐ γὰρ μὴ καθάριση κύριος τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ [Ex 20.7]. Τοὺς δὲ παρὰ ταῦτα πράττοντας, τοὺς φιλαργύρους, τοὺς ψεύστας, τοὺς ὑποκριτάς, τοὺς καπηλεύοντας τὴν ἀλήθειαν, τῆς πατρῴας ἐξέβαλεν αὐλῆς ὁ κύριος, μὴ

¹⁵ El encabezado de toda esta sección lleva por nombre Ἐπιδρομή κεφαλαιώδης τοῦ ἀρίστου βίου (*Clem.Al., Paed.* III 53.1), “Descripción fundamental de la vida mejor” (Sariol Díaz 1998). Aquí, como el título lo indica, la intención es exponer las características morales que un creyente debe seguir.

βουλόμενος ἀδίκου ἐμπορίας ἢ λόγων ἢ τῶν ἐξ ὕλης κτημάτων οἶκον εἶναι τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ τὸν ἅγιον (Clem.Al., *Paed.* III 79.1-2).

“¡Quede suprimido el elogio y el juramento acerca de los artículos que se venden, quede también suprimido el juramento para lo demás! Así filosofen los comerciantes del ágora y los mercaderes al por menor: ‘No tomes en vano el nombre del Señor, porque el Señor no juzgará inocente a quien tome en vano su nombre’ [Ex 20.4]. Y a los que actúan al margen de esto, a los avaros, a los farsantes, a los hipócritas, a los que comercian con la verdad, el Señor los expulsó de la casa de su Padre, pues no quería que la santa mansión de Dios fuese casa de comercio fraudulento, o de palabras o de posesiones materiales” (Sariol Díaz 1998, corchetes añadidos).

Clemente está convencido que debe haber honestidad en las transacciones realizadas en el ágora. Los juramentos son innecesarios cuando la actividad comercial se realiza con honestidad. El alejandrino para sostener su postura cita el texto de Ex 20.4 con la intención de demostrar que no es pertinente hacer juramentos a la ligera como hacen algunos malos comerciantes. Implícitamente, al insertar aquí la prohibición de tomar el nombre de Dios en vano, Clemente está asumiendo la perspectiva tradicional en la interpretación este precepto. Es decir, lo asocia con el hecho de jurar en falso (Childs 2003, p. 404).¹⁶ De esta manera, el alejandrino termina utilizado el tercer mandamiento de manera tradicional, pero dentro de un contexto de intercambio comercial que originalmente no tiene el texto en el pasaje del *Éxodo*.

¹⁶ Este es el uso básico que también aparece en Filón *Decal.* 82-95. El filósofo judío refiriéndose al tercer mandamiento dice: τῷ δὲ τρίτῳ ὑποστέλλει τὰ τε ἀνώμοτα πάντα καὶ ἐφ’ οἷς ὁμνύναι δεῖ καὶ ὅποτε καὶ ὅπου χρὴ καίτινα καὶ πῶς ἔχοντα κατὰ τε ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ ὅσα ἐπ’ εὐόρκους καὶ τούναντίον ἐχρήσθη (Ph., *Decal.* 157), “El tercero incluye todos los casos en que no se ha de jurar y aquellos en los que es preciso hacerlo, así como el momento, el lugar, la persona, la disposición de alma y de cuerpo debidos, y todo cuanto ha sido revelado acerca de los juramentos verídicos y de los que no lo son” (Triviño 1976). Según Childs 2003, p. 404, esa manera de interpretar el texto, que también aparece en Filón y Clemente, se debe a que desde los inicios de la fe israelita el nombre de Dios siempre tuvo un lugar importante: se profetizaba, se bendecía, se confiaba se buscaba refugio en el nombre de Dios. De ahí se deriva la prohibición a hacer un mal uso del nombre de Dios.

La asociación de no tomar en vano el nombre de Dios con la labor mercantil es un tema exclusivo Clemente. A pesar de que Filón de Alejandría comenta ampliamente este mandamiento (*Decal.* 82-95; *Spec.* II 2-27, 252-255), no relaciona clara ni explícitamente el tema del juramento con la actividad comercial. Tampoco existe entre los Padres de la Iglesia contemporáneos a él un uso similar del texto bíblico de Ex 20.7. El vínculo indudablemente proviene de Platón.

En el libro de las *Leyes*, Platón establece una ley para quienes venden en el ágora:

ὁδε νόμος: ὁ πωλῶν ὅτι οὐνὲν ἀγορᾷ μηδέποτε δύο εἶπη τιμᾶς ὧν ἂν πωλῆ, ἀπλῆν δὲ εἰπῶν, ἂν μὴ τυγχάνη ταύτης, ἀποφέρων ὀρθῶς ἂν ἀποφέρῃ πάλιν, καὶ ταύτης τῆς ἡμέρας μὴ τιμῆσι πλεονος μηδὲ ἐλάττονος, ἔπαινος δὲ ὄρκος τε περὶ παντὸς τοῦ πωλουμένου ἀπέστω (Pl., *Lg.* XI 917b-c).

“he aquí la siguiente ley: El vendedor de cualquier mercancía en el mercado no debe dar nunca dos precios diferentes de las cosas que vendiere, sino que debe decir uno simple. Si no obtiene ese precio, actuaría correctamente si se la llevara, y durante ese día no debe ponerle un precio mayor ni menor. El que vende no debe usar las alabanzas ni los juramentos por ninguna de las mercancías que ofrece” (Lisi 1999).

Clemente retoma la disposición dada por Platón previa a la cita de Ex 20.7.

Concretamente el alejandrino escribe:

Καὶ ὁ πωλῶν τι ἢ νούμενος μὴ ποτε εἶπη δύο τιμᾶς, ὧν ἂν ἢ ὠνῆται ἢ πιπράσκη, ἀπλῆν δὲ εἰπῶν καὶ ἀληθεύειν μελετῶν, ἂν μὴ τυγχάνη ταύτης, τυγχάνων τῆς ἀληθείας πλουτεῖ τῇ διαθέσει τῇ ὀρθῇ (Clem.Al., *Paed.* III 78.4).

“Que el vendedor o el comprador no diga dos precios, según venda o compre, sino que diga sencillamente uno solo y se esfuerce en decir la verdad pues, aunque no consiga este precio, conseguirá la verdad y se enriquecerá” (Sariol Díaz 1998).

Aunque no es una cita literal de Platón, puede entenderse como una paráfrasis del mismo. Hay varios elementos que señalan una dependencia de Clemente respecto de la obra platónica. En ambos textos se tiene en mente ὁ πωλῶν y la indicación es a μηδέποτε δύο εἶπη τιμᾶς / μὴ ποτε εἶπη δύο τιμᾶς “no dar dos

precios". La exhortación en los dos autores es ἀπλῆν δὲ εἰπῶν "es dar uno solo". Por último, se hace referencia a que, aunque no se obtenga la ganancia deseada, al proceder de esta manera se actúa correctamente en función de la verdad. En suma, existe una relación cercana entre los dos textos; Clemente retoma a Platón.

Así bajo esta perspectiva hay una correspondencia entre las ideas de Clemente y las de Platón. Dicha relación se ve reflejada no solo en el texto antes citado, sino también en la perícopa donde el alejandrino cita a Ex 20.7:

ὁ κιβδηλεύων τι ψεύδεται καὶ ἀπατᾷ καὶ τοὺς θεοὺς παρακαλῶν ἐπόμνυσιν ἐν τοῖς τῶν ἀγορανόμων νόμοισιν τε καὶ φυλακτηρίοις, οὔτε ἀνθρώπους αἰδούμενος οὔτε θεοὺς σεβόμενος. Πάντως μὲν δὴ καλὸν ἐπιτήδευμα θεῶν ὀνόματα μὴ χραινῆν ῥαδίως, ἔχοντα ὡς ἔχουσιν ἡμῶν ἐκάστοτε τὰ πολλὰ οἱ πλεῖστοι καθαρότητός τε καὶ ἀγνείας τὰ περὶ τοὺς θεοὺς (Pl., Lg. XI 917b).

"En efecto, todo el que adultera alguna de las mercancías del mercado miente, engaña y jura invocando falsamente a los dioses ante las leyes y las cauciones de los guardias del mercado, sin respetar a los dioses ni a los hombres. Es una costumbre muy bella, ciertamente, no manchar a la ligera los nombres de los dioses, comportándose como hace la mayoría de nosotros continuamente con la castidad y la santidad de la mayor parte de las prácticas relativas a los dioses" (Lisi 1999).

En el texto citado de Platón se presupone que hay quienes al estar vendiendo en el ágora juran falsamente y por tanto mienten. Esta práctica resulta reprochable porque no respeta a los dioses. Clemente acoge esta misma idea y la hace parte de la moral del creyente. Es inadmisibile que al vender o comprar se jure y mienta a la vez. Ni siquiera a los griegos les parece esa una conducta sensata. Por esta razón comenta Platón Πάντως μὲν δὴ καλὸν ἐπιτήδευμα θεῶν ὀνόματα μὴ χραινῆν ῥαδίως (Pl., Lg. XI 917b). Son estas palabras las que le sirven a Clemente como preámbulo para introducir el mandato bíblico referente a la prohibición de no usar el nombre de Dios en vano.

A partir de la consideración anterior se puede establecer que Clemente no tiene en mente el texto de Ex 20.7. El trasfondo de la exhortación contenida en el

Pedagogo no es la fuente bíblica, sino la platónica. Así el alejandrino está realmente recuperando las palabras del filósofo ateniense y ve en ellas una referencia implícita al Decálogo, o bien, una oportunidad para traer a colación el tercer mandamiento. En cualquiera de las dos posibilidades lo que está de fondo es la idea del “robo de los griegos”.

Es posible afirmar que Clemente no está interesado en desarrollar una exposición exegética del mandamiento. En realidad, está interesado en exponer las ideas platónicas. Aun cuando no cita directamente a Platón, recupera el pensamiento del filósofo y le da un ropaje bíblico con la incorporación de dos citas de las sagradas escrituras. Por un lado, cita textualmente Ex 20.7; por el otro, alude invariablemente al episodio de la “purificación” del Templo. Mediante este recurso el alejandrino hace compatibles las ideas cristianas con las griegas.

B.2. *Strom.* VI 137.3

En el sexto libro de los *Stromata* Clemente vuelve a referirse a Ex 20.7. Sin embargo, en esta ocasión no cita textualmente el mandamiento, pero alude a él claramente tal y como se puede apreciar a continuación:

ὁ δεῦτερος δὲ ἐμήνυεν λόγος μὴ δεῖν λαμβάνειν μηδὲ ἐπιφέρειν τὸ μεγαλεῖον κράτος τοῦ θεοῦ (ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄνομα· τοῦτο γὰρ μόνον ἐχώρουν, <ὡς> καὶ ἔτι νῦν οἱ πολλοί, μαθεῖν) μὴ φέρειν τούτου τὴν ἐπίκλησιν ἐπὶ τὰ γενητὰ καὶ μάταια, ἃ δὴ οἱ τεχνῖται τῶν ἀνθρώπων πεποιήκασι, καθ' ὧν ὁ ὧν οὐ τάσσεται· ἐν ταυτότητι γὰρ ἀγενήτω ὁ ὧν αὐτὸς μόνος (Clem.Al., *Strom.* VI 137.3).

“El segundo mandamiento significa que no es necesario asumir ni invocar el augusto poder de Dios (o sea, su nombre; en efecto, sólo ese nombre podían aprender, incluso como ahora hace la mayoría), ni aplicar su denominación sobre las cosas engendradas y vanas. Éstas son las que han realizado los artistas humanos, y entre ellas no se encuentra *El que es*, porque *El que es* está sólo en la identidad inengendada” (Merino 2005).

De entrada, aun cuando no se cita el texto de Ex 20.7 de forma explícita, indudablemente el mandamiento se encuentra detrás de la expresión ὁ δεῦτερος δὲ ἐμήνυεν λόγος. Hay dos situaciones que resaltan a simple vista. Por un lado, se le denomina δεῦτερος, 'segundo', cuando en realidad es el tercero. Por el otro, no existe ni una sola mención al ambiente del ágora como contexto de interpretación del texto bíblico.

Respecto al tema de la enumeración de los mandamientos la secuencia proporcionada no coincide con la disposición tradicional de los mismos. En el orden del Decálogo proporcionado por Filón este mandamiento aparece ya enumerado como el tercero. El filósofo judío expresa terminantemente:

Διειλεγμένοι καὶ περὶ τῆς δευτέρας παραίνεσεως ὅσα οἷόν τε ἦν, τὴν ἐπομένην κατὰ τὸ ἐξῆς ἀκριβώσωμεν· ἔστι δὲ μὴ λαμβάνειν ὄνομα θεοῦ ἐπὶ ματαίῳ (Ph., *Decal.* 82).

"Habiendo discurrido también, en la medida de lo posible, acerca del segundo de los mandamientos, pasemos a examinar cuidadosamente el que le sigue en el orden, vale decir, "No tomar el nombre de Dios en vano" (Triviño 1976).

Queda de manifiesto, a través de la cita de Filón, que la secuencia de diez mandamientos estaba plenamente delimitada antes de la época de Clemente. Dentro de los escritos de Filón, la prohibición de tomar el nombre de Dios en vano vuelve a encontrar en el tercer lugar en *Her.* 170 y *Spec.* II 1-2, demostrando así el judío consistencia en la enumeración del mandamiento. Orígenes de Alejandría, posterior a Clemente, sigue de igual manera la misma secuencia dada por Filón (*Orig., Ex.Hom.* 8.2). En suma, la tradición alejandrina, antes y después de Clemente, parece haber considerado el asunto de tomar el nombre de Dios en vano como parte del tercer mandamiento y no del segundo. Por esta razón, es difícil de entender el origen del orden dado por Clemente.

Al margen de la secuencia brindada por Clemente está también el asunto de la interpretación del mandamiento bíblico en sí. En esta ocasión al parecer la

ordenanza remite al ámbito de la idolatría. Tomar el nombre de Dios en vano, significa otorgar la calidad de divino a objetos creados y que por lo tanto no merecen tal designación. Dicho acercamiento difiere totalmente del efectuado anteriormente en el *Paed.* III 79.1. El contexto de interpretación es distinto. Ahora lo vano no es jurar falsamente, sino nombrar como dioses a entidades finitas.

La misma orientación hermenéutica puede ser encontrada en Tertuliano. En varias ocasiones utiliza el mismo texto de Éxodo (Tert., *Prax.* 7.8; *Scorp.* 3.1) y en algunas de ellas lo interpreta en un sentido similar al alejandrino (Tert., *Idol.* 10.6; 20.3). He aquí un ejemplo de este uso afín a Clemente:

Hoc praecepit, ne deos uocemus illos. Nam et in prima parte legis, non sumes, inquit, nomen domini dei tui in uano id est idolo. Cecidit igitur in idololatriam qui idolum nomine dei honorauerit (Tert., *Idol.* 20.3).

“El precepto es este, que no los llamemos dioses. En la primera parte de la ley dice “no tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano”, esto es, [aplicarlo] en un ídolo. Por tanto, ha caído en la idolatría el que honra a un ídolo con el nombre de Dios”.

No es posible precisar el origen de esta interpretación. No se puede ubicar en otros escritores anteriores a Clemente y Tertuliano. Es decir, no aparece en Filón ni en Justino o en algún otro. La *Epístola a Bernabé* (19.5) cita el texto de Ex 20.7, pero no lo interpreta específicamente, solo se limita a referirlo literalmente dentro de una secuencia de otros mandamientos en el contexto de la descripción del “camino de la luz”. En síntesis, con la evidencia disponible hasta ahora, no hay posibilidad de identificar el inicio de esta lectura del tercer mandamiento. Prácticamente Clemente y Tertuliano son contemporáneos por lo que es difícil atribuirle a alguno de ellos tal interpretación. Lo que sí se puede establecer es que alrededor del año 200 d. C. el mandato de no tomar el nombre de Dios en vano se leía dentro de un contexto de idolatría.

1.4.3. Reinterpretación

El mandamiento dentro del pasaje original del Éxodo no remite concretamente a un contexto de interpretación. No existe alguna indicación que permita acotar exactamente cuál es el significado que se le debe conferir a la prohibición de tomar el nombre de Dios en vano. Tampoco se precisa exactamente cómo se debe definir y entender la expresión ἐπὶ ματαίῳ, ‘en vano’. La definición de cada una de estas situaciones queda abierta, pues no hay nada que especifique el ámbito y alcance de este precepto divino.

Así el contexto del Éxodo poco ayuda para poder precisar el sentido del mandamiento. Algo similar ocurre con el término μάταιος, ‘vano’. El uso de esta palabra es raro en el Éxodo, pues aparte de las dos veces que aparece en Ex 20.7 solamente vuelve a ocurrir una vez más en Ex 23.2. En el resto del Pentateuco sucede lo mismo, es decir, se registra dos veces en Dt 5.11 (referido al mandamiento) y una vez más en Lv 17.7 (Gurtner 2013, pp. 378-379). Así, tampoco el uso del término en otras partes del Pentateuco proporciona ayuda para delimitar el sentido que se le otorga a esa palabra.

La palabra hebrea que está detrás de μάταιος es נָשׁוּן. El término hebreo viene de la raíz ‘estar vacío’ o ‘infundado’ y generalmente evoca un sentido peyorativo, además no está relacionado inmediatamente con el “falso juramento” (Childs 2003, p. 403). Se utiliza en el AT en varias situaciones, en una de las cuales se relaciona con los ídolos: שָׂנְאֵתִי הַשְּׂמֵרִים הַבְּלִי־שׁוּא (Sal 31.7), “Odio a los que adoran ídolos vanos” (NVI). Aquí se encuentra presente la asociación que hacen tanto Clemente como Tertuliano sobre el vínculo de lo vano con los ídolos. Sin embargo el texto de los LXX no traduce exactamente igual el hebreo al griego: ἐμίσησας τοὺς διαφυλάσσοντας ματαιότητος διὰ κενῆς (Sal 30.7), “Has odiado a los que mantienen ilusiones en vano” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2013). Así pues, Clemente no pudo haber recuperado esta interpretación a partir del salmo 30 (31) porque él utilizó el texto griego para leer el AT.

En conclusión, nada hay en el texto griego del AT que permita fundamentar la interpretación hecha por Clemente en las dos veces que cita el verso de Ex 20.7. La ausencia de un contexto específico, que delimite exactamente el sentido del versículo en el pasaje original, deja libre el mandamiento para que pueda ser interpretado en diferentes direcciones, tal y como aparece en alejandrino.

1.4.4. Otras interpretaciones

El texto de Ex 20.7 tiene poca acogida en la literatura patrística posterior a Clemente. El sentido que se le otorga a la cita bíblica entre los Padres de la Iglesia es distinto al dado por el alejandrino. Orígenes de Alejandría lo utiliza dos veces (*Mat.Cat.* 105; *Orat.* 24.3), pero en ninguna de ellas lo aplica a una situación de compra o venta, o bien, lo asocia con la idolatría.

La referencia del Éxodo también es utilizada por el Pseudo Clemente. Dicho escritor aun cuando no cita literalmente Ex 20.7 parece aludirlo implícitamente. El contexto de la alusión remite al ámbito de la idolatría, como a continuación se puede ver:

quamvis hoc ipsum, Deus, non nomen sit dei, sed hominibus interim vocabulum istud quasi pro nomine eius concessum est; quod tamen, ut dixi, cum contumeliose tractatur, ad very eius nominis refertur iniuriam. denique veteres Aegyptiorum, qui de caelesti cursu et astrorum natura rationem sibi visi sunt repperisse obsidente sensus eorum daemone, ómnibus nihilominus contumeliis nomen incommunicabile subiecerunt (*Clem.Recogn.* V 20.1).

“Aunque esta misma palabra Dios, no sea el nombre de dios, pero entre tanto ese término se ha concedido a los hombres por nombre para referirse a él; sin embargo, como ya lo he dicho, cuando se utiliza en tono de reproche, el nombre verdadero se torna injurioso. En resumen, los antiguos egipcios quienes pensaban que habían descubierto el curso de las cosas celestiales y la naturaleza de las estrellas, [en realidad] el demonio les bloqueo los sentidos, y fue sometido el nombre incommunicable a todo tipo de indignidad”

Las palabras del Pseudo Clemente comparten la misma apreciación que tienen Clemente de Alejandría y Tertuliano sobre la esencia del tercer mandamiento. El

autor de las *Recognitiones Clementinae*, aun cuando no cita el verso bíblico ni utiliza el término μάταιος, ‘vano’, ni la palabra εἶδωλον, ‘ídolo’, parte de la consideración de que atribuir el nombre de Dios a cualquier tipo de cosa indigna es reprobable.

A pesar de este eco del Pseudo Clemente que prolonga la lectura de Clemente de Alejandría, la tradición patristica no interpreta Ex 20.7 en esa misma dirección. Solamente en dos ocasiones más dentro de los Padres de la Iglesia, en los primeros siglos, se encuentra la referencia al tercer mandamiento: Epiph.Const., *Haer.* XIX 6.2; Eus., *DE V* 16.1. En ninguno de los dos escritores, la interpretación del verso bíblico manifiesta un paralelo con Clemente. En el primer caso, Epifanio recupera la cita con relación al pronunciamiento de un juramento. En el segundo, Eusebio la utiliza para justificar una extraña exégesis que realiza sobre la existencia de “dos señores”.

En conclusión, esta variedad de lecturas de Ex 20.7 viene a confirmar la pluralidad de contextos desde donde puede ser interpretado el texto bíblico. Al no haber una delimitación precisa del mandamiento dentro del pasaje del Éxodo, eso permite que sea leído de variadas maneras. Clemente de Alejandría tiene la suya propia, la cual no es consistente puesto que cambia según las exigencias argumentativas particulares donde se inserta la cita.

1.5. ÉXODO 20.8-11 (CUARTO MANDAMIENTO)

Clemente de Alejandría nunca cita como tal el cuarto mandamiento en toda su obra. Solo en una ocasión lo alude explícitamente, pero no lo refiere textualmente. Por esta razón se omite la comparación, pues no hay texto del alejandrino que pueda ser cotejado con los LXX.

1.5.1. *Exégesis*

La referencia al cuarto mandamiento se encuentra situada dentro de la exposición del Decálogo emprendida en el capítulo XVI del sexto libro de los *Stromata*. Nuevamente la secuencia dada por Clemente vuelve a encontrarse desfasada del orden tradicional de los diez mandamientos. El alejandrino le asigna el lugar tercero cuando en realidad le corresponde el cuarto:

τρίτος δὲ ἐστὶ λόγος ὁ μηνύων γεγονέναι πρὸς τοῦ θεοῦ τὸν κόσμον καὶ δεδωκέναι ἀνάπαυσιν ἡμῖν ἑβδόμην ἡμέραν διὰ τὴν κατὰ τὸν βίον κακοπάθειαν· θεὸς γὰρ ἄκμητός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπροσδεής, ἀναπαύλης δὲ ἡμεῖς οἱ σαρκοφοροῦντες δεόμεθα (Clem.Al., Strom. VI 137.4).

“El tercer mandamiento es el que indica que el mundo ha sido hecho por Dios y que nos ha dado el séptimo día como descanso por los trabajos de la vida. En efecto, Dios es infatigable, imparable y se basta a sí mismo, pero nosotros que somos portadores de carne tenemos necesidad de descanso” (Merino 2005).

Al igual que en el mandamiento anterior Clemente no es consistente con la disposición dada por Filón. El filósofo judío en diversas partes de su obra enmarca el día de reposo como el cuarto mandamiento (*Decal.* 96, 158; *Her.* 170). Así lo establece claramente en la siguiente cita:

Τὸ δὲ τέταρτον, τὸ περὶ τῆς ἑβδομάδος, οὐδὲν ἄλλ’ ἢ κεφάλαιον νομιστέον ἑορτῶν καὶ τῶν διατεταγμένων εἰς ἐκάστην ἀγνευτικῶν, περιρραντηρίων τε αἰσίων καὶ ἐπηκόων εὐχῶν καὶ θυσιῶν τελείων, αἵψή λατρεία ἐγίνετο (Ph., *Decal.* 158).

“El cuarto, el que se refiere al séptimo día, no ha de considerarse otra cosa sino un compendio de las disposiciones relativas a las fiestas y a los purificaciones prescriptas para cada una de ellas, las abluciones correspondientes, las plegarias eficaces y los sacrificios perfectos, que constituyen el culto” (Triviño 1976).

Clemente no solo deja de lado el orden provisto por Filón, sino que tampoco recupera la hermenéutica del filósofo judío. En los escritos filónicos el texto bíblico es interpretado en tres direcciones: un día para llevar a cabo celebraciones y festividades religiosas (*Decal.* 96; *Spec.* II 39); de manera simbólica alude a

virginidad (*Decal.* 102; *Her.*170; *Spec.* II 56); es un espacio para la meditación filosófica (*Decal.* 98, 100; *Opif.* 128). El filósofo cristiano no sigue específicamente ninguna de estas líneas de interpretación. Su interés es totalmente distinto.

En Filón no existe objeción alguna de presentar a la divinidad reposando en el séptimo día. El carácter de Dios no queda en entredicho por el hecho de que haya descansado:

λόγος δ' ἐστὶν ἀναγράφεις ἐν τοῖς κατὰ τὴν κοσμοποιίαν, περιέχων αἰτίαν ἀναγκαίαν· ἐν γὰρ ἕξ ἡμέραις φησὶ κτισθῆναι τὸν κόσμον, τῇ δ' ἑβδόμῃ παυσάμενον τῶν ἔργων τὸν θεὸν ἄρξασθαι τὰ γεγονότα καλῶς θεωρεῖν. ἐκέλευσεν οὖν καὶ τοὺς μέλλοντας ἐν ταύτῃ ζῆν τῇ πολιτείᾳ καθάπερ ἐν τοῖς ἄλλοις καὶ κατὰ τοῦθ' ἔπεσθαι θεῶ, πρὸς μὲν ἔργα τρεπομένους ἐφ' ἡμέρας ἕξ, ἀνέχοντας δὲ τῇ ἑβδόμῃ καὶ φιλοσοφοῦντας καὶ θεωρίας μὲν τῶν τῆς φύσεως σχολάζοντας (*Ph.*, *Decal.* 97-98).

“Una convincente razón de esta práctica se halla en un dato registrado entre los que contiene el relato de creación del mundo. En seis días, en efecto, dice que fue construido el mundo, y que en el séptimo, haciendo un alto en Sus trabajos, se puso Dios a contemplar las hermosuras creadas. En consecuencia, mandó que también los que estaban destinados a vivir como ciudadanos de este mundo siguieran en este punto, como en los demás, el ejemplo Divino, entregándose durante seis días a los trabajos, y tomándose un reposo en el séptimo, para consagrarse a la meditación filosófica y ocupar su ocio en la contemplación de las cosas de la naturaleza” (Triviño 1976).

En el texto de los *Stromata* la situación es diferente. Clemente de Alejandría es claro en señalar que el descanso del Creador en el séptimo día no implica que Dios se haya fatigado. Afirma categóricamente que Dios es ἀκμητός, ‘infatigable’, ἀπαθής, ‘impasible’, y ἀπροσδεής, ‘autosuficiente’. Los tres términos que el alejandrino utiliza para definir el carácter de Dios parecen responder a un ambiente polémico. Es decir, es como si tratara de objetar una aparente contradicción con un Dios impasible que necesita descansar a la vez.

Las huellas de esta confrontación pueden detectarse de manera evidente en la obra de Orígenes de Alejandría. Este Padre de la Iglesia escribió una obra con la intención de refutar las objeciones del filósofo Celso en contra del cristianismo.

Uno de los asuntos controvertidos que estaba en disputa era precisamente la manera de entender el “descanso” de Dios. Según Orígenes, Celso afirmaba que: Μετὰ τοῦτο μὴν ὥσπερ τις ἀτεχνῶς πονηρὸς χειροτέχνης ἐκκαμῶν καὶ πρὸς ἀνάπαυσιν ἀργίας δεηθείς (Orig., *Cels.* 6.61), “Después de esto, cansado, como si fuera un mal trabajador, necesito descansar en la ociosidad” (Ruiz Bueno 1967). Una objeción más que Celso exponía en contra del descanso de Dios era la siguiente: οὐ θέμις τὸν πρῶτον θεὸν κάμνειν οὔτε χειροργεῖν οὔτε κελεύειν (Orig., *Cels.* 6.61), “No es bien decir que el Dios primero se canse, ni que trabaje con sus manos, ni que dé órdenes” (Ruiz Bueno 1976).

Indudablemente la interpretación al cuarto mandamiento en Clemente tiene como trasfondo el escenario presentado por Celso. Para la filosofía griega era incongruente que el “Dios primero” se involucre en la creación de este mundo, trabaje con sus “manos” y se canse. Nada de esto es compatible con la idea de Dios en el ambiente helénico y es lo que Celso está refutando a los cristianos. La historia de un Dios que crea el mundo y descansa en el séptimo día, base teológica del cuarto mandamiento, es inconcebible para la mentalidad de aquella época. Por esta razón, Clemente aclara que Dios es ἄκμητός, ἀπαθής y ἀπροσδεής; es decir, el concepto griego de Dios no está en contraposición con la narración bíblica.

La afirmación que realiza Clemente sobre el descanso (ἀνάπαυλα) como una actividad meramente terrenal también se encuentra presente en Orígenes de Alejandría. Al respecto Clemente señala lo siguiente: ἀναπαύλης δὲ ἡμεῖς οἱ σαρκοφοροῦντες δεόμεθα (Clem.Al., *Strom.* VI 137. 3). Esa misma idea está localizada en Orígenes:

Ὁ μὲν οὖν Κέλσος φησὶν ὅτι οὐ θέμις τὸν πρῶτον θεὸν κάμνειν· ἡμεῖς δὲ εἵπομεν ἂν ὅτι οὐδ' ὁ θεὸς λόγος κάμνει οὐδ' ὅσοι τῆς κρείττονος ἤδη καὶ θειοτέρας τάξεως ἔχονται· τὸ γὰρ κάμνειν ἐστὶ τῶν ἐν σώματι (Orig., *Cels.* 6.61, énfasis añadido).

“Ahora bien, no ser bien decir [*sic.*] que el Dios primero se canse, mas nosotros diríamos que ni siquiera el Dios Verbo se cansa, ni cuantos han logrado ya un orden superior y divino, pues el cansarse es propio de los que están en el cuerpo” (Ruiz Bueno 1976, énfasis añadido).

Al comparar los dos textos, el paralelo entre las ideas de Clemente y Orígenes es evidente. Desde este enfoque, la obra del segundo da luz y permite comprender al primero. El escenario al cual Clemente se remite muy posiblemente sea el mismo que se hace manifiesto en las palabras de Celso. Dicho en otras palabras, como ha sostenido ya Lilla (1971, pp. 34-37), la obra de Orígenes *Contra Celsus* no es el primer escrito que ha intentado refutar las tesis de Celso. En realidad, los *Stromata* de Clemente presupone algunas de las ideas de la obra *Ἀληθῆς λόγος*,¹⁷ las cuales el alejandrino debate anteriormente a Orígenes (Lilla 1971, pp.35-36). Por consiguiente, es muy posible que efectivamente, Clemente de Alejandría, en este pasaje de los *Stromata* referente al cuarto mandamiento, tenga como trasfondo una de las objeciones interpuesta por Celso.

1.5.2. Reinterpretación

El cuarto mandamiento es el más largo dentro del decálogo (Childs 2003, p. 405). Además cuenta con una descripción que tiende a justificar la incorporación del precepto (Ex 20.11). Clemente no se centra en los aspectos específicos del mandamiento sino en la instrucción general de “guardar el día séptimo” y en la razón para tal ordenanza.

¹⁷ Lilla (1971) sostiene que en los textos de Clemente hay varias afirmaciones que presuponen la revisión previa de la obra de Celso, la cual fue escrita unos 25 años antes que Clemente redactara los *Stromata*. Las ideas que principalmente debate el alejandrino están relacionadas con la supuesta acusación de que el cristianismo entendió y deformó la tradición filosófica griega. A ese planteamiento responde que fueron los griegos quienes hicieron mal uso de las enseñanzas hebreas, pues Moisés es anterior a la cultura griega. Los lugares donde se puede percibir el debate con Celso, de acuerdo con Lilla 1971, pp. 35-36, están a lo largo de los *Stromata*.

El alejandrino retoma el fundamento esencial del mandamiento. Sin embargo, no lo cita tal cual, sino con una ligera adaptación en la alusión que hace de él. Clemente dice: τρίτος δέ ἐστι λόγος ὁ μηνύων γεγονέναι πρὸς τοῦ θεοῦ τὸν κόσμον καὶ δεδωκέναι ἀνάπαυσιν ἡμῖν ἐβδόμην ἡμέραν διὰ τὴν κατὰ τὸν βίον κακοπάθειαν· (Clem.Al., *Strom.* VI 137.4), “El tercer mandamiento es el que indica que el mundo ha sido hecho por Dios y que nos ha dado el séptimo día como descanso por los trabajos de la vida” (Merino 2005). El texto de Clemente evita utilizar el término ἀνάπαυσις,¹⁸ ‘descanso’, aplicado a Dios. En cambio, el texto de los LXX refiere literalmente que Dios dejó de trabajar. En la referencia bíblica se utiliza el verbo καταπαύω, ‘acabar’, y no ἀναπαύω, ‘descansar’:

ἐν γὰρ ἕξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ διὰ τοῦτο εὐλόγησεν κύριος τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν (Ex 20.11).

“Porque en seis días hizo Señor el cielo y la tierra y el mar y todo cuanto hay en ellos, y descansó el día séptimo; por eso bendijo el Señor el día séptimo y lo santificó” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008).

Aunque el texto de los LXX no usa exactamente el término ἀναπαύω-ἀνάπαυσις, el verbo que emplea καταπαύω¹⁹ sí remite a una acción que Dios deja

¹⁸ De acuerdo con Coenen, Beyreuther y Bietenhard 1990, este término tiene implicaciones que se acotan meramente a la existencia humana. Estos autores señalan que “en el judaísmo posterior *anápausis* es el descanso que se promete a los discípulos de la sabiduría como refrigerio por medio de la posesión de la sabiduría divina” (p. 20).

¹⁹ Por lo general cuando se alude al descanso de Dios en el texto de los LXX se utiliza el verbo καταπαύω. Una de las pocas veces que este verbo se aplica a Dios se encuentra en Is 11.2. Sin embargo, en el caso del Pentateuco nunca se usa ἀναπαύω para designar una acción divina. Tanto el verbo como el sustantivo se suele aplicar a la esfera de las actividades humanas: ἕξ ἡμέρας ποιήσεις τὰ ἔργα σου τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀνάπαυσις ἵνα ἀναπαύσῃται ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου καὶ ἵνα ἀναψύξῃ ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης σου καὶ ὁ προσήλυτος (Ex 23.12), “Durante seis días harás tus tareas y el día séptimo descansarás, para que descance tu buey y tu jumento, y para que respire el hijo de tu criada y el extranjero” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008); τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ σάββατα κυρίῳ τῷ θεῷ σου οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον σὺ καὶ οἱ υἱοί σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου καὶ πᾶν κτηνός σου καὶ ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν ἐν σοί ἵνα ἀναπαύσῃται ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου ὡσπερ καὶ σὺ (Dt 5.14), “pero el día séptimo, el sábado, será para el Señor, tu Dios.

de hacer, es decir, lleva implícita la idea de reposo. Quizá esta sea parte de la razón por la cual Clemente no cita el texto literalmente, pues la referencia bíblica coloca la justificación del descanso en el cese (καταπαύω) de las actividades divinas. La idea de un Dios que descansa es incompatible con el pensamiento griego, tal como la ha expuesto Celso y, por tanto, Clemente pretende interpretar el texto de un modo más accesible para la mentalidad helenística. Así, en la alusión del alejandrino a Ex 20.11 se desplaza el descanso de Dios y se coloca el énfasis en el descanso del humano: δεδωκέναι ἀνάπαυσιν ἡμῖν ἐβδόμην ἡμέραν. Dicho de otro modo, el descanso (ἀνάπαυσις-ἀναπαύω) es una actividad meramente humana y no divina.

1.5.3. Otras interpretaciones

El texto de Ex 20.11 aparece citado en otras fuentes patrísticas. No obstante, el caso de la cita en la obra *Contra Celsus* tal vez sea el más significativo de todos. La manera en la cual Orígenes interpreta el texto bíblico tiene como base la distinción sugerida por Clemente respecto al verbo descansar. Explícitamente utiliza dos verbos distintos para referirse al descanso, como claramente se puede apreciar a continuación:

Εἶτα πάλιν μὴ κατακούσας τοῦ, καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ἃ ἐποίησε· καὶ κατέπαυσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησε. καὶ εὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν. ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι καὶ οἰηθεὶς ταῦτόν εἶναι τὸ κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ καὶ τὸ ἀνεπαύσατο τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ φησί· μετὰ τοῦτο μὴν ὥσπερ τις ἀτεχνῶς πονηρὸς χειροτέχνης ἐκκαμῶν καὶ πρὸς ἀνάπαυσιν ἀργίας δεηθεὶς (Orig., *Cels.* 6.61, énfasis añadidos).

No harás en él ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu criado, ni tu criada, ni tu buey, ni tu uncido, ni ningún animal tuyo, ni el extranjero que está dentro de tus puertas, para que descansen tu criado y tu criada igual que tú” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008).

“Celso no entendió luego este texto: *Y acabo Dios el día sexto sus obras, que hiciera, y el día séptimo descansó [καταπαύω] de todas las obras que hiciera, y bendijo Dios el día séptimo, y lo santificó, porque en él descansó [καταπαύω] de todas las obras que se propuso hacer (Gen 2,2-3); y, pensando ser lo mismo cesó [καταπαύω] el día séptimo y descansó [ἀναπαύω] el día séptimo, dice: después de esto, cansado, como si fuera un mal trabajador, necesitó descansar [ἀναπαύω] en la ociosidad” (Ruiz Bueno 1976, corchetes añadidos).*

En la cita de Orígenes se aprecia un uso diferenciado en el término descansar. El verbo καταπαύω es el que emplea el texto bíblico y se le atribuye exclusivamente a Dios. En cambio, ἀναπαύω-ἀνάπαυσις es una situación que no compete a Dios, sino al ámbito terrenal. Orígenes hace ver que Celso no entiende esa diferencia entre καταπαύω y ἀναπαύω, distinción que ya de alguna manera había sido introducida por Clemente de Alejandría cuando comenta el significado de Ex 20.11.

La incompreensión de esta diferencia, insinuada por Clemente y desarrollada por Orígenes, lleva a Celso a realizar una lectura equivocada de las Escrituras sobre este punto. Pues tanto, en el pensamiento de Clemente como en el de Orígenes, Dios no ἀναπαύει, sino καταπαύει:

Εἶτα ὡς ἦτοι τῶν γραφῶν οὕτω λεγουσῶν ἢ καὶ ἡμῶν αὐτῶν οὕτως διηγουμένων περὶ θεοῦ, ὅτι καμῶν ἀνεπαύσατο, φησὶν ὅτι οὐ θέμις τὸν πρῶτον θεὸν κάμνειν οὔτε χειροουργεῖν οὔτε κελεύειν (Orig., *Cels.* 6.61).

“Luego, como si así hablaran las Escrituras o explicáramos nosotros que Dios descansó [ἀναπαύω] por estar fatigado de su trabajo dice Celso: No es bien decir que el Dios primero se canse, ni que trabaje con sus manos, ni que dé órdenes” (Ruiz Bueno 1976, corchetes añadidos).

La distinción del término καταπαύω/ἀναπαύω, ‘reposo’ a la cual apelan ambos alejandrinos difícilmente se puede detectar entre otros Padres de la Iglesia. Incluso el propio Orígenes en otra de sus obras vuelve a referir el verso de Ex 20.11, pero no hace énfasis en la diferenciación de los dos verbos: *Orate ut ne fiat fuga vestra*

*hieme vel sabbato. deus in sex diebus fecit opera mundi et requievit*²⁰ *in sabbato* (Orig., *Mat.Com A*, 45), “oren para que vuestra huida no sea en invierno ni en sábado. Dios en seis días hizo las obras del mundo y descansó en el sábado”.

Tertuliano de igual manera usa el verso bíblico en *Adv.Iud.* 4.1, pero no está interesado en hacer ningún tipo de distinción del término *requiesco*. Tampoco muestra ninguna objeción en decir que Dios descansa. En esta última dirección también se muestran Epifanio de Salamis y Eusebio de Cesarea, es decir, la alusión que hacen al descanso de Dios se ubica fuera de las controversias presentes hacia finales del siglo II d. C.

1.6. ÉXODO 20.12 (QUINTO MANDAMIENTO)

En tres ocasiones Clemente utiliza el mandamiento que exige dar honra al padre y a la madre. Dos veces retoma las palabras literales del Éxodo (*Paed.* III 89.1; *Strom.* III 97.3). La restante alude claramente al texto bíblico (*Strom.* VI 146.1).

1.6.1. Comparación

LXX: Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι

Clemente: *Paed.* III 89.1 τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα
Strom. III 97.3 τίμα, γὰρ φησι, πατέρα καὶ μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται

²⁰ El verbo latino *requiesco* ‘descansar’ se utiliza en la versión latina de Ex 20.11 *Sex enim diebus fecit Dominus caelum et terram, et mare, et omnia quae in eis sunt, et requievit in die septimo : idcirco benedixit Dominus diei sabbati, et sanctificavit eum* (Vul S 1994). En los pasajes donde la versión griega emplea el verbo ἀναπαύω en lugar de καταπαύω, la versión latina usa en ocasiones *requiesco*, o bien, introduce uno distinto. Un ejemplo de ello es Ex 23.12: *sex diebus operaberis septima die cessabis ut requiescat bos et asinus tuus et refrigeretur filius ancillae tuae et advena* (Vul S 1994). En otras palabras, no es consistente como en la versión de los LXX para el caso del Pentateuco.

Clemente no registra íntegro el texto del mandamiento, sino solo su primera parte. De inicio las dos citas de Clemente difieren entre sí. Únicamente el texto del *Paed.* III 89.1 coincide con el texto de los LXX. La otra referencia bíblica, *Strom.* III 97.3, contiene dos variantes: omite el pronombre personal σου y lo mismo hace con los artículos definidos para padre y madre. Estas diferencias no son propias de Clemente, pues Filón utiliza el texto de la misma manera: τίμα πατέρα καὶ μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη (Ph., *Spec. II* 261). Así pues, a pesar de las variantes o diferencias entre sí al citar, no existe algún indicio de que Clemente esté utilizando de una manera específica propia el texto, o bien, haciendo una adecuación deliberada al verso para enfatizar mejor su comprensión teológica del mandamiento.

1.6.2. Exégesis

A.1. *Paed.* III 89.1

La referencia al quinto mandamiento en el *Pedagogo* se encuentra insertada en el capítulo XII del tercer libro. Forma parte de un apartado destinado a exponer los preceptos básicos para una mejor vida. Esta sección comienza en *Paed.* III 87.1 con las siguientes palabras:

Ἔσα μὲν οὖν οἶκοι παραφυλακτέον καὶ ὡς τὸν βίον ἐπανορθωτέον, ὁ παιδαγωγὸς ἡμῖν ἄδην διείλεκται· ἅ δ' οὖν καὶ κατὰ τὰς ὁδοὺς ὀμιλεῖν αὐτῷ φίλον τοῖς παιδίοις ἄχρισ ἂν ἀγάγη αὐτὰ πρὸς τὸν διδάσκαλον, ταῦτα δὲ ἡμῖν ἐν κεφαλαίου μέρει δι' αὐτῶν ὑποτίθεται καὶ παρατίθεται τῶν γραφῶν (Clem.Al., *Paed.* III 87.1).

“Así pues, cómo debemos comportarnos en casa y cómo corregir nuestra vida, el Pedagogo nos lo ha mostrado suficientemente. Los temas de conversación que prefiere mantener con los niños por la calle, mientras los conduce al maestro, nos los sugiere y expone brevemente por medio de textos de la Sagrada Escritura” (Sariol Díaz 1998).

Las palabras que utiliza de la Escritura son los preceptos, entre los cuales pueden enumerarse una buena cantidad. Entre todos ellos destacan los hallados

en el Decálogo. Es dentro de la enumeración que hace de los mismos donde se localiza la referencia al quinto mandamiento:

Ἔστιν ἡμῖν ἡ δεκάλογος ἡ διὰ Μωυσέως, ἀπλῶ καὶ μονογενεῖ αἰνιττομένη στοιχείῳ, προσηγορίαν σωτήριον ἁμαρτιῶν περιγράφουσα· Οὐ μοιχεύσεις, οὐκ εἰδωλολατρήσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, καὶ τὰ ἀκόλουθα τούτοις. Ταῦτα ἡμῖν παραφυλακτέον καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὰς ἀναγνώσεις τῶν βιβλίων παραγγέλλεται (Clem.Al., *Paed.* III 89.1).

“Tenemos el Decálogo por mediación de Moisés, representado alegóricamente por una simple y sola letra, que esboza la salvadora descripción de los pecados. ‘No cometerás adulterio, no adorarás a los ídolos’, no serás pederasta, ‘no robarás, no pronunciarás falso testimonio; honra a tu padre y a tu madre’, y otros que siguen a éstos” (Sariol Díaz 1998).

En concreto la referencia al quinto mandamiento no tiene ningún sentido particular. Únicamente forma parte de una enumeración que, junto con otros preceptos, tiene la finalidad de describir las características de una vida piadosa. No existe nada en el contexto inmediato que permita identificar una interpretación propia sobre el sentido de honrar a los padres.

Sin embargo, la enumeración en sí misma de los mandamientos tiene algunas peculiaridades que vale la pena señalar. Clemente pretende estar aludiendo al Decálogo, e incluso hace una interpretación alegórica de la letra iota, que representa el número diez, con la inicial del nombre de Jesús. Sin duda, el alejandrino tiene en mente los diez mandamientos, pero no los cita en orden e incluye algunos otros que no aparecen en la versión del Éxodo.

De los seis mandamientos que cita hay dos que no aparecen en el listado original del Decálogo. En el Decálogo no están contemplados εἰδωλολατρήσεις ni οὐ παιδοφθορήσεις. Aparte de la ausencia de estos mandamientos en el Éxodo, también el orden de enunciación de los restantes tiene una estructura característica. Es relevante señalar el cercano paralelo que guardan con el pasaje del hombre rico que se acerca a Jesús buscando la vida eterna:

τάς ἐντολάς οἶδας· Μὴ μοιχεύσης, Μὴ φονεύσης, Μὴ κλέψης, Μὴ ψευδομαρτυρήσης, Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα (Lc 18.10).

τάς ἐντολάς οἶδας· Μὴ φονεύσης, Μὴ μοιχεύσης, Μὴ κλέψης, Μὴ ψευδομαρτυρήσης, Μὴ ἀποστερήσης, Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα (Mc 10.19).

“Ya sabes los mandamientos: ‘No cometas adulterio, no mates, no robes, no presentes falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre’” (NVI).

“Ya sabes los mandamientos: ‘No mates, no cometas adulterio, no robes, no presentes falso testimonio, no defraudes, honra a tu padre y a tu madre’” (NVI).

El paralelo es notorio. Ambos pasajes del evangelio, al igual que Clemente, pretenden enumerar los mandamientos. En la presentación de los mismos no se sigue estrictamente el orden del Decálogo. La secuencia expuesta termina con el mandato a honrar a los padres. En el caso de Lucas se comienza y concluye con las mismas prescripciones que tiene la lista de Clemente, pero omite el εἰδωλολατρήσεις y οὐ παιδοφθορήσεις. En el caso de Marcos, aparece intercalado entre los mandamientos citados uno (Μὴ ἀποστερήσης) que no corresponde a los hallados en el Decálogo, situación parecida a lo que sucede en Clemente.

Dos cosas se pueden inferir de estos pasajes. La primera consideración es que dentro del cristianismo primitivo solo bastaba referirse a unos cuantos mandamientos para aludir a la totalidad del Decálogo.²¹ La secuencia generalmente se iniciaba con los preceptos destinados a regular las relaciones sociales, es decir, la enumeración comenzaba generalmente con Μὴ μοιχεύσης o Μὴ φονεύσης. La segunda indica que durante por lo menos durante el primer

²¹ Un ejemplo palpable de ello es la epístola a los Romanos. Aquí Pablo pretende enumerar la Ley citando tan solo la segunda parte del Decálogo: τὸ γὰρ Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ φονεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἕτερα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, [ἐν τῷ] Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν (Ro 13.9), “Porque los mandamientos que dicen: ‘no cometas adulterio’, ‘No mates’, ‘No robes’, ‘No codicies’, y todos los demás mandamientos, se resumen en este precepto: ‘Ama a tu prójimo como a ti mismo’” (NVI).

siglo el contenido de la lista estaba abierto y todavía no se había definido.²² Clemente es un claro ejemplo de esto último, pues varias veces, en distintos lugares de su obra, recurre a enumerar los mandamientos, pero nunca lo hace de la misma manera.²³ Dentro del pensamiento de Clemente estas listas tienen básicamente la finalidad de referirse a los mandamientos como un grupo de preceptos; por consiguiente, no existe un desarrollo exegético para interpretar cada ordenanza en particular.

B.2. *Strom.* III 97.3

Una segunda referencia a Ex 20.12 se encuentra en el inicio del capítulo XV del tercer libro de los *Stromata*. La intención de este apartado es abordar el tema de la ἐγκράτεια en un contexto de la vida matrimonial y sexual. Clemente comenta las palabras del apóstol Pablo en la primera epístola a los Corintios (7.1-2) referentes a la continencia en el matrimonio. Él defiende la idea de que la única finalidad del

²² El caso extremo de esta situación lo constituye la *Didaché*. Este documento del cristianismo primitivo presenta una lista muy elaborada. La enumeración presenta los mandamientos del decálogo insertados dentro de nuevas prescripciones, tal vez para darle el mismo rango de validez que los que se habían incorporado recientemente: Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδασκαλίας· οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ, οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον. οὐκ ἐπιορκήσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐ κακολογήσεις, οὐ μνησικακήσεις (*Did.*, 2.1-3), “Segundo mandamiento de la Doctrina: No matarás, no adulterarás, no corromperás a los jóvenes, no fornicarás, no robaras, no practicarás la magia ni la hechicería, no matarás al hijo en el seno de su madre, ni quitarás la vida al recién nacido, no codiciarás los bienes de tu prójimo. No perjurarás, no levantarás falso testimonio, no calumniarás, no guardarás rencor” (Ruiz Bueno 1985).

²³ Los otros lugares donde aparecen estos listados en su obra son: Τίνες δὲ καὶ οἱ νόμοι; Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις (*Prot.* 108.5), “¿Cuáles son las leyes? No matarás ni cometerás adulterio, no corromperás a los niños, no robarás ni dirás testimonios falsos” (Merino 2008); ὁ αὐτὸς ἀπηγόρευσεν Μωυσῆς γυμνῆ τῆ κεφαλῇ, οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις λέγων (*Clem.Al., Paed.* II 89.1), “Abiertamente, no de forma velada, el mismo Moisés ha establecido estas prohibiciones: No fornicarás, no cometerás adulterio, ni corromperás a los niños” (Merino y Redondo 2009); πῶς γὰρ οὐ, παραινῶν οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις (*Clem.Al., Strom.* II 32.4), “¿cómo no si su solicitud es: No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no dirás falso testimonio?” (Merino 1998).

matrimonio es la procreación (Clem.Al., *Strom.* III 96.2), de ahí que la vida conyugal es un espacio para la continencia.

Dentro de esta temática Clemente cita las palabras del evangelio donde Jesús hace un llamado radical para romper con todo tipo de relaciones familiares. El texto entre otras cosas invita a aborrecer γυναίκα, 'mujer': ὁς δ' ἂν μὴ μισήσῃ, φασί, πατέρα ἢ μητέρα ἢ γυναῖκα ἢ τέκνα, ἐμὸς εἶναι μαθητῆς οὐ δύναται (Clem.Al., *Strom.* III 97.2), "Dice [el Señor]: El que no aborrece a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, no puede ser mi discípulo" (Merino 1998). Sin duda, Clemente recupera este dicho de Jesús pues sirve a sus propósitos teológicos porque expone la renuncia a la mujer.

No obstante, que el versículo apoya su interpretación teológica del matrimonio, también le genera un conflicto con el quinto mandamiento del Decálogo. Las palabras de Jesús hablan de odiar al padre y a la madre lo cual se contrapone aparentemente con la ordenanza que exige la honra a los padres. Por esta razón el alejandrino comenta lo siguiente:

οὐ τὸ γένος μισεῖν παρακελεύεται τίμα, γὰρ φησι, πατέρα καὶ μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται, ἀλλὰ μὴ ἀπάγου, φησίν, ἀλόγοις ὀρμαῖς μηδὲ μὴν τοῖς πολιτικοῖς ἔθεσι συνάπτου (Clem.Al., *Strom.* III 97.3).

"No se anima a odiar a la familia, pues también dijo: Honra a tu padre y a tu madre para que vivas bien, sino que pretende decir: no te dejes llevar por impulsos irracionales y no te conformes enteramente con las costumbres comunes" (Merino 1998).

El comentario de Clemente ayuda a delimitar el sentido de μισέω a la luz de la honra que se les debe a los progenitores. Aclara que no se trata de un "odiar" en sí a la familia, sino de no conducirse por "impulsos irracionales" y "costumbres comunes (políticas)". El alejandrino no tiene en realidad interés en explicar el quinto mandamiento; por el contrario, su atención se centra exclusivamente en interpretar correctamente las palabras de Jesús. El mandamiento que demanda honrar a los padres, no tiene un desarrollo teológico propio dentro del pasaje de

los *Stromata*. La función que realiza es como una especie de antítesis dentro de una secuencia dialéctica con el único propósito de clarificar el texto del evangelio.

C.3. *Strom.* VI 146.1

De las tres menciones de Ex 20.12 que realiza Clemente, la que contiene mayor desarrollo teológico es la localizada en el sexto libro de los *Stromata*. A diferencia de las otras dos, aquí no se cita el texto literal, pero sin duda hay una alusión evidente al mandamiento. El alejandrino retoma el orden tradicional de enumerar el Decálogo y le asigna el quinto lugar a la prescripción de honrar a los padres.

El texto de Clemente se inserta dentro de la exposición que hace de los “diez” mandamientos dentro del capítulo XVI. Sin embargo, en la presentación no solo realiza una enunciación de la ordenanza, sino que interpreta el mandato de una manera muy peculiar, como a continuación se puede apreciar:

Ὁ δὲ πέμπτος ἐξῆς ἐστὶ λόγος περὶ τιμῆς πατρὸς καὶ μητρὸς. πατέρα δὲ καὶ κύριον τὸν θεὸν λέγει σαφῶς. διὸ καὶ τοὺς ἐπιγνόντας αὐτὸν υἱοὺς ναγορεύει καὶ θεοὺς. κύριος οὖν καὶ πατὴρ ὁ κτίστης πάντων, μήτηρ δὲ οὐχ, ὡς τινες, ἢ οὐσία ἐξ ἧς γεγόναμεν, οὐδ', ὡς ἕτεροι ἐκδεδώκασιν, ἢ ἐκκλησία, ἀλλ' ἢ θεία γνῶσις καὶ ἡ σοφία, ὡς φησι Σολομών, μητέρα δικαίων ἀνακαλῶν τὴν σοφίαν (Clem.Al., *Strom.* VI 146.1).

“El siguiente mandamiento, el quinto, se refiere a honrar a padre y madre. También llama claramente Padre y Señor a Dios. Por eso a los que le reconocen los proclama hijos y dioses. Señor y padre es, pues, el Creador de todo; pero no es madre la sustancia de la que hemos sido hechos, como algunos pretenden, ni, como otros explican, la Iglesia, sino la gnosis y sabiduría divina, como dice Salomón al llamar a la sabiduría madre de los justos” (Merino 2005)

La exposición del alejandrino deja de lado la interpretación convencional que había venido asumiendo anteriormente al citar el texto de Ex 20.12 y ofrece una lectura novedosa. Aplica el término “padre” y “madre” no a los progenitores terrenales, sino a Dios y a la sabiduría; luego también alude a la doctrina de la deificación o *theosis* y, por último, le niega a la Iglesia el título de “madre”. Estas

tres ideas no reflejan un acercamiento literal al mandamiento; por el contrario, se puede apreciar un desarrollo teológico del verso bíblico.

La designación de Dios como “Padre” no es en ninguna manera una contribución novedosa del alejandrino. El rasgo peculiar de su hermenéutica radica en atribuir el sentido de la honra a Dios como Padre y a la sabiduría como madre. Aun cuando los escritores del NT y Filón de Alejandría citan este mandamiento en sus respectivas obras, no realizan una lectura de la ordenanza en la misma dirección de Clemente. Un paralelo muy cercano a esta manera de interpretar el mandato se encuentra en Ireneo. El obispo de Lyon señala que buscar otro padre distinto de Dios es incomprensible, pues implica un acto de desvío de la fe y una deshonra a la paternidad de la divinidad, tal y como lo da entender en la siguiente cita:

Quemadmodum ipse ait ad eos qui accusabant ejus discipulos quia si non servant traditionem seniorum: Quare vos frustramini praeceptum Dei propter traditionem vestram? Deus enim dixit: Honora patrem et matrem; et: Qui maledixerit patri ut matri, morte moriatur. Et iterum secundo ait eis: Et frustrati estis semone, Dei propter traditionem vestram, manifestissime Patrem et Deus confitens Christus eum qui in lege dixit: Honora patrem et matrem, ut tibi bene sit. Verbum enim Dei confessus est legis praeceptum verax Dominus, et neminem alterum Deum appellavit quam suum Patrem (Iren.Lugd., Haer. IV 9.3).

“Como él mismo dijo a quienes acusaban a sus discípulos de no observar la tradición de los antiguos: ‘¿Por qué anuláis el precepto de Dios por vuestra tradición? Dios dijo: Honra a tu padre y a tu madre; y: A quien maldijere a su padre o a su madre, se le haga morir’ (Mt 15,3-4; Mc 7,9-10). Y en seguida repite: ‘Anuláis la Palabra de Dios por vuestra tradición’ (Mt 15,6). De este modo Cristo confiesa que es el Dios y Padre quien mandó en la Ley: ‘Honra a tu padre y a tu madre, para que te vaya bien’ (Ex 20,12). El Señor, que es veraz, declaró que el precepto de la Ley es Palabra de Dios, y a ningún otro llamó su Padre” (González 2000).

De manera clara Ireneo realiza una lectura semejante a la de Clemente respecto a la forma de interpretar el quinto mandamiento. Ambos Padres de la Iglesia leen la prescripción a la luz de la paternidad de la divinidad. Para el obispo de Lyon,

buscar otro padre que no sea Dios equivale a quebrantar el precepto del Decálogo. Sin embargo, Ireneo solamente sigue la hermenéutica del alejandrino con relación a la figura paterna, pero no dice nada sobre la imagen materna. Aunque la aplicación es similar, el desarrollo de las ideas es distinto; pues Clemente atribuye a la sabiduría el papel de Madre y, por consiguiente, es la consorte del Padre. Ireneo no llega a esa interpretación. Solo se limita a relacionar el mandamiento con la imagen paterna de Dios.

El sentido de la interpretación alegórica de la sabiduría como madre que realiza Clemente puede rastrearse hasta Filón de Alejandría. Orbe (1958, pp. 325-328) ha comentado este pasaje de los *Stromata*²⁴ y ha identificado un trasfondo filónico en la interpretación alegórica del quinto mandamiento por parte de Clemente. La correspondencia entre ambos alejandrinos puede ser aparentemente apreciada en la siguiente referencia:

Πατρός δὲ καὶ μητρὸς κοιναῖ μὲν αἱ κλήσεις, διάφοροι δ' αἱ δυνάμεις, τὸν γοῦν τότε τὰ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθύς ἐν δίκῃ φήσομεν, μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποικηκότος ἐπιστήμην, ἣ συνῶν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν. ἡ δὲ πάραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδίσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν \ ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον. εἰσάγεται γοῦν παρὰ τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἢ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον· “ὁ θεὸς ἐκτίσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέ με” ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθῆνης τῶν ὄλων πάνθ' ὅσα εἰς γένεσιν ἦλθεν εἶναι νεώτερα (Ph., Ebr. 30-31).

“Ahora bien, en la expresión no se establecen distinciones entre los títulos de padre y madre, pero sus alcances son distintos. Por ejemplo, diremos sin rodeos y con toda razón que el Artífice que construyó este mundo es al mismo tiempo padre de lo creado, en tanto que su madre es la sabiduría del Hacedor, con la cual Dios se unió, aunque no a la manera humana, y engendró la creación. La sabiduría, habiendo recibido la Divina simiente, concluidos los dolores del parto dio a luz al único amado hijo sensible, es decir, este mundo que vemos. En las páginas de uno de los miembros del Divino coro, la

²⁴ Fernández Ardanaz 1990, pp.302-303, también ha comentado este mismo pasaje y lo refiere como parte de los textos que han sido una “*crux interpretationis*” entre los comentaristas de la obra de Clemente (p. 301).

sabiduría es presentada hablando acerca de sí misma de esta manera: "Dios me poseyó antes que todas las otras obras tuyas y echó mis fundamentos antes de las edades." (Proverbios VIII, 22.) Así es, todo lo que llega a ser engendrado es posterior a la madre y nutriz de todas las cosas (Triviño 1976).

Desde la perspectiva de Orbe, este y otros pasajes de Filón (*Fug.* 109; *QG* IV 97) son un antecedente de la interpretación de Clemente. El escritor jesuita considera que el pasaje de los *Stromata* es una síntesis entre la concepción del Dios / Ágape²⁵ del propio alejandrino y el concepto de Dios / Sophia de Filón (Orbe 1958, p. 327). Además considera que la Gnosis y la Sabiduría no son "categorías personales" y, por consiguiente, no remiten al Hijo (Orbe 1958, p. 326). El problema con la explicación de Orbe es doble. Por un lado, interpreta el texto de *Strom.* VI 146.1 básicamente con las categorías e ideas de *QDS* 37.1-2; es decir, intenta comprender la exégesis alegórica del mandamiento a la luz de la maternidad del Padre como parte de su entrañable amor.²⁶ Por el otro, no alude al contexto de Ex 20.12 que claramente se relaciona con la exposición de la imagen paterna y materna de Dios. De hecho la distinción entre Padre y Madre que hace el alejandrino es producto de la interpretación del quinto mandamiento.

²⁵ Esta noción del Dios / Ágape se encuentra enunciada en *QDS* 37.1-2: 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 ἐθεάθη. καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατὴρ, τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθεὲς γέγονε μήτηρ, ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθελύθη, καὶ τούτου μέγα σημεῖον ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ· καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπης, "Considera los misterios de la caridad, y entonces contemplarás el seno del Padre a quien solo el Dios [Hijo] Unigénito manifestó. Y además Dios mismo es amor, y por amor nuestro se hizo mujer, ciertamente, también lo inefable de Dios es [ser] Padre, y la compasión para con nosotros le 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" (Merino 2010). Desde este enfoque el Logos "sería el fruto amoroso y gratuito del par Dios / Sophia" (Orbe 1958, 327).

²⁶ Años más tarde Orbe 1995, pp. 87-88, vuelve a sostener la misma interpretación sobre este asunto en otra de sus obras. Comenta los mismos pasajes del alejandrino e insiste en la idea de interpretar el pasaje de los *Stromata* a partir de las consideraciones de *QDS* 37.1-2 llegando prácticamente a una conclusión idéntica. Fernández Ardanaz 1990, p. 303, también relaciona el texto de *Strom.* VI 146.3 con *QDS* 37.1-2, en la interpretación que realiza del pasaje de los *Stromata*.

El trasfondo de la lectura realizada por Clemente hay que buscarlo en otro sitio. Existen indicios para considerar que el núcleo de ideas subyacentes detrás del pasaje de los *Stromata* está relacionado con el ambiente gnóstico. El propio Orbe ha dado cuenta de la enorme importancia que tiene el papel femenino y materno en la cosmovisión gnóstica (Orbe 1958, pp. 294-306). Es común en los sistemas del gnosticismo hallar a Dios, el Padre, con su consorte femenino (Orbe 1995, p. 81), generalmente representado por la pareja *Bythós* y *Sigé / Ennoia*, tal y como ocurre en los textos de la escuela valentiniana:

Ἡ Σιγή, φασί, Μήτηρ οὔσα πάντων τῶν προβληθέντων ὑπὸ τοῦ Βάθους, ὁ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν, περὶ τοῦ ἀρρήτου σεσίγηκεν, ὁ δὲ κατέλαβεν, τοῦτο ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν (Clem.Al., *Ex. Thdot.* 29.1).

“Silencio [Sigé] –dice- es la madre de todos los seres emitidos por el Abismo [Bythós]; por cuanto no estaba en su mano decir nada sobre el Inefable guardó silencio; por cuanto comprendió, lo pregonó incomprendible” (Montserrat Torrens 1983, corchetes añadidos).

Dentro de los valentinianos la sabiduría tenía un papel importante como imagen femenina. Al respecto señala Orbe 1995, p. 80, el epíteto “la Madre” es un término reservado en la escuela de Valentín para designar a la sabiduría.²⁷ En la obra de Clemente se puede apreciar la relación Madre / Sabiduría como parte de las tesis formuladas por los gnósticos, así como la idea de que cada eón tiene su respectiva consorte:

Ἐν Πληρώματι οὖν, ἐνότητος οὔσης, ἕκαστος τῶν Αἰώνων ἴδιον ἔχει πλήρωμα, τὴν συζυγίαν. Ὅσα οὖν ἐκ συζυγίας, φασί, προέρχεται, πληρώματά ἐστιν ὅσα δὲ ἀπὸ ἐνός, εἰκόνες. Ὅθεν ὁ Θεόδοτος τὸν Χριστὸν, ἐξ ἐννοίας προελθόντα τῆς Σοφίας, εἰκόνα τοῦ Πληρώματος ἐκάλεσεν. Οὗτος δέ, καταλείψας τὴν Μητέρα, ἀνελθὼν εἰς τὸ Πλήρωμα, ἐκράθη, ὡσπερ τοῖς Ὅλοις, οὕτω δὲ καὶ τῷ Παρακλήτῳ (Clem.Al., *Ex. Thdot.* 32.1-3).

“Así pues, en el Pleroma, si hay unidad, cada uno de los eones tiene su Pleroma propio, el conyugio. Por lo cual –dicen- cuanto proviene del conyugio es Pleroma; en cambio, cuanto nace de uno solo es imagen. Por esto, al Cristo

²⁷ Orbe 1995, p. 80, remite a tres pasajes de la obra de Clemente donde encuentra apoyo a esta idea: *Ex. Thdot.* 32.3; 33.3; 34.2.

que procedió del Pensamiento de Sabiduría, Teódoto le llamó imagen del Pleroma. Mas éste, habiendo abandonado a la Madre para tornar al Pleroma, al igual que se mezcló con los ‘todos’, se mezcló también con el intercesor” (Montserrat Torrens 1983).

A la luz de estas observaciones, pareciera que Clemente asume un horizonte cercano al gnosticismo. El hecho de que mencione el honrar a la divinidad como padre y madre presupone una especie de dualidad en Dios típica de las especulaciones gnósticas; o bien, un Dios con su consorte femenina (Orbe 1958, pp. 289-290). A esas ideas también se le puede sumar la caracterización que hace el alejandrino de los creyentes como “dioses”. Resulta común que utilice el Sal 81.6²⁸ para fundamentar la divinización del gnóstico cristiano.

Ser designado divino para Clemente equivale a asumir la filiación de hijo con relación a Dios el Padre. Así lo atestigua en el *Protréptico* cuando dice:

Οὐκ ἀποκρύπτεται γοῦν ὁ προφήτης τὴν χάριν λέγων, ἐγὼ εἶπον ὅτι θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες. Ἡμᾶς γάρ, ἡμᾶς εἰσπεποιήται καὶ ἡμῶν ἐθέλει μόνων κεκληθῆσθαι πατήρ (Clem.Al., *Prot.* 123.1).

“El profeta no oculta este favor cuando dice: ‘Os he dicho que sois dioses y todos hijos del Altísimo’. Pues a nosotros, a nosotros nos adoptó y quiso que sólo nosotros le llamáramos Padre” (Isart Hernández 2008).

A estos que se les ha dado la posibilidad de llamar Padre a Dios, también se les ha conferido el carácter divino y, por consiguiente, participan de la inmortalidad (*Paed.* I 26.1). Esos, que pueden alcanzar tal desarrollo de semejanza con Dios y ser denominados dioses, no son otros que los gnósticos: τούτῳ δυνατὸν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν· ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου (Clem.Al., *Strom.* IV 149.8), “De esta manera es como el gnóstico puede llegar a ser un dios: *Yo he dicho; Sois dioses e hijos del altísimo*” (Merino 2003). Independientemente de la clara alusión a la *theosis* del creyente, el marco de ideas

²⁸ Aparte de este pasaje de los *Stromata* Clemente cita o alude al pasaje de los Salmos por lo menos en cinco ocasiones más dentro de toda su obra: *Prot.* 123.1; *Paed.* I 26.1; *Strom.* II 125.5, IV 149.8, VII 56.6.

desde el cual interpreta el quinto mandamiento parece suponer una ambientación gnóstica.

El hecho contundente que permite poder hacer tal consideración se basa en el desplazamiento de la figura de la Iglesia como madre. En otros lugares de su obra Clemente había asociado directamente a la Iglesia como madre;²⁹ sin embargo, aquí es contundente y dicen que la Iglesia no es madre. Anteriormente había dicho:

Σοφία δὲ ἀειθαλής, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα καὶ οὐποτε μεταβάλλουσα. Τὰ παιδιά, φησὶν, αὐτῶν ἐπ' ὤμων ἀρθήσονται καὶ ἐπὶ γονάτων παρακληθήσονται ὡς εἶ τινα μήτηρ παρακαλέσει, οὕτως καὶ γὰρ ὑμᾶς παρακαλέσω. Ἡ μήτηρ προσάγεται τὰ παιδιά καὶ ἡμεῖς ζητοῦμεν τὴν μητέρα, τὴν ἐκκλησίαν (Clem. Al., *Paed.* I 21.1).

“La sabiduría es siempre joven, considera siempre las mismas cosas, es idéntica a sí misma, no cambia. *Los niños* –dice la Escritura- *serán llevados a hombros y consolados sobre las rodillas; yo os consolaré como la madre consuela a su hijo.* La madre lleva en brazos a sus hijos pequeños, y nosotros buscamos a nuestra madre, la Iglesia” (Merino y Redondo 2009).

En este pasaje del *Pedagogo* aparecen tres temas que están también presentes en *Strom.* VI 149.6: la sabiduría, la maternidad y la Iglesia. No obstante, el tratamiento es sumamente diferente. La sabiduría no posee una categoría personal, y por lo tanto no asume el papel de madre, sino que la figura materna se concentra en la Iglesia. Esta asignación dada a la Iglesia es diametralmente opuesta con respecto a la ofrecida en el pasaje de los *Stromata*. Todas estas diferencias pueden ser un indicio claro de que el alejandrino, en el momento de interpretar alegóricamente el quinto mandamiento, está partiendo de supuestos totalmente distintos matizados por las orientaciones del gnosticismo.

Una última consideración que también apunta hacia un ambiente gnóstico en la forma de interpretar el mandamiento de honrar a los padres tiene que ver con los interlocutores con los que debate. El alejandrino es claro en señalar que: μήτηρ δὲ

²⁹ Algunos de estos pasajes se encuentran en *Paed.* I 42.1, III 98.1, 99.1.

οὐχ, ὡς τινες, ἡ οὐσία ἐξ ἧς γεγόναμεν, οὐδ', ὡς ἕτεροι ἐκδεδώκασιν, ἡ ἐκκλησία, (Clem.Al., *Strom.* VI 146.1), “pero no es madre la sustancia de la que hemos sido hechos, como algunos pretenden, ni, como otros explican, la Iglesia” (Merino 2005). No especifica en el texto la identidad de quienes piensan de esa manera. No obstante, por lo que se dice de ellos es posible relacionarlos con los gnósticos tal y como Fernández Ardanaz (1990, p. 303) ha demostrado.

Los gnósticos de la rama de Basílides y Valentín hablaban de una elección por naturaleza, es decir, por οὐσία, ‘sustancia’:

εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἶεται, τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ καλῶν κτίσιν, οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν αὐτήν, ἐρμηνεύων, οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν, κτίσεως ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν. παρέλκουσι τοίνυν αἱ ἐντολαὶ αἶ τε κατὰ τὴν παλαιὰν αἶ τε κατὰ τὴν νέαν διαθήκην, φύσει σωζομένου, ὡς Οὐαλεντίνος βούλεται, τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει. ἦν δ' ἂν καὶ δίχα τῆς τοῦ σωτῆρος παρουσίας χρόνῳ ποτὲ ἀναλάμψαι δύνασθαι τὴν φύσιν (Clem.Al., *Strom.* V 3.2-3).

“Si alguien por naturaleza conoce a Dios como piensa Basílides, a la inteligencia está próxima la fe eminente y a la vez el reino y la creación de lo bueno, por ser condición de la esencia de quien las ha creado, porque [Basílides] interpreta la fe como una esencia, no como una posibilidad, como una naturaleza y una sustancia, como una infinita belleza de una creación insuperable; pero dice que la fe no es un asiento razonable de un alma dueña de sí misma. Así pues sobran los mandamientos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, al salvarse por naturaleza como prefiere Valentín, o al ser uno un creyente o elegido por naturaleza, como reconoce Basílides. Además, sería posible que sin la venida temporal del Salvador, la naturaleza, al cabo de un tiempo, pudiera resplandecer” (Merino 2003).

Esta naturaleza, o οὐσία, de acuerdo con Fernández Ardanaz (1990, p. 303), era recibida por nacimiento y podría ser denominada como “madre”. En definitiva Clemente se opone a esta postura porque invalida los mandamientos, entre ellos el relativo a dar honra a los padres. Respecto a aquellos que ven a la madre en la Iglesia, no queda claro quiénes son. Por el contexto se pudiera esperar que

también aluda a una postura de algún grupo gnóstico, porque todo el marco interpretativo del quinto mandamiento tiene ese trasfondo. De ahí que la referencia a un grupo de creyentes que no esté dentro de este horizonte resultaría fuera de lugar e incomprensible.

Con todo lo señalado hasta aquí es posible afirmar el trasfondo evidentemente gnóstico en la interpretación del quinto mandamiento del decálogo. Los posicionamientos, tanto de Orbe (1958, 1995), como de Fernández Ardanaz (1990), pretenden ubicar la postura de Clemente, respecto al tema, dentro de la franja de las ideas cristianas gnósticas ortodoxas. No obstante, el planteamiento del alejandrino, aun cuando se enfrenta a los gnósticos heterodoxos, asume una visión muy cercana al sistema del gnosticismo disidente. Sigue resultando extraña la designación de la sabiduría como “madre”, pero la exposición de Clemente es clara: la Sabiduría es madre, y no la Iglesia. Además, las interpretaciones de Orbe (1958, 1995) y de Fernández Ardanaz (1990) no hacen justicia al texto dentro de su contexto inmediato. Las palabras del alejandrino surgen en su intento de explicar lo que implica honrar al padre y la madre, cosa que no tienen muy en cuenta los autores anteriores.

1.6.3. *Reinterpretación*

Basta señalar de inicio que el mandamiento en su contexto del Éxodo no remite en ningún modo a las especulaciones de los sistemas gnósticos. El sentido se acerca más al uso que se le da en *Paed.* III 89.1 y *Strom.* III 97.3, es decir, se insta no solo a obedecer, sino al colmar de honores y mostrar respeto a los padres (Childs 2003, p. 410.)

El mandamiento tiene una formulación positiva (Wevers 1990, p. 313), y su sustento es una promesa y no una razón teológica (Childs 2003, p. 409). Sin embargo, en el contexto del Pentateuco el mandato parece tener una intención

humanitaria hacia los padres físicos o biológicos. Como dice Childs (2003, p. 410), al parecer el mandamiento pretende proteger a los padres de una situación incómoda producto del rechazo de los hijos cuando los progenitores ya no pudieran trabajar (Ex 21.15,17; Lv 20.9; Dt 27.16).

Ninguna de estas ideas está presente en Clemente. Sus preocupaciones en el momento de citarlos son algo distintas. Por un lado, el alejandrino se centra más en el deber de honrarlos sin atender a cuestiones humanitarias a las que eventualmente se enfrentarían los padres durante su vejez. Por el otro, deja de lado la figura de los padres físicos y se remonta al padre y madre celestiales. En suma, solo sigue la estructura esencial del mandamiento “honrar a los padres” y la aplica en situaciones que se alejan de las preocupaciones del Pentateuco.

1.6.4. Otras interpretaciones

Aparte de la referencia localizada en Iren.Lugd., *Haer.* IV 9.3, también el texto de Ex 20.12 se encuentra citado en otros autores de los primeros siglos. Así por ejemplo aparece en Athenag., *Res.* 23; Tert., *Adv.Iud.*2.3, *Adv.Marc.* V 18.11, *Coron.* 11.1; Thphl.Ant., *Autol.* III 9. En ninguno de ellos hay un desarrollo teológico similar al encontrado en Clemente, es decir, no hay una interpretación desde un trasfondo gnóstico. Ni siquiera entre los escritores gnósticos existe una perspectiva similar a la que aparece en los *Stromata*. En la *Carta a Flora* (Ptol.Gnost., *Ep.* 4.11) se hace mención al texto de Ex 20.12, pero el honrar está relacionado con reconocer la tradición de los antiguos.

Durante el siglo III entre los Padres de la Iglesia tampoco se interpreta el texto de Ex 20.12 en el sentido gnóstico que encontramos en Clemente de Alejandría. El mandamiento es citado o aludido por Cipriano (*Ep.* 73.19), Pánfilo de Cesarea (*Apol.Or.* 6) y por el Pseudo Clemente (*Hom.Clem.* XIII 4.2), pero se utiliza para señalar la obligación hacia los padres terrenales.

En el caso de Orígenes de Alejandría el texto del Éxodo aparece citado varias veces con un uso cercano al que le da Clemente. Ambos alejandrinos ubican este mandamiento como el quinto, Orígenes dice refiriéndose al deber de honrar a los padres: ἔστι δὲ ἡ ἐντολὴ πέμπτη τῆς Δεκαλόγου (Orig., *Eph.Cat.* 31; cf. Clem.Al., *Strom.* VI 146.1). También Orígenes relaciona, al igual que Clemente,³⁰ Ex 20.12 con la declaración de Jesús de Lc 14.26 donde se llama a odiar a los padres; no obstante, la interpretación es un tanto distinta, pues el rechazo al amor genera el sentimiento contrario:

Quae utique hanc habent absolutionem, quam et illud, quid dictum est: "honora patrem tuum et matrem" et iterum: "qui non odit patrem et matrem" et reliqua, in quo profecto nimietas "caritatis" in Deum his, qui adversantur contrarium generare videtur affectum, dum "nulla potest esse consonantia luci et tenebris et Christo cum Belial nec eadem portio esse fidelis cum infideli" (Orig., Ct.Com. 3).

“Estos pasajes tienen la misma solución que presentan aquellos dos que dicen: Honra a tu padre y a tu madre, y también: El que no odia a su padre, etc. realmente, la sobreabundancia de amor a Dios parece generar el afecto contrario en aquellos que se le oponen, pues no puede haber concordia entre la luz y las tinieblas, entre Cristo y Belial, ni tener el fiel parte con el infieles”.

Orígenes también cita el verso Ex 20.12 aplicándolo a la figura de Dios como padre. En un pasaje de su comentario al evangelio de Juan existe una clara conexión entre el quinto mandamiento y la idea de honrar a Dios. El vínculo entre ambas ideas surge a propósito de la palabras de Jesús cuando habla de honrar a su

³⁰ Cirilo de Jerusalén (Cyr.H., *Catech.* 7.15) también hace una lectura similar a la de Clemente y Orígenes; es decir, relaciona el mandato del Éxodo con el evangelio: “Si honramos a nuestro Padre, que está en los cielos, honremos también a nuestros padres según la carne. Claramente dice el Señor en la Ley y en los profetas: ‘Honra a tu padre y a tu madre, para que seáis felices y sean alargados vuestros días sobre la tierra’ (Dt. 5:16). De manera especial todos los presentes que tengan padre y madre, practiquen este mandamiento. ‘Hijos, obedeced a vuestros padres en todo; porque esto agrada al Señor’ (Col. 3:20). El Señor nos dice: ‘El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí’ (Mt. 10:37). No interpretes mal esta lectura tal cual está escrita. Si los padres de la tierra tuvieran sentimientos opuestos a los del Padre del Cielo, entonces sí vale esta sentencia. Pero si ellos no ponen dificultades a nuestra vida religiosa en Cristo, y nosotros olvidamos ingratamente sus beneficios y los despreciamos, entonces incurrimos en el juicio de aquella sentencia: ‘El que maldijere a su padre o a su madre, será reo de muerte’” (Roper 2001).

Padre: ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου (Jn 8.48), “sino que yo honro a mi Padre”. Al explicar este verso Orígenes comenta:

καὶ καλῶς γε ὁ ἐλθόντος τοῦ πληρώματος τοῦ χρόνου ἀπεσταλμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ γενέσθαι ἐκ γυναικὸς καὶ γενέσθαι ὑπὸ τὸν νόμον, ὡς ὑπὸ τὸν λέγοντα νόμον τυγχάνων τὸ “Τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται”, οὐδένα ἄλλον ἔχων πατέρα ἢ τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς θεὸν φησιν· “Ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου”. ἐροῦμεν δὲ καὶ ἡμεῖς ταύτην τὴν φωνήν, νοήσαντες τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν καὶ λουσάμενοι κατ’ αὐτὸ ἐπὶ τῷ γενέσθαι υἱοὶ θεοῦ καὶ μηκέτι κα λούντες πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς τῷ υἱοὶ γεγονέναι τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατρὸς καὶ ἀδελφοὶ τοῦ εἰπόντος· “Πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν” (Orig., *Io.Com.* XX 339-340).

“Y cuando llegó exactamente el cumplimiento del tiempo fue enviado por Dios para nacer de mujer y bajo la ley, así que encontrándose bajo la ley dijo: ‘honra a tu padre y madre para que te vaya bien’. No teniendo ningún otro padre más que Dios que está en los cielos dice: ‘honro a mi Padre’. Mas nosotros también hacemos esta declaración cuando somos conscientes ello por el lavado regenerativo y a través de éste llegamos a ser hijos de Dios y no llamamos padre a nadie más en la tierra, porque nos hemos convertido en hijos del Padre celestial y en hermanos del que dijo ‘voy a mi Padre también vuestro Padre, y mi Dios y también vuestro Dios’”.

Hay una evidente mención de Dios como Padre del creyente. No obstante, las ideas gnósticas de Clemente no están presentes, ni tampoco existe referencia alguna a la madre del cristiano. Existen en el comentario de Orígenes al evangelio de Mateo algunas referencias más (Orig., *Mat.Com.* 11.9,10), pero no las interpreta de una manera alegórica ni tampoco hacen mención de honrar a Dios como Padre. La orientación hermenéutica que les brinda está relacionada con la tradición del “corbán”.³¹

Quizá el pasaje que mejor refleja la perspectiva de Orígenes sobre la manera de interpretar el quinto mandamiento se encuentra en su obra *Sobre los principios*. En

³¹ Mateos y Camacho 1993, p. 140, definen este término de la siguiente manera: “La palabra ‘Korban’, ofrenda a Dios (Lv 2.1ss; Nm 7.12, etc.) se usaba como fórmula votiva, para donar al templo algún bien que se poseía, sustrayéndolo al uso de los hombres”.

el cuarto libro de dicho tratado su autor pretende afirmar la realidad histórica de las narraciones bíblicas.

λεκτέον ὅτι σαφῶς ἡμῖν παρίσταται περί τινων τὸ τῆς ἱστορίας εἶναι ἀληθές, ὡς ὅτι Ἀβραάμ ἐν τῷ διπλῷ σπηλαίῳ ἐτάφη ἐν Χεβρών καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ ἐκάστου τούτων μία γυνή, καὶ ὅτι Σίκιμα μερὶς δέδοται τῷ Ἰωσήφ, καὶ Ἱερουσαλήμ μητρόπολις ἐστὶ τῆς Ἰουδαίας, ἐν ἣ ᾠκοδόμητο ὑπὸ Σολομῶντος ναὸς θεοῦ, καὶ ἄλλα μυρία. πολλῶ γὰρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν. πάλιν τε αὖ τίς οὐκ ἂν εἴποι τὴν λέγουσαν ἐντολήν· “τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, ἵνα εὖ γένηταί σοι”, χωρὶς πάσης ἀναγωγῆς χρησίμην τυγχάνειν καὶ τηρητέαν γε, καὶ τοῦ ἀποστόλου Παύλου χρησαμένου αὐτῇ αὐτολεξεῖ; (Orig., *Princ.* IV 3.4).

“afirmamos claramente que, con respecto a ciertas cosas, es evidente para nosotros que los relatos históricos son verdaderos. Tal y como Abraham fue enterrado en la cueva doble de Hebrón, también Isaac y Jacob y las esposas de cada uno de ellos, así como que Siquem fue dada como una porción a José y que Jerusalén es la metrópoli de Judea, en la que fue edificado el templo de Salomón y otros innumerables ejemplos. Los pasajes históricos son mucho más numerosos que los que contienen un sentido meramente espiritual. De nuevo, ¿quién no va a sostener que el mandamiento ‘honra a tu padre y a tu madre, para que te vaya bien’, no es suficiente en sí mismo, sin significado espiritual y que debe ser observado, pues también el apóstol Pablo lo confirma al repetirlo en las mismas palabras?”

Las palabras de Orígenes son claras. No todas las narraciones bíblicas necesariamente deben ser interpretadas alegóricamente. Por el contrario, hay pasajes de la Escritura que apelan directamente a un fondo histórico y que no requieren una lectura espiritual. Uno de esos textos que le sirven a Orígenes para ejemplificar dicha situación es el mandamiento que llama a dar la debida honra a los padres. Por esta razón no percibe un significado oculto y espiritual subyacente en el precepto. La idea es muy clara: la ordenanza debe interpretarse literalmente y hay que evitar alegorizarla. Al asumir esta postura el escritor *De principiis* se aleja de la postura de Clemente Alejandría y no vincula el verso de Ex 20.12 con las preocupaciones gnósticas.

Fuera de la obras de Orígenes el texto del Éxodo tiene poco eco en los escritores eclesiásticos posteriores a él. Así la referencia al mandamiento aparece en Cirilo de Jerusalén (*Catech.* 7.15) y en Eusebio de Cesarea (*Ecl.Prophet.* 1.10, Fr. 668D, 669A).³² Sin embargo, éstos no continúan la interpretación gnóstica de Clemente al pasaje del Éxodo.

1.7. ÉXODO 20.13 (SEXTO MANDAMIENTO)

El procedimiento para abordar éste y los demás mandamientos restantes será en esencia el mismo seguido hasta ahora, pero con una pequeña adecuación. Dada la cantidad de pasajes en los cuales se insertan los mandamientos y el número de veces que Clemente los cita, en el apartado destinado a la exégesis se revisan todas las referencias a ellos. No se dispone el análisis de cita por cita, sino que se da una visión panorámica en su conjunto; lo mismo sucede en el apartado de “otras interpretaciones”. Para el caso de la sección de la “reinterpretación” y “otras interpretaciones” se sigue la misma disposición usada hasta ahora.

Clemente utiliza 11 veces el mandamiento relativo a la prohibición del adulterio. Generalmente aparece citado literalmente, y solo una vez se alude al mismo. En varias ocasiones el precepto está acompañado de otras ordenanzas del Decálogo.

1.7.1. Comparación

LXX: οὐ μοιχεύσεις

Clemente: *Prot.* 108.5 Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδο μαρτυρήσεις
Paed. II 51.2 τὸ οὐ μοιχεύσεις διὰ τοῦ οὐκ ἐπιθυμήσεις

³² Las referencias de obra fragmentaria de Eusebio siguen el orden de enumeración dado por Migne (1857) en su *Patrologiae Graecae* XXIV.

Paed. II 89.1 οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις
λέγων

Paed. III 13.3 Μὴ μοιχεύσης οὐδὲ ὁ Μὴ ἐπιθυμῆσης λέγων μηδὲ εἰς
μοιχείαν ὁδεύσης δι' ἐπιθυμίας

Paed. III 89.1 Οὐ μοιχεύσεις, οὐκ εἰδωλολατρήσεις, οὐ
παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις·

Strom. II 32.4 πῶς γὰρ οὐ, παραινῶν οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις,
οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις;

Strom. III 8.4 ὁ μὲν γὰρ φησιν· οὐ μοιχεύσεις

Strom. III 34.4 ἐπεὶ οὖν οὗτος οὐ μοιχεύσεις εἶρηκεν

Strom. III 36.5 τὸ μὲν οὐ μοιχεύσεις καὶ οὐ παιδοφθορήσεις

Strom. VI 146.3 ὁ περὶ μοιχείας λόγος

Strom. VII 60.4 τὸ μὴ μοιχεύσης, μὴ φονεύσης

Desde el punto de vista de la crítica textual la transmisión del mandamiento en la obra de Clemente no representa problema alguno para el caso de la fórmula οὐ μοιχεύσεις. Sin embargo, el alejandrino presenta dos versiones del mandamiento. Por un lado está la forma en futuro indicativo μοιχεύσεις y por el otro, una construcción en aoristo subjuntivo μοιχεύσης. La primera es la manera en la cual aparece en el Pentateuco; mientras que, la segunda se encuentra solamente en el NT (Mc 10.19; Lc 18.20; St 2.11).

1.7.2. Exégesis

En la interpretación del sexto mandamiento se pueden apreciar los diferentes sentidos que emplea el alejandrino para leer el texto bíblico del Pentateuco. Entre ellos se distinguen los siguientes: el histórico, el doctrinal (moral, religioso y teológico), el profético o tipológico, el filosófico y el místico (Mondésert 1944, pp.153-155).

A.1. Sentido histórico

Hay dos pasajes en la obra del alejandrino en los cuales la interpretación del mandamiento posee una dimensión estrictamente histórica. Ambos están relacionados con las narraciones griegas. El empleo del texto bíblico no va más allá de una simple descripción del precepto aplicada a una circunstancia histórica.

El primer caso se encuentra en el libro del *Protréptico* y se compara la legislación de Moisés con las de otros legisladores de la Antigüedad. Mediante una construcción sintáctica paralela Clemente pretende hacer ver la diferencia de las leyes del pueblo de Dios con respecto a las otras naciones:

Ὁ μὲν οὖν Ἀθηναῖος τοῖς Σόλωνος ἐπέσθω νόμοις καὶ ὁ Ἀργεῖος τοῖς Φορωνέως καὶ ὁ Σπαρτιάτης τοῖς Λυκούργου, εἰ δὲ σεαυτὸν ἀναγράφεις τοῦ θεοῦ, οὐρανὸς μὲν σοι ἡ πατρίς, ὁ δὲ θεὸς νομοθέτης. Τίνες δὲ καὶ οἱ νόμοι; Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδο μαρτυρήσεις, ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου (Clem.Al., *Prot.* 108.4-5).

“Que el ateniense siga las leyes de Solón, el argivo las de Foroneo y el espartiatá las de Licurgo; pero si tú te inscribes a ti mismo como de Dios, tu patria es el cielo y Dios tu legislador. ¿Qué leyes hay? ‘No matarás, no cometerás adulterio, no corromperás a los niños, no robarás, no dirás testimonios falsos, amarás al Señor tu Dios’” (Isart Hernández 2008).

La enumeración de los mandamientos no posee una dimensión espiritual o profunda. Únicamente se mencionan los preceptos de la ley de Dios sin ninguna interpretación adicional. Al igual que las otras naciones, los que son ciudadanos del cielo también tienen su propio marco legislativo.

De manera similar en otro pasaje de la obra del alejandrino se realiza un señalamiento parecido. En esta ocasión la cita está vinculada a un episodio de la vida de Paris. Clemente alude a la historia del rapto de Helena e identifica el origen de tal acontecimiento en las pasiones incontroladas del joven príncipe. Al no tener un pedagogo que lo refrenara se dejó llevar por su deseo, lo cual condujo al fin de Troya:

Οὐκ ἦν παιδαγωγὸς αὐτοῖς ἀνακόπτων τὰς ἐπιθυμίας οὐδὲ μὴν ὁ λέγων·
Μὴ μοιχεύσης οὐδὲ ὁ Μὴ ἐπιθυμήσης λέγων μηδὲ εἰς μοιχείαν ὁδεύσης δι’

ἐπιθυμίας, ἀλλὰ μηδὲ τὰς ὀρέξεις ἐκκαύσης διὰ φιλοκοσμίας. Οἷον αὐτοῖς τὸ ἐπὶ τούτοις ἐξηκολούθησεν τέλος, καὶ ὅσων ἀπέλαυσαν κακῶν οἱ φιλαυτίαν κωλύσαι μὴ θελήσαντες· ἤπειροι κεκίνηνται δύο ἀπαιδεύτοις ἡδοναῖς καὶ κλονεῖται τὰ πάντα μειρακίῳ βαρβάρῳ (Clem.Al., *Paed.* III 13.3-4).

“Carecían de un pedagogo que cortara su concupiscencia y les dijera: ‘No fornicarás y no desearás’, no te dejes arrastrar por tu pasión hacia el adulterio, ni dejes inflamar tu apetito por el amor a la belleza. ¿Cuál fue su fin y cuántos males no sufrieron quienes no quisieron frenar su egoísmo? Dos continentes se han conmovido por los desenfrenados placeres, y todo se agita por un jovencito bárbaro” (Sariol Díaz 1998).

Clemente aprovecha el pasaje de Ex 20.13 para explicar el origen de la tragedia de los troyanos. No hace exposición filosófica alguna, sino que el mandamiento le sirve para dar cuenta de un acontecimiento político. La interpretación realizada se ubica meramente en el plano histórico y no trasciende hacia otra dimensión.

B.2. Sentido doctrinal

La interpretación del sexto mandamiento también adquiere una orientación claramente doctrinal. Esta perspectiva interpretativa se manifiesta básicamente a través de dos vertientes. Por un lado, prevalece un uso del texto bíblico dentro del marco moral; por el otro, se emplea en las disputas doctrinales gnósticas.

La exposición del texto en el ámbito moral generalmente se circunscribe a cuestiones relacionadas con la ἐπιθυμία, ‘deseo’, y con la ἀκολασία, ‘incontinencia’ o ‘desenfreno’. Así lo hace notar en dos pasajes del *Pedagogo*:

Ταύτη μοι δοκεῖ ὁ παιδαγωγὸς μηδὲ φθέγξασθαί τι τῶν τῆς ἀσχημοσύνης ἐφιέναι ἡμῖν, πόρρωθεν διαβάλλων πρὸς τὴν ἀκολασίαν. Δεινὸς γὰρ αἰεὶ τὰς ρίζας τῶν ἀμαρτημάτων ἐκκόπτειν, τὸ οὐ μοιχεύσεις διὰ τοῦ οὐκ ἐπιθυμήσεις· καρπὸς γὰρ τῆς ἐπιθυμίας ἡ μοιχεία τῆς ρίζης τῆς κακῆς. Ὅμοίως οὖν κἀνταῦθα ὁ παιδαγωγὸς τὴν ἀδεᾶ τῶν ὀνομάτων χρῆσιν διαβέβληκεν, τὴν ἀδεᾶ τῆς ἀκολασίας ἐπιμιξίαν ἐκκόπτων (Clem.Al., *Paed.* II 51.2-52.1).

“De esta manera, me parece que el Pedagogo no nos permite emitir palabra alguna cargada de indecencia, para infundir de lejos el odio contra la

incontinencia. Es, sin lugar a dudas, hábil para cortar la raíz de los pecados: el ‘no cometerás adulterio’, por el ‘no desearás’. El fruto del deseo, la raíz del mal, es el adulterio. Así también, el Pedagogo ha censurado las conversaciones licenciosas, cortando de raíz cualquier referencia licenciosa al desenfreno” (Sariol Díaz 1998).

Clemente establece claramente que la causa del adulterio es la ἐπιθυμία, ‘deseo’. Esta última es la raíz que lo alimenta. Esa es una interpretación particular de Clemente, la cual refleja su perspectiva moral. El fin de la enseñanza del pedagogo es el dominio de las pasiones y la supresión el deseo. Esta idea es parte del contexto moral de la época pues planteamientos similares pueden ser encontrados en otros autores de ese tiempo.³³

Dentro desde esta misma orientación moral, Clemente interpreta en *Paed.* II 89.1 el mandamiento del Decálogo. La ocasión para comentar Ex 20.13 se la brinda la prohibición de comer liebre (*Paed.* II 88.1; cf. Lv 11.6).³⁴ De acuerdo al alejandrino, el significado de tal negativa implica un llamamiento a la abstinencia de los deseos ardientes y de los coitos continuos (*Paed.* II 88.3). Como parte de esa misma argumentación se citan las palabras de Moisés: Ταύτη τοι ἀναφανδόν, οὐ δι’

³³ Un ejemplo cercano de esta manera de pensar se puede encontrar en Plutarco: ὅτι τῶν περὶ τὰς ἡδονὰς ἀμαρτανομένων τὰ μὲν ἀκρασία τὰ δ’ ἄγνοια ποιεῖ καὶ παρόρασις. ὅπου μὲν γὰρ ἡ βλάβη πρόδηλός ἐστι, ταῦτ’ ἀκρασία καταβιαζόμενοι τὸν λογισμὸν ἐξαμαρτάνουσιν: ὅσα δ’ οὐκ εὐθύς οὐδὲ παραχρῆμα τῆς ἀκολασίας τὸν μισθὸν ἐπιτίθησι, ταῦθ’ ὑπ’ ἀγνοίας τοῦ βλάπτοντος αἰροῦνται καὶ πράττουσι. διὸ τοὺς μὲν περὶ ἐδωδὰς καὶ ἀφροδίσια καὶ πότους ἀστοχοῦντας, οἷς νόσοι τε πολλαὶ καὶ χρημάτων ὀλεθροὶ συνακολουθοῦσι καὶ τὸ κακῶς ἀκούειν, ἀκρατεῖς προσαγορεύομεν (Plu., *Quaes. Conv.* 705c), “de que entre los yerros relativos a los placeres, unos los produce el desenfreno, y otros la ignorancia y el abandono; pues, donde el daño es manifiesto, ahí la gente, obligada por el desenfreno, falla en su cálculo, pero cuanto no exige al instante ni al momento el pago del libertinaje, esto por ignorancia del daño se elige y hace; por ello, a los que se descarrían en la comida, sexo y bebida, a quienes les acompañan muchas enfermedades, la pérdida de sus bienes y una mala reputación, los llamamos libertinos” (Martin García 1987).

³⁴ La manera particular de interpretar esta prohibición tiene un fuerte paralelo con la *Epístola de Bernabé*: ἀλλὰ καὶ τὸν δασύποδα οὐ φάγη. πρὸς τί; οὐ μὴ γένη, φησὶν, παιδοφθόρος οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ τοῖς τοιούτοις, ὅτι ὁ λαγῶδς κατ’ ἐνιαυτὸν πλεονεκτεῖ τὴν ἀφόδευσιν· ὅσα γὰρ ἔτη ζῆ, τοσαύτας ἔχει τρύπας (*Ep. Barn.*, 10.6), “Mas tampoco comerás liebre. ¿Por qué? No serás corruptor ni te asemejaras a los tales. Porque la liebre multiplica cada año su ano, pues cuantos años vive, tantos agujeros tiene” (Ruiz Bueno 1974).

αἰνιγμάτων ἔτι, ὁ αὐτὸς ἀπηγόρευσεν Μωυσῆς γυμνῇ τῇ κεφαλῇ, οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις λέγων (Clem.AL., *Paed.* II 89.1), “Abiertamente y sin rodeos, sino con el rostro al descubierto, el mismo Moisés ha dicho: ‘No fornicarás, no cometerás adulterio, ni practicarás la pederastía [sic.]’” (Sariol Díaz 1998). Llama la atención que dos de las tres ordenanzas no estén en el Decálogo. Todo indica que Clemente en su afán por hacer hincapié de prácticas sexuales condenables incluye, junto con el adulterio, a la fornicación y a la pederastia.³⁵

Estas tres prácticas sexuales aparecen también condenadas en la literatura de los Padres Apostólicos. En el documento de la *Didaché* se dice lo siguiente: οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις (*Did.*, 2.2). Una prohibición semejante se encuentra en la *Epístola a Bernabé*: οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις (*Ep.Barn.*, 19.4). Para el cristianismo primitivo estos tres hábitos llegaron a conformar una especie de “trinidad” de los vicios sexuales (Harper 2001, p. 380).³⁶

La interpretación de Clemente a estos dos pasajes no escapa del ámbito moral. En concreto la preocupación se centra en regular las prácticas sexuales de los creyentes. El texto bíblico es utilizado para dar normas sobre una economía sexual acorde con la moral del siglo II. Es una moral donde el matrimonio es el único espacio legítimo para la cópula, siempre y cuando el fin de la unión conyugal sea meramente la procreación (Brown 1990, pp. 256-258).

³⁵ De acuerdo con Horn y Martens 2009, p. 226, el verbo παιδοφθόρεω no se encuentra en las fuentes paganas. Solo una vez se le menciona antes de la era cristiana. La referencia se encuentra en el Testamento de Leví. Sin embargo su uso, tanto en su forma verbal como sustantiva, es propiamente cristiano, pues se encuentra ampliamente documentado en la literatura eclesiástica del segundo siglo (Horn y Martens 2009, pp. 227-228). Sin embargo, también la prohibición de pederastia ya se encuentra enunciada en Filón de Alejandría y específicamente vinculada al tema del adulterio pero no se emplea el mismo verbo que aparece en las fuentes cristianas.

³⁶ Al respecto sobre la oposición a la pederastia Martens (2009) ha dejado bien en claro que es una invención cristiana porque para la cristiandad todas las relaciones sexuales con niños son inherentemente corruptas (Harper 2001, p. 380).

El otro tratamiento doctrinal que hace Clemente de este pasaje está circunscrito a la polémica con la que se enfrenta a dos grupos heréticos. El primero de ellos está constituido por los seguidores de Carpócrates y de su hijo Epífanos. Éste último murió a los 17 años y se le veneraba como dios en Same de Cefalonia (Clem.Al., *Strom.* III 5.2). Los carpocratianos sostenían que las mujeres debían de ser tenidas en común (Clem.Al., *Strom.* III 5.1) y fomentaban abiertamente dicha práctica. El propio Epífanos en su obra *De la justicia* comenta lo siguiente: ὁ μίαν ἀγόμενος ἐχέτω, δυναμένων κοινωνεῖν ἀπάντων, ὥσπερ ἀπέφηνε τὰ λοιπὰ τῶν ζώων (Clem.Al., *Strom.* III 8.2), “Quien esté obsesionado por una mujer que la retenga, aun cuando todos podrían tenerla en común, como el resto de los animales hacen abiertamente” (Merino 1998).

El tratamiento que Epífanos otorga a la ἐπιθυμία, ‘deseo’, es distinto al dado por Clemente. Para el alejandrino el deseo o concupiscencia es la raíz del adulterio. En cambio, para el heresiarca no es así, sino que la ἐπιθυμία es dada por Dios y es necesaria:

τὴν γὰρ ἐπιθυμίαν εὐτονον καὶ σφοδροτέραν ἐνεποίησε τοῖς ἄρρεσιν εἰς τὴν τῶν γενῶν παραμονήν, ἣν οὔτε νόμος οὔτε ἔθος οὔτε ἄλλο <τι> τῶν ὄντων ἀφανίσει δύναται. θεοῦ γὰρ ἐστὶ δόγμα (Clem.Al., *Strom.* III 8.3).

“Dios ha engendrado la concupiscencia en aras de la conservación de la especie, siendo más fuerte e impetuosa en los varones; y no hay ley, ni costumbre, ni cosa alguna que la pueda abolir. Ella constituye un mandato de Dios” (Merino 1998).

Desde la perspectiva de Clemente, las acciones de los carpocratianos incurren en adulterio. La postura de Epífanos es contraria a la ley y al evangelio donde claramente se prohíbe el adulterio y el deseo. Así lo señala el alejandrino:

καὶ πῶς ἔτι οὗτος ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς ἐξετασθεῖη λόγῳ ἀντικρὺς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸ εὐαγγέλιον διὰ τούτων καθαιρῶν; ὁ μὲν γὰρ φησιν· οὐ μοιχεύσεις, τὸ δὲ πᾶς ὁ προσβλέπων κατ' ἐπιθυμίαν ἤδη ἐμοίχευσεν λέγει. τὸ γὰρ οὐκ ἐπιθυμήσεις πρὸς τοῦ νόμου λεγόμενον τὸν ἕνα δείκνυσι θεὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν καὶ εὐαγγελίου κηρυσσόμενον· λέγει γὰρ· οὐκ ἐπιθυμήσεις τῆς τοῦ πλησίον (Clem.Al., *Strom.* III 8.4-5).

“¿Y cómo examinar ahora en nuestra digresión a ese hombre que así pretende destruir tan directamente la Ley y el Evangelio? Aquella dice: No cometerás adulterio, y el evangelio quienquiera que mire con concupiscencia [ἐπιθυμία] ya ha cometido adulterio. Ciertamente el no desearás [ἐπιθυμέω] proclamado por la Ley demuestra que es el único Dios quien lo proclama mediante la Ley, los profetas y el evangelio; así, dice: No desearás [ἐπιθυμέω] la mujer de tu prójimo” (Merino 1998, Corchetes añadidos).

La forma de vida de los seguidores de Epífanos no es compatible con las normas sexuales expuestas por Clemente. La manera de enfocar la sexualidad y el deseo son completamente distintas. En el alejandrino ya se puede percibir el influjo de una moral que hace del matrimonio un espacio para la práctica de la continencia (Brown 1990, pp. 258-259).

Otro grupo más con el que polemiza Clemente son los antitactas. Realmente poco o casi nada se sabe de esta secta. Pero lo dicho por el alejandrino da una idea clara de cuál era su postura moral y de conducta. Ellos afirmaban que al mal se le hacia frente con el mal. Todo lo hecho por el Padre es bueno, pero una emanación de éste introdujo el mal, de ahí que los seguidores de esta postura digan que:

διὸ δὴ καὶ αὐτοὶ ἀντιτασσόμεθα τούτῳ εἰς ἐκδικίαν τοῦ πατρὸς, ἀντιπράσσοντες τῷ βουλήματι τοῦ δευτέρου. ἐπεὶ οὖν οὗτος οὐ μοιχεύσεις εἴρηκεν, ἡμεῖς, φασί, μοιχεύσωμεν ἐπὶ καταλύσει τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ (Clem.Al., *Strom.* III 34.4).

“Y por eso nosotros nos enfrentamos a ese ser para vengar al Padre, actuando contra la voluntad del segundo. Por consiguiente, como aquél ha dicho: No cometerás adulterio, nosotros, afirman los [antitactas], cometemos adulterio para abolir el mandamiento” (Merino 1998).

Esta postura es inadmisibles para Clemente.³⁷ Implica una lectura inadecuada y una interpretación incorrecta de las Escrituras (Clem.Al., *Strom.* III 38.1). Además

³⁷ Sobre este punto comenta Clemente: καὶ εἰ μὲν φαύλη εἴη τὰ πλεῖστα ἀπαγορεύουσα ποιεῖν τῶν αἰσχροῶν ἢ ἐντολή, καθ' ἑαυτῆς νομοθετήσῃ ἢ κακία ἐπὶ καταλύσει τῆ ἰδία, ὅπερ ἀδύνατον· εἰ δὲ ἀγαθή, ἀντιτασσόμενοι ταῖς ἀγαθαῖς ἐντολαῖς ἀγαθῶ ἀντιτάσσεσθαι καὶ τὰ κακὰ πράσσειν ὁμολογοῦσιν (Clem.Al., *Strom.* III 35.3), “Si es malo el mandato que prohíbe realizar la mayor parte de las acciones deshonestas, quiere decir que el mal habrá legislado contra de sí mismo, para su propia destrucción; lo cual es imposible. Si, por el contrario, es bueno.

no es consecuente, pues no aplican el mismo criterio para todos los mandamientos (*Strom.* III 37.1) y en lugar de anular la ley lo que deberían de eliminar es su intemperancia (*Strom.* III 36.5).

Lo que subyace detrás de la interpretación doctrinal del mandamiento que prohíbe el adulterio es el acomodo de la nueva moral sexual promovida por el cristianismo. Clemente está interesado en lo que Brown (1990) denomina una moral de los “bien nacidos”. En el caso de la economía sexual, el alejandrino deja de lado la moral “cívica” y adopta una moral “de la pareja”, donde la vida conyugal tiene como propósito ofrecer un espacio para el ejercicio de la virtud. Frente a los excesos de los grupos heréticos, Clemente propone un modelo donde la sexualidad quede circunscrita únicamente para la procreación.³⁸ Así cualquier otra forma de actividad sexual, sea fornicación, pederastia o adulterio, no tiene cabida (*Strom.* III 36.5) en el comportamiento de los cristianos. De ahí que Clemente rechace rotundamente las prácticas de los grupos disidentes, pues en lugar de suprimir el deseo, lo alientan; en vez de frenar el adulterio, lo ejercitan.

C.3. Sentido profético

Dentro del *Pedagogo* hay un pasaje donde el contexto de la interpretación del sexto mandamiento se hace hasta cierto punto desde una dimensión tipológica. En principio destaca que la mención de la prohibición del adulterio no está insertada dentro de una discusión con implicaciones sobre las prácticas sexuales. Más bien lo que busca el alejandrino es exponer las instrucciones que el Pedagogo divino

Entonces enfrentándose a los mandamientos buenos, ellos deben manifestar públicamente que se oponen al bien y realizan el mal” (Merino 1998).

³⁸ La postura de Clemente al respecto es clara: Ἐπεὶ δὲ ἡδονῆ καὶ ἐπιθυμίᾳ ὑποπίπτειν γάμος δοκεῖ, καὶ περὶ τούτου διαληπτέον. γάμος μὲν οὖν ἐστὶ σύνοδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἢ πρώτη κατὰ νόμον ἐπὶ γνησίων τέκνων σπορᾶ (*Clem.Al., Strom.* II 137.1), “Puesto que el matrimonio parece que cae bajo placer y concupiscencia, también se debe tratar de él. Matrimonio es unión de un hombre y una mujer en un principio conforme a la Ley, para la procreación de hijos legítimos (Merino 1998). También se puede encontrar otra mención explícita al mismo tema en *Paed.* II 83.1.

debe comunicar con el fin de llevar un comportamiento adecuado en casa y en la vida en general (Clem. Al., *Paed.* III 87.1).

Con este fin Clemente se dispone a enumerar una serie de normas útiles para el logro de una vida cabal. Entre esos preceptos señala una disposición capital que lo engloba todo: Καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς (Clem.Al., *Paed.* III 88.1), “Haced vosotros con los hombres como deseáis que ellos hagan con vosotros” (Merino y Redondo 2009). Como parte de las mismas instrucciones para una vida íntegra se encuentran los mandamientos contemplados en el Decálogo:

Ἔστιν ἡμῖν ἡ δεκάλογος ἡ διὰ Μωυσέως, ἀπλῶ καὶ μονογενεῖ αἰνιττομένη στοιχείῳ, προσηγορίαν σωτήριον ἁμαρτιῶν περιγράφουσα· Οὐ μοιχεύσεις, οὐκ εἰδωλολατρήσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, καὶ τὰ ἀκόλουθα τούτοις. Ταῦτα ἡμῖν παραφυλακτέον καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὰς ἀναγνώσεις τῶν βιβλίων παραγγέλλεται (Clem.Al., *Paed.* III 89.1).

“Por medio de Moisés, tenemos el decálogo, significado por una simple y única letra, que identifica el nombre del salvador de los pecados: No adulterarás, no adorarás a los ídolos, no corromperás a los niños, no robarás, no prestarás falso testimonio; honra a tu padre y a tu madre. Etc. Estas son las cosas que debemos cumplir, así como todas las demás que se hallan prescritas en los pasajes de los Libros [Sagrados]” (Merino y Redondo 2009).

El alejandrino establece una conexión entre el nombre de Jesús y el Decálogo. Al vínculo da pie el considerar que la letra iota “ι”, la inicial de la palabra Ἰησοῦς, ‘Jesús’, corresponde al número 10, lo cual equivale a la cantidad de mandamientos prescritos en el Decálogo. Así, la legislación mosaica anticipaba, de alguna manera, el nombre del Salvador. Esta misma interpretación también se puede encontrar en otro pasaje de los *Stromata*: καὶ ὅλως ἡ δεκάλογος διὰ τοῦ ἰῶτα στοιχείου τὸ ὄνομα τὸ μακάριον δηλοῖ, λόγον ὄντα τὸν Ἰησοῦν παριστῶσα (Clem.Al., *Strom.* VI 145.6), “En resumen, el decálogo, por medio de la letra iota,

significa aquel bienaventurado nombre que confirma a Jesús como Logos” (Merino 2005).

Respecto al mandamiento específico relativo a la prohibición del adulterio no se dice nada. Solamente se menciona como parte de los preceptos dados por Moisés en el Decálogo para guiar la conducta humana. Destaca el hecho de que aparecen dos ordenanzas que no están registradas en el texto del Éxodo, en particular nuevamente la prohibición de la pederastia. Aun así, el contexto de enunciación no presupone un debate sobre la moralidad sexual, por lo que no pasa de ser una simple mención más, como el resto de los mandamientos. La intención última de Clemente es demostrar que el Decálogo, que anticipa a Jesús, es útil para conducir la vida de una manera apropiada.

D.4. Sentido filosófico

Es posible encontrar un tratamiento filosófico de índole moral de Ex 20.13 en la obra de Clemente de Alejandría. En el mundo grecorromano el ideal de vida en la tradición platónica era la supresión de las pasiones mediante la razón. Así lo deja ver categóricamente Plutarco en la siguiente cita: τὸ πάθος ὡς ἕτερόν τι κομιδῆ τοῦ λόγου ἐστίν (Plu., *De Virt. Mor.* 445a), “la pasión es una cosa totalmente distinta de razón” (Aguilar 1995). A lo que más adelante agrega: ὁ δ’ ἐγκρατῆς ἄγει μὲν ἐρρωμένῳ τῷ λογισμῷ καὶ κρατοῦντι τὴν ἐπιθυμίαν (Plu., *De Virt. Mor.* 445b), “el hombre que se domina a sí mismo guía su deseo [ἐπιθυμία] mediante la fuerza y el poder de la razón” (Aguilar 1995, corchetes añadidos).

Frente a esa norma de vida Clemente propone una distinta. Para el filósofo alejandrino aparentemente el temor a la Ley viene a hacer las veces de la razón. Este temor es una especie de “racionalidad” que impide al ser humano perderse en el deseo, y así lo indica en las siguientes palabras:

εἰ γοῦν καθ' ὑπόθεσιν ἐξέλοιεν τὸν νόμον, ἀνάγκη δήπου ἕκαστον ὃς ἄγεται ὑπὸ ἐπιθυμίας, ἡδονῇ χαριζόμενον ἀμελεῖν μὲν τοῦ καλῶς ἔχοντος, ὑπερφρονεῖν δὲ τοῦ θείου, ἀσεβεῖν δὲ ἅμα καὶ ἀδικεῖν ἀδεῶς ἀποσκοπήσαντα τῆς ἀληθείας (Clem.Al., *Strom.* II 32.2).

“Ahora bien, si por una hipótesis fuera eliminada la ley, sucedería que cualquiera que se dejara llevar por las pasiones [ἐπιθυμία], cayendo en el placer, descuidaría lo que es bueno, despreciaría a la divinidad, y se convertiría en impío e injusto a la vez, sin reparo a eludir la verdad” (Merino 1998, corchetes añadidos).

Aun cuando Clemente continúa en la lógica de suprimir la ἐπιθυμία, ‘deseo’, el medio para lograrlo es distinto. El temor representa para él un tipo de racionalidad que es capaz de contener el alma de las pasiones: ἐντολή δὲ ἀπαγορεύει, τὸν φόβον ἐπαρτῶσα διὰ παιδείαν τῶν οὕτως ἐπιδεχομένων νοουθετεῖσθαι (Clem.Al., *Strom.* II 32.3), “Un mandato prohíbe, y cuando da entrada al temor por fines educativos, se entiende que lo recibe por esa función” (Merino 1998).

Sin embargo, el argumento de Clemente tiene un gran inconveniente. En el ambiente grecorromano, en particular en los círculos estoicos, el temor no tiene la acogida que el alejandrino le otorga. Así lo atestigua él mismo: ναί, φασίν, ἄλογος ἔκκλισις ὁ φόβος ἐστὶ καὶ πάθος (Clem.Al., *Strom.* II 32.3), “Ciertamente, hay quienes dicen que el temor es una manera irracional de huir, y una pasión” (Merino 1998). Estos que afirman que el temor es una pasión, no son otros que los filósofos estoicos. Séneca dice: *apud Hecatonem nostrum inveni cupiditatum finem etiam ad timoris remedia proficere* (Sen., *Ep.* 5.7), “He hallado en los escritos de nuestro Hecatón que la supresión de los deseos aprovecha a la par como remedio del temor” (Roca Meliá 1989). Al respecto Epicteto también señala:

καὶ γὰρ αἰσχρὸν οὐ τὸ φαγεῖν μὴ ἔχειν, ἀλλὰ τὸ λόγον μὴ ἔχειν ἀρκοῦντα πρὸς ἀφοβίαν, πρὸς ἀλυπίαν. ἂν δ' ἅπαξ περιποιήσῃ τὸ ἄλυπον καὶ ἄφοβον, ἔτι σοι τύραννος ἔσται τις ἢ δορυφόρος ἢ Καισαριανοὶ ἢ ὀρδινατίων δῆξεταί σε ἢ οἱ ἐπιθύοντες ἐν τῷ Καπιτωλίῳ ἐπὶ τοῖς ὀπτικίοις τὸν τηλικαύτην ἀρχὴν παρὰ τοῦ Διὸς εἰληφότα; μόνον μὴ πόμπευε αὐτὴν

μηδ' ἀλαζονεύου ἐπ' αὐτῇ, ἀλλ' ἔργῳ δείκνυε: κὰν μηδεὶς αἰσθάνηται, ἀρκοῦ αὐτὸς ὑγιαίνων καὶ εὐδαιμονῶν (Epict., *Sent.* III 24.116-118).

“Y es que lo vergonzoso no es no tener qué comer, sino el no tener argumentos bastantes contra el temor, contra la tristeza. Si una sola vez consigues la ausencia de tristeza o de miedo, ¿seguirán existiendo para ti el tirano o el lancero o los cesarianos o te reconcomerá un nombramiento o los que sacrifican en el Capitolio para los auspicios cuando has recibido tan gran poder de Zeus? Pero no lo andes ostentando ni te jactes de ello, sino demuéstralo con obras. Y si nadie se da cuenta, que te baste el estar sano y ser feliz” (Ortiz García 1993).

En esa misma perspectiva continúa Séneca la argumentación. La ausencia de temor es el requisito para una vida feliz. De ahí que el que teme se encuentra lejos de conquistar de la felicidad y cerca de la demencia:

Qui fortis est, sine timore est. Qui sine timore est, sine tristitia est. Qui sine tristitia est, beatus est.” Nostrorum haec interrogatio est. Adversus hanc sic respondere conantur: falsam nos rem et controversiosam pro confessa vindicare, eum, qui fortis est, sine timore esse. “Quid ergo?” inquit, “fortis imminentia mala non timebit? Istuc dementis alienatique, non fortis est. Ille vero,” inquit, “moderatissime timet, sed in totum extra metum non est (Sen., Ep. 85.24).

““Quien es fuerte, vive sin temor; quien vive sin temor, vive sin tristeza; quien vive sin tristeza, es feliz’. Semejante argumentación corresponde a nuestra escuela. Se esfuerzan en rebatirla de esta forma: dicen que nosotros proponemos como cierta la premisa falsa y controvertida, de que el fuerte vive sin temor. ‘Pues ¿qué? – objetan -, el varón fuerte no temerá los males que lo amenazan? Tal actitud sería propia del demente y enajenado, no del varón fuerte. Éste, en efecto – prosiguen -, teme con suma moderación, pero no se halla enteramente ajeno al miedo’” (Roca Meliá 1989).

Clemente se opone a toda esta serie de razonamientos. Para él el temor a la ley es una actitud totalmente racional. No tiene las implicaciones que los filósofos estoicos le confieren, circunscribiéndolo al ámbito de las pasiones. Así el alejandrino dice: οὐ τοίνυν ἄλογος ὁ φόβος, λογικὸς μὲν οὖν· πῶς γὰρ οὐ, παραινῶν οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις; (Clem.Al., *Strom.* II 32.4), “Por tanto, el temor no es irracional, sino racional; y

¿cómo no [va a ser racional] si su solicitud es: No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no dirás falso testimonio? (Merino 1998).

El argumento que el alejandrino elabora para afirmar su postura es que los propios filósofos asumen una postura similar a la de él. Así lo da a entender cuando dice: ἀλλ' εἰ σοφίζονται τὰ ὀνόματα, εὐλάβειαν καλούντων οἱ φιλόσοφοι τὸν τοῦ νόμου φόβον, εὐλογον οὖσαν ἔκκλισιν (Clem.Al., *Strom.* II 32.4), “Además, utilizando sus [mismos] términos, los filósofos llaman también circunspección al temor de la ley, puesto que es un modo razonable de apartarse del mal” (Merino 1998). De esta misma situación contradictoria da cuenta Plutarco al escribir refiriéndose a los estoicos:

οἷς καὶ αὐτοὶ τρόπον τινὰ διὰ τὴν ἐνάργειαν ὑπέικοντες, αἰδεῖσθαι τὸ αἰσχύνεσθαι καλοῦσι καὶ τὸ ἡδεσθαι χαίρειν καὶ τοὺς φόβους εὐλαβείας: ταύτην μὲν οὐδενός; ἂν αἰτιασαμένου τὴν εὐφημίαν, εἰ ταῦτὰ πάθη προστιθέμενα μὲν τῷ λογισμῷ τούτοις καλοῦσι τοῖς ὀνόμασι, μαχόμενα δὲ καὶ βιαζόμενα τὸν λογισμὸν ἐκείνοις. ὅταν δὲ δακρύοις ἐλεγχόμενοι καὶ τρόμοις καὶ χροᾶς μεταβολαῖς, ἀντὶ λύπης καὶ φόβου δηγμούς τινας καὶ συνθροήσεις λέγωσι καὶ προθυμίας τὰς ἐπιθυμίας ὑποκορίζονται (Plu., *De Virt. Mor.* 449a).

“Ellos mismos, aun cediendo en cierto modo ante estos argumentos por su evidencia, llaman respeto a la vergüenza, alegría al placer y precaución [εὐλάβεια] al miedo. Ciertamente nadie censuraría este eufemismo si llamasen con estos nombres a los propios placeres cuando están unidos a la razón y con aquéllos cuando la combaten y violentan. Pero, cuando convencidos de error por lágrimas, temblores y cambios de color en lugar de pena y miedo los califican de ciertas punzadas y confusiones y a los deseos los atenúan con el nombre de buena voluntad” (Aguilar 1995, corchetes añadidos).

Un ejemplo de este uso del término εὐλάβεια entre los estoicos se encuentra en Epicteto. Dicho filósofo sostiene que el θάρσος, ‘valentía’, y la εὐλάβεια, ‘precaución’, no se contraponen:

ἔδει οὖν πρὸς μὲν τὸν θάνατον τὸ θάρσος ἐστράφθαι, πρὸς δὲ τὸν φόβον τοῦ θανάτου τὴν εὐλάβειαν: νῦν δὲ τὸ ἐναντίον πρὸς μὲν τὸν θάνατον τὴν φυγὴν, πρὸς δὲ τὸ περὶ αὐτοῦ δόγμα τὴν ἀνεπιστρεψίαν καὶ τὸ ἀφειδὲς καὶ τὸ ἀδιαφορητικόν (Epict., *Sent.* I 2.14).

“Convendría, por tanto, oponer a la muerte la valentía, y al miedo a la muerte la precaución. Pero, en realidad, sucede lo contrario: a la muerte oponemos la huida y a nuestra opinión sobre ella, el desdén, el desprecio y la indiferencia” (Ortiz García 1993).

Así pues, Clemente no tiene reparo alguno en señalar que el temor a la ley es también una actividad racional. Ello es así porque aun los filósofos que definen al temor como una pasión, adoptan el concepto de εὐλάβεια para indicar una especie de temor lícito. En la perspectiva del alejandrino a ese temor es desde donde apela la ley cuando dice: “no cometerás adulterio”.

E.5. Sentido místico

Por último, también Clemente realiza una hermenéutica alegórica o mística del sexto mandamiento. En esta modalidad de interpretación el mandato bíblico deja de apelar a una realidad meramente terrenal y se remonta a una dimensión espiritual. Aun cuando no cita textualmente el precepto, lo enfoca claramente desde una perspectiva profunda:

Ἐπεταὶ τοῦτῳ ὁ περὶ μοιχείας λόγος. μοιχεία δ' ἐστίν, ἐάν τις καταλιπὼν τὴν ἐκκλησιαστικὴν καὶ ἀληθῆ γνῶσιν καὶ τὴν περὶ θεοῦ διάληψιν ἐπὶ τὴν μὴ προσήκουσαν ἔρχηται ψευδῆ δόξαν, ἥτοι θεοποιῶν τι τῶν γενητῶν ἢ καὶ ἀνειδωλοποιῶν τι τῶν μὴ ὄντων εἰς ὑπέρβασιν, μᾶλλον δὲ ἐκβᾶσιν γνώσεως. ἀλλοτρία δὲ τοῦ γνωστικοῦ ἢ ψευδῆς δόξα ὥσπερ ἡ ἀληθοῦς οἰκεία τε καὶ σύζυγος (Clem.Al., *Strom.* VI 146.3).

“A éste sigue el mandamiento sobre el adulterio. Adulterio es, si uno, abandonando la verdadera gnosis eclesiástica y el discernimiento de Dios, se abraza a la opinión falsa y no conveniente, bien divinizando algo engendrado o también convirtiendo en ídolo lo que no existe hasta sobrepasar los límites, o mejor hasta salirse fuera de la gnosis. La opinión falsa es tan extraña al gnóstico como la verdadera le es familiar y conyugal” (Merino 2005).

El acercamiento al texto de Éxodo en este pasaje de los *Stromata* posee un carácter estrictamente gnóstico. Clemente adopta la distinción entre la falsa y verdadera opinión típica del pensamiento platónico. En el *Teeteto* Platón hace la siguiente aseveración: τὸ μὲν γὰρ τἀληθὲς δοξάζειν καλόν, τὸ δὲ ψεύδεσθαι

αἰσχρόν (Pl., *Tht.* 194c), “ya que opinar verdaderamente de las cosas es algo bello, pero la falsedad es despreciable” (Santa Cruz, Vallejo Campos y Luis Cordero 1992).

Para Platón la opinión surge del acto de pensar. Tiene una dimensión profunda pues implica un ejercicio dialéctico en el cual se intenta aprehender la verdad de las cosas:

τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῆ καὶ μὴ διστάζῃ, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς (Pl., *Tht.* 190a-b).

“A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. Ahora bien, cuando se decide, su resolución es manifiesta y, aunque ésta se produzca con más o menos rapidez, mantiene ya sus afirmaciones y no vacila, de ahí que la consideremos su opinión” (Santa Cruz *et al.* 1992).

La falsa opinión (ἢ ψευδῆς δόξα) no debe entenderse como una separación entre el pensamiento y la percepción. Más bien, su falsedad radica en una profunda ignorancia de lo que se pretende saber, tal y como lo formula Platón:

οὐκοῦν ἄλλ’ ὅτιοῦν δεῖ ἀποφαίνειν τὸ τὰ ψευδῆ δοξάζειν ἢ διανοίας πρὸς αἴσθησιν παραλλαγῆν. εἰ γὰρ τοῦτ’ ἦν, οὐκ ἄν ποτε ἐν αὐτοῖς τοῖς διανοήμασιν ἐψευδόμεθα. νῦν δὲ ἦτοι οὐκ ἔστι ψευδῆς δόξα, ἢ ἅ τις οἶδεν, οἷόν τε μὴ εἰδέναι (Pl., *Tht.* 196c).

“Entonces, no habrá más remedio que explicar la existencia de la opinión falsa como algo diferente de la discrepancia entre el pensamiento y la percepción. Pues, si consistiera en esto, nunca podríamos errar, cuando se tratara de cosas que nos representamos sólo por medio del pensamiento. En estas circunstancias, solamente caben dos posibilidades: o la opinión falsa no existe o es posible no saber lo que se sabe” (Santa Cruz *et al.* 1992).

Este parece ser el sentido que Clemente le otorga a la falsa opinión. Es decir, el adulterio y la falsa opinión son lo mismo, pues ambas proceden de un abandono del conocimiento verdadero. Dicho en palabras de Platón, equivaldría a aseverar que no se conoce lo que se pretende conocer. Los ejemplos que plantea el

alejandrino van en esa dirección, pues el adúltero espiritual diviniza las cosas creadas, o bien, le atribuye existencia a las inexistentes. En suma, la falsedad de opinión implica un conocimiento inadecuado de la realidad.

En otro lugar de los *Stromata* Clemente reafirma la misma idea haciendo una interpretación similar del mandato de Ex 20.13. El gnóstico lleva en su interior el conocimiento verdadero de los mandamientos, pues puede comprender el sentido espiritual implícito en ellos:

οὐσίας τοίνυν καὶ τὰ πράγματα αὐτὰ παραλαβὼν διὰ τῶν λόγων εἰκότως καὶ τὴν ψυχὴν ἐπὶ τὰ δέοντα ἄγει, τὸ μὴ μοιχεύσης, μὴ φονεύσης ἰδίως ἐκλαμβάνων ὡς εἴρηται τῷ γνωστικῷ, οὐχ ὡς παρὰ τοῖς ἄλλοις ὑπείληπται (Clem.Al., *Strom.* VII 60.4).

“Por tanto, al recibir las esencias y las existencias mismas mediante las palabras, entendiendo especialmente el no cometerás adulterio, no matarás, como se ha dicho para el gnóstico, no como es interpretado por los demás” (Merino 2005).

La lectura espiritual de los mandamientos que es capaz de realizar el gnóstico le abre la posibilidad de comprenderlos en un sentido distinto al que habitualmente lo hacen los demás. En esto radica la dimensión profunda, en que detrás del precepto existe una realidad esencial que necesita ser conocida. El creyente versado en este conocimiento puede fácilmente reconocer esta realidad oculta porque está familiarizado con ella.

1.7.3. Reinterpretación

Realmente poco se puede decir del mandamiento en su contexto original del Éxodo. No hay ningún indicio que determine el sentido en el cual se debe interpretar el mandato. La prohibición aparece formulada sin ninguna indicación; de ahí que no exista un marco que permita contrastar el sentido bíblico con la exégesis realizada por Clemente. La oración bíblica, “no adulterarás”,

prácticamente permite cualquier interpretación. Ejemplo de ello es la versatilidad con la cual el alejandrino se acerca a este verso del Decálogo.

1.7.4. Otras interpretaciones

Hay varios autores de la Antigüedad que interpretan el texto. Sin embargo ninguno de ellos lo hace de la misma manera en la cual procede Clemente. El alejandrino hace un uso extensivo del texto que no tiene parangón con algún otro expositor. Además, la diversidad de lecturas que realiza tampoco es posible encontrarla en los escritores y comentaristas del texto bíblico de los primeros siglos de la era cristiana.

Para comenzar cabe decir que Clemente no sigue de cerca la línea hermenéutica de Filón de Alejandría sobre este verso. El filósofo judío no realiza una lectura mística del texto. Su interés se materializa en decir que el adulterio es la más grave de las iniquidades

Τοσαῦτα καὶ περὶ γονέων τιμῆς φιλοσοφήσας τέλος ἐπιτίθησι τῇ ἑτέρᾳ καὶ θειοτέρᾳ πεντάδι. τὴν δ' ἑτέραν ἀναγραφάμενος περιέλουσαν ἀπαγορεύσεις τῶν πρὸς ἀνθρώπους ἀπὸ μοιχείας ἄρχεται, μέγιστον ἀδικημάτων τοῦτ' εἶναι ὑπολαβῶν (Ph., *Decal.* 121; cf. *Decal.* 131).

“Con estas sabias palabras acerca de la honra debida a los padres, pone fin a la primera y más vinculada con la Divinidad de las dos series de cinco mandamientos. Al registrar el segundo grupo, que comprende prohibiciones en materia de relaciones con los hombres, comienza por el adulterio, pues lo considera la más grave de las iniquidades” (Triviño 1976).

A esta interpretación jamás llega Clemente. No hace referencia a la gravedad del adulterio por encima de cualquier otra conducta ilícita ni tampoco recupera la clasificación de los diez mandamientos en dos grupos. Este último aspecto puede ser localizado en Tertuliano (*Pvd.* 5.1,5), pero nunca en Clemente cuando interpreta el mandato referente al adulterio.

Entre los Padres de la Iglesia el mandamiento es interpretado básicamente en dos direcciones. Por un lado, se apela a la nueva moral de la pareja donde la prohibición viene a consolidar un tipo de economía sexual basada en el matrimonio entre un hombre y una mujer. Este uso es similar al que Clemente realiza, y también se encuentra atestiguado en Tertuliano (*Adv.Marc.* I 29.4; *Pvd.* 5.1,5), Lactancio (*Inst.* VII 23.25; *Epit.* 64.6, 66.7), y Cirilo de Jerusalén (*Catech.* 12.6) que lo interpretan en el sentido de adulterio espiritual.³⁹ Por el otro, hay una clara lectura que enfatiza el hecho de que en Jesús se ha superado o cumplido la ley y, por lo tanto, la antigua fórmula de “no adulterarás” ha sido redefinida por las palabras del Salvador sobre la cuestión (*Iren.Lugd., Epid.* 96; *Tert., Adv.Marc.* V 17.15, *Pvd.* 6.5-6; *Orig., Hom.Lev.* VI 3.3, XI 2.2; *Adam., Dial.* 830b-c; *Eus., DE* I 6.17, III 4.34).

Aparte de la interpretación moral que es común entre la patrística y Clemente hay un pasaje en Epifanio de Salamis que guarda cierta relación con el alejandrino. El obispo chipriota está exponiendo las ideas de los cerintianos. De acuerdo con Epifanio, Cerinto sostenía que el Dios legislador no era bueno, a lo que el Padre de la Iglesia responde: Πῶς οὖν ὁ πονηρὸς τὸν ἀγαθὸν δέδωκεν; εἰ γὰρ καλὸν τὸ μὴ μοιχεύειν καὶ καλὸν τὸ μὴ φονεῦειν. πόσω γε μᾶλλον ὁ ἐντειλάμενος βελτίων εἶη (*Epiph.Const., Haer.* XXVIII 2.2), “¿Cómo puede el malvado dar [una Ley] buena? Porque si bueno es el no adulterar y bueno es el no matar, cuanto más no debe ser el que legisla esos mandamientos”. Clemente utilizaba el mismo precepto referente a la prohibición del adulterio para demostrar la racionalidad de quien lo promulga (*Clem.Al., Strom.* II 32.4). Ahora Epifanio hace lo mismo, pero lo que demuestra es la bondad del legislador.

³⁹ “En los tiempos del legislador Moisés, éste dijo: ‘No cometerás adulterio’ (Éx. 20:13); sin embargo, un hombre tuvo el atrevimiento de entrar en un lugar de prostitución para fornicar (Nm. 25:6)” (Ropero 2002).

1.8. ÉXODO 20.15 (SÉPTIMO MANDAMIENTO)

Clemente hace referencia cuatro veces al séptimo mandamiento en toda su obra. De ese total, tres veces lo cita de manera literal en conjunto con otros mandamientos (*Prot.* 108.5; *Strom.* II 32.4; *Strom.* VII 60.4), los cuales ya han sido revisados cuando se abordó el tema del adulterio. La ocasión restante, es decir *Strom.* VI 147.2, lo alude claramente, mas no lo cita tal cual. En suma, a excepción de esta última referencia, nunca comenta el sentido o significado en sí de “no matarás”, sino que generalmente aparece enlistado con otras ordenanzas.

1.8.1. Comparación

Al no haber un uso específico de Ex 20.15, tampoco existe un texto que pueda ser comparado con la versión de los LXX, con resultados distintos a lo que ya se ha realizado anteriormente.

1.8.2. Exégesis

Al llegar a este mandamiento referente al homicidio Clemente se separa del texto del Éxodo de los LXX y sigue el orden que aparece en las obras de Filón de Alejandría. En este punto, la trasmisión de la secuencia de los últimos mandamientos presenta diferentes variantes. En el siguiente cuadro comparativo se puede apreciar la cercanía de Clemente respecto al filósofo judío sobre este tema:

Texto hebreo	Texto LXX	Texto de Filón	Texto de Clemente
כבד את־אביך ואת־אמך Honra a tu padre y madre	τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα Honra a tu padre y madre	τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα (<i>Decal.</i> 121)	τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα (<i>Strom.</i> VI 146.1)
לֹא תרצח No matarás	οὐ μοιχεύσεις No cometerás adulterio	οὐ μοιχεύσεις (<i>Decal.</i> 121, 131)	οὐ μοιχεύσεις (<i>Strom.</i> VI 146.3)
לֹא תנאף No cometerás adulterio	οὐ κλέψεις No robarás	οὐ φονεύσεις (<i>Decal.</i> 132)	οὐ φονεύσεις (<i>Strom.</i> VI 147.2)
לֹא תגנב No robarás	οὐ φονεύσεις No matarás	οὐ κλέψεις (<i>Decal.</i> 135)	οὐ κλέψεις (<i>Strom.</i> VI 147.3)
לֹא־תענה ברעך עד שקר No darás falso testimonio contra tu prójimo	οὐ ψευδομαρτυρήσεις No darás falso testimonio	οὐ ψευδομαρτυρήσεις (<i>Decal.</i> 138)	Lo omite, no lo menciona
לֹא תחמד No codiciarás	οὐκ ἐπιθυμήσεις No desearás	οὐκ ἐπιθυμήσεις (<i>Decal.</i> 142)	οὐκ ἐπιθυμήσεις (<i>Strom.</i> VI 148.4)

La secuencia de los mandamientos muestra variaciones entre el texto masorético y el de los LXX. A su vez también el texto de los alejandrinos difiere de las versiones del Decálogo en Éxodo, tanto en el texto masorético como en la *Septuaginta*. El orden que presentan los alejandrinos no se ajusta a la exposición del

Éxodo, sino a la del Deuteronomio (Wevers 1990, p. 314).⁴⁰ En el primer libro la presentación de las ordenanzas es: adulterio, robo y asesinato; mientras que en el segundo, la sucesión de los preceptos es: adulterio, asesinato y robo. Ante esta situación cabe cuestionarse si realmente Filón está siguiendo el texto del Éxodo, o bien, está retomando los mandamientos a partir del Decálogo del Deuteronomio. Esa es una duda difícil de aclarar, pues lo tradicional ha sido asumir que el filósofo judío en su obra *De decalogo* sigue el segundo libro del Pentateuco y no el último.

Es evidente que Clemente sigue a Filón en el orden de la presentación del precepto correspondiente al tema del asesinato. No obstante, no sucede lo mismo en la interpretación que hace cada uno del texto. El filósofo judío no le confiere significado alegórico alguno y únicamente se concreta en señalar que este mandato es importante para regular la convivencia entre los humanos. En cambio, Clemente no le atribuye un sentido literal, sino alegórico:

Ἐπειτα ὁ περὶ φόνου λόγος ἐπακολουθεῖ. φόνος δὲ ἕξαρχίς ἐστι βιαία. τὸν οὖν ἀληθῆ λόγον περὶ θεοῦ καὶ τῆς αἰδιότητος αὐτοῦ ὁ βουλόμενος ἐξαίρειν, ἵνα τὸ ψεῦδος ἐγκρίνη, λέγων ἥτοι ἀπρονόητον εἶναι τὸ πᾶν ἢ τὸν κόσμον ἀγέννητον ἢ τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν βεβαίων ἐξωλέστατος (Clem.Al., *Strom.* VI 147.2).

“A continuación prosigue el mandamiento relativo al homicidio. El homicidio es una destrucción por muerte violenta. Ahora bien, es el [hombre] más pernicioso quien desea destruir el verdadero discurso sobre Dios y su eternidad, para insinuar la mentira, afirmando que todo es impremeditado o que el universo no es creado o respecto de las seguridades concernientes a la verdadera doctrina” (Merino 2005).

Esto es todo lo que dice Clemente referente al mandamiento que trata sobre el homicidio. Lo define como destrucción y, por ende, todo el que atenta contra el discurso verdadero de Dios arruina la obra divina y se convierte en un homicida. En esencia ese es el significado que subyace detrás de la prohibición. No se trata

⁴⁰ Al respecto Wevers 1990, p. 314, observa que los textos griegos, en general, están mucho más cercanos al hebreo del Deuteronomio que al del Éxodo.

de un asesinato físico, sino espiritual; pues quien lo comete se sumerge en la falsedad y se aparta de la enseñanza verdadera.

La interpretación de Clemente no especifica exactamente quiénes son esos que intentan destruir el saber verdadero sobre Dios. Sin embargo, da cuenta de tres características del pensamiento de esos opositores: sostienen que todo es irreflexivo, que el universo no es creado y niegan las verdades de la sana enseñanza. No queda claro a qué grupo se refiere al señalar estos indicadores, pues de las sectas gnósticas conocidas ninguna se ajusta exactamente a esa descripción. Sin embargo, basándonos en el contexto de los *Stromata* donde se inserta esta explicación, todo hace suponer que se trata de una falsa gnosis. Gran parte de las interpretaciones alegóricas que Clemente ha realizado sobre los mandamientos tienen un trasfondo gnóstico y, por tanto, es de esperar que ocurra lo mismo en este lugar.

1.8.3. Reinterpretación

Llama la atención que el texto bíblico en este sitio prohíba el homicidio, mientras que otros lugares del Pentateuco se legisle a favor de la pena de muerte. Tal situación ha llevado a los exégetas a buscar una explicación a dicho dilema. Sin embargo, nada hay concreto en el texto del Éxodo que permita matizar el sentido y alcance de la prohibición del homicidio.

El único indicio que se ha tratado de seguir está en función con el verbo que se utiliza en hebreo רצח (Childs 2003).⁴¹ No obstante, los resultados de dicho intento son ambiguos y no se puede llegar a nada seguro. En el caso del verbo griego

⁴¹ El verbo aparece en 46 ocasiones y se traduce como asesinar (Childs 2003, p. 411).

φονεύω, con el cual se traduce el hebreo נצח, tampoco es posible obtener un rango semántico definido que delimite el alcance de la acción de asesinar.⁴²

La interpretación de Clemente no tiene ningún anclaje en el contexto donde se inserta el verso bíblico. Ello se debe a que no existe indicador objetivo que permita precisar el sentido del texto. Más bien la lectura efectuada por el alejandrino responde más a sus intereses y motivos temáticos que a algún aspecto proporcionado por el pasaje del Éxodo.

1.8.4. Otras interpretaciones

Realmente es difícil encontrar entre los Padres de la Iglesia a alguien que haya seguido la interpretación de Clemente respecto a este mandamiento. Ni siquiera el mismo Orígenes interpreta el mandato en un sentido alegórico. Básicamente se centra en citar la prohibición del homicidio a la par de las otras ordenanzas del Decálogo dentro de un contexto donde se enfatiza la superación de la ley en las enseñanzas de Jesús (Orig., *Hom.Lev.* VI 3.3, *Hom.Lev.* XI 2.2).

Exactamente igual sucede con Ireneo y Tertuliano. En esencia leen el texto en la misma dirección que después lo hizo Orígenes. Citan el verso relativo al homicidio junto con otros mandatos bajo el mismo esquema hermenéutico: que en Jesús ha quedado abolida la ley, pues él la ha cumplido (Iren.Lugd., *Epid.* 96; Tert., *Adv.Marc.* V 17.15, *Pvd.* 6.5-6). De manera similar lo interpretan otros escritores de la Antigüedad, entre los que están: Ptol.Gnost., *Ep.* 5.5; Epiph.Const., *Haer.* XXVIII 2.2, LXVI 80.2-3; Eus. *DE* III 4.34.

Al margen de esta lectura extendida entre los Padres de la Iglesia, se encuentran al menos dos escritores que realizan una interpretación totalmente

⁴² De acuerdo con *Kata Biblon Lexicon of the Greek New Testament* (programa en línea) el verbo φονεύω 54 veces en todo en texto de los LXX y no tiene un uso restringido a un solo tipo de muerte.

distinta de la Clemente. Ninguno de los dos sigue alguno de los aspectos de la orientación dada por Clemente al texto. Estos autores son Adamantio y Lactancio.

El primero de ellos utiliza el mandamiento “no matarás” para demostrar a su interlocutor el carácter progresivo de la ley. Al respecto dice:

κατὰ γὰρ αὐξησιν τοῖς ἀνθρώποις ἐνομοθέτησεν ἄλλα τῷ Ἀδὰμ ὡς νηπίῳ, ἄλλα τῷ Νῶε, ἄλλα τῷ Ἀβραάμ ἕτερα διὰ Μωσέως καὶ ἄλλα διὰ τοῦ εὐαγγελίου κατὰ προκοπὴν ἀρχομένου τοῦ κόσμος καὶ μεσάζοντος καὶ τελειομένου (Adam., *Dial.* 810c-d).

“Porque [Dios] codificó la ley según el desarrollo de los hombres. Algunos [preceptos fueron dados] por Adán, como párvulo, otros por Noé, otros por Abraam otros a través de Moisés y otros mediante el evangelio de acuerdo a cómo el mundo progresó desde el comienzo, el periodo medio y hasta el estado final”.

Dentro de este recorrido, ha habido un desarrollo progresivo de la ley. Este carácter de progresividad se ve claramente reflejado en la vida del patriarca Abraam: Προστάττει γὰρ τῷ Ἀβραάμ φονεύειν αὐτοῦ τὸν υἱόν· μετὰ ταῦτα νομοθετεῖ διὰ Μωσέως μὴ δεῖν φονεύειν (Adam., *Dial.* 810d), “Él ordena a Abraam matar a su hijo, y después da la ley mediante Moisés que no es necesario matar”. Este tipo de interpretación del mandamiento tiene en cuenta la aparente contradicción entre la prohibición del homicidio y la exigencia por parte de Dios de dar muerte en ciertas condiciones específicas. Tal lectura del mandamiento del Éxodo no se encuentra presente en la obra de Clemente.

Lactancio hace otra lectura distinta del mandato que tampoco se localiza en los escritos del alejandrino. El escritor de la *Instituciones* interpreta el mandamiento dentro del contexto de los espectáculos públicos y más específicamente remite al ámbito de las diversiones donde hay derramamiento de sangre. Para él, participar en estos eventos, aunque sea como espectador, equivale a infringir la ordenanza que prohíbe el homicidio:

Huius igitur publici homicidii socios et participes esse non convenit eos, qui iustitiae viam tenere nituntur. Non enim cum occidere Deus vetat, latrocinari nos tantum

prohibet; quod ne per leges quidem publicas licet: sed ea quoque ne fiant monet, quae apud homines pro licitis habentur (Lact., *Inst.* VI 20.15).

“Pues bien, los que se esfuerzan por seguir el camino de la justicia no deben asistir ni participar en estos crímenes públicos. Y es que, cuando Dios nos prohíbe matar, no sólo nos prohíbe hacer estragos -cosa que no está permitida ni siquiera en las leyes públicas-, sino que nos aconseja que no hagamos incluso cosas que son lícitas entre los hombres” (Sánchez Salor 1990).

Más adelante confirma su postura e interpretación del mandamiento, señalando lo siguiente: *Ergo si homicidium facere nullo modo licet, nec interesse omnino conceditur, ne conscientiam perfundat ullus cruor: siquidem populo sanguis ille praestatur* (Lact., *Inst.* VI 20.26), “Así pues, si no está permitido en forma alguna cometer homicidio, tampoco se permite en absoluto presenciarnos, para que ninguna sangre se derrame sobre la conciencia, ya que esa sangre se derrama para diversión del pueblo” (Sánchez Salor 1990).

1.9. ÉXODO 20.14 (OCTAVO MANDAMIENTO)

Al igual que el mandamiento anterior, hace varias veces referencia a Ex 20.14 , pero todas ellas están conexión con otras ordenanzas (*Prot.* 108.5; *Paed.* III 89.1; *Strom.* II 32.4). De manera concreta, los pasajes donde aparece la prohibición del hurto ya han sido abordados cuando se comentó lo relativo al adulterio. La única ocasión que se refiere al mandamiento fuera de estas listas es una alusión clara que realiza al mismo en *Strom.* VI 147.3.

1.9.1. Comparación

Al no haber un uso específico de Ex 20.14, tampoco existe un texto que pueda ser comparado con la versión de los LXX con resultados distintos a lo que ya se comentado anteriormente.

1.9.2. *Exégesis*

El único pasaje a través del cual es posible acceder a la comprensión alegórica que tenía Clemente sobre el precepto de “no robarás” se encuentra en el sexto libro de los *Stromata*. Aquí, al igual que las ordenanzas anteriores, expone el significado profundo de cada una de las disposiciones contenidas en el Decálogo. Así, la prescripción que prohíbe el robo también es comentada de la siguiente manera:

Μετὰ δὲ τοῦτον ὁ περὶ κλοπῆς ἐστὶ λόγος. ὡς οὖν ὁ κλέπτων τὰ ἀλλότρια μεγάλως ἀδικῶν εἰκότως περιπίπτει τοῖς ἐπαξίοις κακοῖς, οὕτως ὁ τὰ θεῖα τῶν ἔργων σφετεριζόμενος διὰ τέχνης ἢ τοι πλαστικῆς ἢ γραφικῆς καὶ λέγων ἑαυτὸν ποιητὴν εἶναι τῶν ζώων καὶ φυτῶν, ὁμοίως τε οἱ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν ἀπομιμούμενοι κλέπται εἰσὶ (Clem.Al., *Strom.* VI 147.3).

“Después de ese está el mandamiento sobre el hurto. De igual manera que el que hurta las posesiones ajenas comete una grave injusticia e incurre precisamente en los castigos que merece, así también el que mediante obras artísticas de escultura o de pintura se apropia de lo divino y afirma que él mismo es creador de los animales y de las plantas; e igualmente los que tratan de copiar a la verdadera filosofía son unos ladrones” (Merino 2005).

Claramente le da al mandamiento una interpretación distinta que rebasa el significado literal. En la exposición realizada el alcance de precepto va más allá del plano común y termina abarcando a dos tipos de personajes: ὁ σφετεριζόμενος, ‘el que usurpa’, y οἱ ἀπομιμούμενοι, ‘los que copian’. Ambas acciones, usurpar y copiar, implican una negación de lo “original” o “real”. Ese es el sentido básico que tiene para el alejandrino dicho mandamiento; en otras palabras, significa un despojo de lo auténtico con el fin de favorecer lo falso.

Desde esta perspectiva las dos situaciones descritas por el alejandrino se transforman en acciones concretas en las cuales se materializa el robo desde una dimensión profunda. Por un lado, el primer aspecto desemboca en la idolatría, de ahí que toda representación de las cosas celestiales es un robo y copia de las verdades divinas. Por el otro, el hurto también adquiere concreción en el denominado “robo de los griegos”.

Para Clemente son estas dos las áreas a las que tal mandamiento se aplica cuando se interpreta desde una hermenéutica alegórica. Su lectura es congruente con su núcleo de ideas, pero no aporta algo distinto a lo que ya había dicho anteriormente.⁴³ Además las ideas que aquí expone poco tienen que ver con un lenguaje o contexto cercano al gnosticismo como lo había venido haciendo con los otros mandamientos.

1.9.3. *Reinterpretación*

El presente mandamiento al igual que los anteriores no tiene un contexto específico. El texto no aclara en qué sentido se debe entender el robo, pues no tiene un complemento explícito, sea persona u objeto (Childs 2003, p. 414). Aunque se ha intentado determinar el ambiente original en donde surgió la prohibición con el fin de definir su significado, no se ha llegado a nada concreto. Ello da la pauta para que pueda ser interpretado en cualquier dirección, tal y como Clemente lo hace. Al no haber un complemento objetivo que limite el alcance de la restricción, el mandamiento puede soportar todo tipo de lecturas.

1.9.4. *Otras interpretaciones*

La interpretación filoniana del mandato no constituye un antecedente de la lectura realizada por Clemente. El filósofo judío no elabora propiamente una exégesis alegórica de ese verso; solo se limita a citarlo de manera literal. Tampoco aparece citado una sola vez en toda la obra de Orígenes de Alejandría. Esto habla del poco interés que despertó este mandamiento entre los tres alejandrinos.

⁴³ El tema de la idolatría ya ha sido tratado cuando se comentaron el primer y segundo mandamientos en *Strom.* VI 137.2-3. Sobre el asunto del robo de los griegos Clemente dedica amplios capítulos del primer libro de los *Stromata* (*Strom.* I 101.1-147.6).

Fuera de los alejandrinos, solo se alude una vez al texto en Tertuliano (Tert., *Adv.Marc.* V 13.6), en Lactancio (Lact., *Ep.* 64.2) y en Adamantio (Adam., *Dial.* 830b-c) sin que sea interpretado más allá un significado convencional, es decir, que no hay exégesis alegórica. Algo similar sucede con Epifanio (Epiph.Const., *Haer.* LXVI 80.3) y Eusebio (Eus., *DE* III 4.34; *PE* VIII 8.42), la interpretación realizada por ellos no tiene un matiz alegórico y se limitan básicamente a señalar que con Jesús la ley adquiere un nueva orientación.

1.10. ÉXODO 20.16 (NOVENO MANDAMIENTO)

El noveno mandamiento del Decálogo prácticamente se encuentra ausente en los escritos del alejandrino. Solo aparece una vez en *Prot.* 108.5 mencionado junto con otros preceptos. A excepción de esa referencia Clemente no muestra ningún interés por citar a Ex 20.16. Ni siquiera aparece en la lista de los diez mandamientos que pretende comentar alegóricamente en el capítulo VI del sexto libro de los *Stromata*. Por consiguiente, no hay nada que comentar que no haya sido dicho ya, cuando se revisó el pasaje del *Protréptico* a la luz del tema del adulterio.

1.11. ÉXODO 20.17 (DÉCIMO MANDAMIENTO)

Al igual que el mandamiento relativo al adulterio, el referente al deseo es citado ampliamente por Clemente. Entre citas literales y alusiones el texto de Ex 20.17 aparece mencionado 12 veces. De ese número, diez corresponden a citas textuales, mientras que las dos restantes son alusiones (*Strom.* I 157.2; *Strom.* VI 148.4).

1.11.1. Comparación

- LXX: Οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῶ πλησίον σου ἐστίν
- Clemente: *Paed.* II 51.2 τὸ οὐ μοιχεύσεις διὰ τοῦ οὐκ ἐπιθυμήσεις·
Paed. III 13.3 Μὴ μοιχεύσης οὐδὲ ὁ Μὴ ἐπιθυμήσης
Strom. II 61.3 διὸ μηδὲ ἐπιθυμήσης λέγει
Strom. III 8.5 τὸ γὰρ οὐκ ἐπιθυμήσεις
Strom. III 8.5 οὐκ ἐπιθυμήσεις τῆς τοῦ πλησίον.
Strom. III 9.1 οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον
Strom. III 71.3 τὸ οὐκ ἐπιθυμήσεις τῆς τοῦ πλησίον
Strom. IV 147.3 τὸ δὲ οὐκ ἐπιθυμήσεις
Strom. V 27.9 ὁ εἰπὼν οὐκ ἐπιθυμήσεις
Strom. VI 136.1 τὸ οὖν οὐκ ἐπιθυμήσεις

Al igual que con la fórmula sobre el adulterio, Clemente utiliza dos variantes para expresar la prohibición del deseo. Emplea la forma verbal tanto en futuro indicativo (ἐπιθυμήσεις) como en aoristo subjuntivo (ἐπιθυμήσης). La primera se localiza en el Pentateuco, la segunda no tiene respaldo bíblico. Probablemente esta última surja al acomodar el tiempo y modo verbal dentro de una oración cuando vincula la prohibición del adulterio con el deseo (Μὴ μοιχεύσης οὐδὲ ὁ Μὴ ἐπιθυμήσης, *Paed.* III 13.3).

Aparte de esta nueva variante morfológica que introduce del mandamiento, Clemente también realiza otra ligera modificación del texto de los LXX. En dos ocasiones transmite la oración inicial de la ordenanza sin el sustantivo γυνή, 'mujer'. Clemente lee dos veces el texto del Éxodo οὐκ ἐπιθυμήσεις τῆς τοῦ πλησίον (*Strom.* III 8.5, 71.3), en lugar de οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον (*Strom.* III 9.1). Lo interesante es que las variantes ocurren en el mismo tercer libro de los *Stromata*. Casualmente en ese libro también cita el verso de manera correcta conforme a los LXX. Por ello, no se puede establecer ninguna consideración teológica detrás de la omisión, pues el alejandrino utiliza el

mandato de forma textual. Todo parece indicar que se trata más de un descuido, que de una intención deliberada.

Muy diferente es el caso de la reiterada “sustantivación” de la frase οὐκ ἐπιθυμήσεις por τὸ οὐκ ἐπιθυμήσεις (*Paed.* II 51.2, *Strom.* III 8.5, III 71.3, IV 147.3, VI 136.1). Al agregar Clemente un artículo definido a la oración parece introducir una modificación al texto con una motivación teológica. La adecuación tiende a acentuar el contenido del mandamiento, tal como más adelante en la exégesis se intenta demostrar.

1.11.2. Exégesis

Debido a la cantidad de ocasiones en que hace uso del mandamiento también es posible detectar diferentes sentidos que el alejandrino le asigna a su interpretación del mandamiento. Son básicamente cuatro las orientaciones que prevalecen: la histórica, la doctrinal-moral, la filosófica y la alegórica o profunda.

A.1. Sentido histórico

Hay dos pasajes que poseen este matiz en la interpretación. El primero de ellos es el localizado en *Paed.* III 13.3, sobre la vida de Paris, el cual ya ha sido comentado en el apartado destinado al adulterio. El segundo corresponde a una alusión que hace del mandato en *Strom.* I 157.2. El tema está relacionado con la salida de los hebreos de Egipto y se dice lo siguiente:

ὑστερόν τε ἐξιόντες οἱ Ἑβραῖοι πολλήν λείαν τῶν Αἰγυπτίων ἐκφορήσαντες ἀπήσαν, οὐ διὰ φιλοχρηματίαν, ὡς οἱ κατήγοροί φασιν (οὐδὲ γὰρ ἀλλοτρίων αὐτοὺς ἀνέπειθεν ἐπιθυμεῖν ὁ θεός) (*Clem.Al., Strom.* I 157.2).

“y más tarde, al salir, los judíos llevaron con ellos un gran botín tomado de los egipcios, no por codicia, como algunos acusadores afirman (puesto que Dios les empujó siempre a no desear el bien de los demás)” (Merino 1996).

La referencia al mandamiento es clara. No se cita textualmente; solo se alude a él. La lectura realizada tiene una dimensión meramente histórica y sirve para justificar las intenciones de los hebreos cuando despojaron a los egipcios de sus riquezas. De acuerdo con Clemente, en este evento no hubo una mala intención, pues a los judíos les está prohibido desear de acuerdo con las especificaciones del Decálogo. Sin embargo esta interpretación tiene un grave problema cronológico. La legislación del Sinaí es posterior a la salida de Egipto, por lo que el pueblo al huir de Egipto aun no tenía la prescripción de “no desear”. De esta forma, Clemente hace una lectura anacrónica del texto de Ex 20.17. Ello demuestra que en ocasiones no tiene completamente en cuenta el contexto de los versos bíblicos que cita.

B.2. Sentido doctrinal-moral

Uno de los motivos centrales por los cuales Clemente cita este mandamiento constantemente es porque va acorde con su programa moral. La prohibición del deseo en Éxodo le permite fundamentar la regulación de la economía sexual del cristianismo. Llama profundamente la atención que el mandamiento en su contexto original no se restringe únicamente al ámbito sexual, sino que posee una dimensión mucho más amplia:

Οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστίν (Ex 20.17).

“No desearás la mujer de tu prójimo. No desearás la casa de tu prójimo, ni su campo, ni su criado, ni su criada, ni su buey, ni su jumento, ni ningún ganado suyo, ni cuantas cosas son de tu prójimo” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008).

Clemente se centra básicamente en las palabras iniciales Οὐκ ἐπιθυμήσεις (*Paed.* II 51.2; *Strom.* II 61.3, III 8.5), o bien, en la primera oración Οὐκ ἐπιθυμήσεις

τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον (*Strom.* III 8.5, 9.1, 71.3). Es decir, Clemente tiene un marcado interés en relacionar el no desear con el ámbito de lo sexual representado en el adulterio. Así lo expresa contundentemente con la frase ya comentada: τὸ οὐ μοιχεύσεις διὰ τοῦ οὐκ ἐπιθυμήσεις· καρπὸς γὰρ τῆς ἐπιθυμίας ἢ μοιχεία τῆς ῥίζης τῆς κακῆς (Clem.Al., *Paed.* II 52.1), “el ‘no cometerás adulterio’, por el ‘no desearás’. El fruto del deseo, la raíz del mal, es el adulterio” (Sariol Díaz 1998).

En los escritos del alejandrino, una de las situaciones donde se manifiesta más claramente esta asociación entre el deseo y el adulterio es, precisamente, en las discusiones que sostiene con los grupos heresiarcas. Algunos de los personajes disidentes del cristianismo se caracterizaban por practicar una moral sexual más libre de la que asume Clemente. Los carpocratianos eran uno de esos grupos. Ellos afirmaban que:

ἐνθεν ὡς γελοῖον εἰρηκότος τοῦ νομοθέτου ῥῆμα τοῦτο ἀκουστέον “οὐκ ἐπιθυμήσεις” πρὸς τὸ γελοϊότερον εἰπεῖν “τῶν τοῦ πλησίον”· αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν ἐπιθυμίαν δοὺς ὡς συνέχουσιν τὰ τῆς γενέσεως ταύτην ἀφαιρεῖσθαι κελεύει μηδενὸς αὐτὴν ἀφελῶν ζῶον· τὸ δὲ “τῆς τοῦ πλησίον γυναικὸς” ιδιότητα τὴν κοινωνίαν ἀναγκάζων ἔτι γελοϊότερον εἶπεν (Clem.Al., *Strom.* III 9.3).

“Por eso el precepto expreso del legislador no desearás se entiende como algo ridículo: e incluso es más ridícula todavía la añadidura las cosas de tu prójimo. Pues quien ha puesto la concupiscencia [ἐπιθυμία] como medio para conservar la generación, manda que sea rechazada, sin impedírsela a ningún animal. Incluso, con la expresión la mujer de tu prójimo, pretende obligar a que lo que es común se convierta en privado, lo cual es más ridículo todavía” (Merino 1998, corchetes añadidos)

Para Epífanos y sus seguidores la ἐπιθυμία, ‘deseo’, no tenía implicaciones negativas. Clemente no comparte este punto en principio porque invalida claramente lo expresado por Dios, la Ley, los profetas y el Evangelio.⁴⁴ Además,

⁴⁴ τὸ γὰρ οὐκ ἐπιθυμήσεις πρὸς τοῦ νόμου λεγόμενον τὸν ἕνα δείκνυσι θεὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν καὶ εὐαγγελίου κηρυσσόμενον· (Clem.Al., *Strom.* III 8.5), “Ciertamente el no desearás proclamado por la ley demuestra que es el único Dios quien lo proclama mediante la Ley, los profetas y el Evangelio” (Merino 1998).

según Clemente, cuando el mandamiento se refiere a “la mujer del prójimo”, en realidad es una alusión a las mujeres que pertenece a otra raza distinta de la judía. Dicho de otro modo, de acuerdo al alejandrino, la ordenanza no aplica a los judíos, porque en todo caso el mandamiento diría “no desearás a la mujer de tu hermano”; por lo tanto, la prohibición se refiere a las mujeres de los gentiles y se aplica para el caso de los carpocratianos (Clem.Al., *Strom.* III 8.6-9.1). Por último, en la misma lógica afirma el alejandrino que el mandamiento del Decálogo es confirmado por las propias palabras de Jesús cuando dice: ἐγὼ δὲ λέγω, οὐκ ἐπιθυμήσεις· ἡ δὲ τοῦ ἐγὼ μορίου προσθήκη προσεχεστέραν δείκνυσι τῆς ἐντολῆς τὴν ἐνέργειαν (Clem.Al., *Strom.* III 9.1), “Pero yo digo: no desearás. Y la añadidura del pronombre *yo* señala más enérgicamente la validez del mandamiento” (Merino 1998).

Lo que está detrás de la polémica son dos tipos de moral sexual. Por un lado, se halla la perspectiva de Carpócrates y Epífanos, quienes promueven relaciones conyugales en común, producto de la flexibilidad del ambiente grecorromano. Por el otro, se encuentra el enfoque de Clemente que impulsa una nueva moral de la pareja con un fuerte acento de moralidad estoica, donde el deseo es una pasión que debe ser suprimida. El alejandrino utiliza las palabras de Jesús, οὐκ ἐπιθυμήσεις, dentro un horizonte relacionado con la nueva economía sexual que estaba hacia finales del siglo II.

Esa moral emergente hacía del matrimonio un espacio para la ejercitación de la continencia y el dominio de la ἐπιθυμία. Por el contrario, algunos grupos heréticos seguían una línea distinta y no le daban al matrimonio y a las relaciones conyugales el mismo sentido otorgado por Clemente. En el siguiente pasaje queda de manifiesto la postura del alejandrino ante los disidentes sobre este mismo tema:

Τούτων ὧδε ἐπιδεδειγμένων φέρε, ὅποσαι τούτοις τοῖς κατὰ τὰς αἰρέσεις σοφισταῖς ἐναντιοῦνται γραφαί, ἤδη παραθώμεθα, τὸν κανόνα τῆς κατὰ

λόγον τηρουμένης ἐγκρατείας μηνύοντες. ἐκάστη δὲ τῶν αἰρέσεων τὴν οἰκείως ἐνισταμένην γραφὴν ὁ συνίων ἐπιλεγόμενος κατὰ καιρὸν χρήσεται πρὸς κατάλυσιν τῶν παρὰ τὰς ἐντολὰς δογματιζόντων. ἄνωθεν μὲν οὖν ὁ νόμος, ὥσπερ προειρήκαμεν, τὸ οὐκ ἐπιθυμήσεις τῆς τοῦ πλησίον, τῆς τοῦ κυρίου προσεχοῦς κατὰ τὴν νέαν διαθήκην φωνῆς προαναπεφώνηκεν τῆς αὐτῆς αὐτοπροσώπως λεγούσης· ἠκούσατε τοῦ νόμου παραγγέλλοντος· οὐ μοιχεύσεις. ἐγὼ δὲ λέγω· οὐκ ἐπιθυμήσεις. ὅτι γὰρ σωφρόνως ἐβούλετο ταῖς γαμεταῖς χρῆσθαι τοὺς ἄνδρας ὁ νόμος καὶ ἐπὶ μόνῃ παιδοποιίᾳ (Clem.Al., *Strom.* III 71.1-4).

“Después de estas demostraciones es ya el momento de citar todos aquellos textos de la Escritura que se oponen a esos sofistas herejes, aclarando la norma de la continencia que se alcanza de forma racional. En particular se mencionará el texto escriturístico que se adapte a combatir cada herejía en particular y se le citará en la ocasión oportuna para refutar a los creadores de las doctrinas opuestas a los mandamientos. Desde antiguo la Ley prescribe, como hemos dicho, no desearás la mujer de tu prójimo, anunciando de antemano la palabra del Señor que nos hace una referencia directa, según el Nuevo Testamento, y dice, en propia persona: Habéis oído que la ley dice: No cometerás adulterio. Yo en cambio os digo: No desearás. Así, la Ley ha pretendido que los hombres tuvieran con sus esposas relaciones impregnadas de moderación y por el único fin de la procreación” (Merino 1998).

En línea con ese mismo planteamiento moral, Clemente está convencido de que el mandamiento οὐκ ἐπιθυμήσεις ayuda al creyente a alcanzar el ideal de la vida gnóstica. Dicha meta se entiende en términos de la ἀπάθεια lo cual conduce a la semejanza con Dios. Así el matrimonio es bueno porque le permite al cristiano ejercitarse en el dominio del deseo, pues la relación sexual solo es útil para la procreación y no para el placer. Por tanto, el que es continente en el matrimonio, también lo será en otras áreas de la vida; el que domina el deseo de la relación sexual tiene la capacidad de lograr la impasividad:

Οὐ γὰρ αὐτῇ τῇ φύσει τοῦ πράγματος οἰκειοῦνται ὡς τῶ ὄντι γνωστικῶς καταλαβέσθαι καλὰ μὲν εἶναι πάντα ὅσα εἰς χρῆσιν ἡμῶν ἐκτίσθη, ὡς γάμον φέρε εἰπεῖν καὶ παιδοποιίαν μετὰ σωφροσύνης παρελημμένα, καλοῦ δὲ εἶναι ἄμεινον τὸ διὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐξομοίωσιν ἀπαθῆ καὶ ἐνάρετον γενέσθαι (Clem.Al., *Strom.* IV 147.1).

“Estos [hombres] No están familiarizados con la naturaleza misma del asunto como para entender de una manera realmente gnóstica que es hermoso todo

cuanto se creó para nuestra utilidad, como el matrimonio, ya se ha dicho, y la procreación cuando se realiza con templanza; pero por encima está lo mejor: hacerse impasible y virtuoso mediante la semejanza con Dios” (Merino 2003).

Y unas cuantas líneas después, dentro de este mismo contexto, añade:

τὸ δὲ οὐκ ἐπιθυμήσεις οὔτε ἀνάγκης τῆς ἐκ φόβου δεῖται, τῆς βιαζομένης ἀπέχεσθαι τῶν ἡδέων, οὔτε μισθοῦ τοῦ δι' ἐπαγγελίας ἀναπειθόντος ἀνακόπτειν τὰς ὁρμὰς (Clem.Al., *Strom.* IV 147.2).

“El no desearás no necesita de la obligación que proviene del temor y obligue a abstenernos de lo que agrada, ni del premio prometido que persuade a reprimir los instintos” Merino 2003).

Las palabras de Clemente están muy cercanas a la visión estoica de la ética. La ἐπιθυμία es una de las pasiones principales entre los estoicos. Ello lo establece claramente Crisipo: Πρῶτα δ' εἶναι γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἡδονήν (*SVF* III 378), “Los cuatro tipos principales [de pasión] son estos: deseo, miedo, tristeza y placer”. Diógenes Laercio informa de las mismas pasiones cuando cita los libros de los estoicos:

Τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθὰ φησιν Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ παθῶν καὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν (D.L., *VP* VII 110).

“Las pasiones principales, según dicen Hecaton en el libro segundo de Sobre las pasiones y Zenón en su *Sobre las pasiones*, forman cuatro géneros: la pena, el temor, el deseo y el placer” (García Gual 2007).⁴⁵

⁴⁵ Filón de Alejandría sigue la misma clasificación de las pasiones que hacen los estoicos. Lo más probable es que la fuente de Clemente haya sido la obra del judío: Τελευταῖον δ' ἐπιθυμῆν ἀπαγορεύει νεωτεροποιὸν καὶ ἐπίβουλον τὴν ἐπιθυμίαν εἰδῶς. πάντα μὲν γὰρ τὰ ψυχῆς πάθη χαλεπά, κινῶντα καὶ σεῖοντα αὐτὴν παρὰ φύσιν καὶ ὑγιαίνειν οὐκ ἔδῶντα, χαλεπώτατον δ' ἐπιθυμία· διὸ τῶν μὲν ἄλλων ἕκαστον θύραθεν ἐπεισιδὸν καὶ προσπίπτον ἔξωθεν ἀκούσιον εἶναι δοκεῖ, μόνῃ δ' ἐπιθυμίᾳ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν λαμβάνει καὶ ἔστιν ἐκούσιος. τί δ' ἔστιν ὁ λέγω; τοῦ παρόντος καὶ νομισθέντος ἀγαθοῦ φαντασία διεγείρει καὶ διανίστησι τὴν ψυχὴν ἡρεμοῦσαν καὶ σφόδρα μετέωρον ἔξαίρει καθάπερ ὀφθαλμοὺς φῶς ἀναστράψαν· καλεῖται δὲ τοῦτ' ὁ πάθος αὐτῆς ἡδονή. τὸ δ' ἐναντίον ἀγαθῷ κακόν, ὅταν εἰσβιασάμενον πληγὴν ἐπενέγκῃ καιρίον, συννοίας καὶ κατηφείας εὐθὺς αὐτὴν ἀναπίμπλησιν ἄκουσαν· ὄνομα δὲ [καὶ] τοῦτ' ὁ πάθος λύπη (Ph., *Decal.* 142-145), “Finalmente prohíbe el desear, porque sabe que el deseo es origen de subversión e insidias. Porque, si todas las pasiones del alma son penosas, pues la mueven y agitan con antinatural movimiento y no le permiten una sana existencia, el deseo es la más penosa de todas. Por ello, en tanto que cada una de las otras, como que penetra desde fuera precipitándose

Congruente con las ideas del estoicismo, la ἀνάγκη, ‘necesidad’, no debe estar condicionada por ningún tipo de pasión, sea el temor, sea la euforia de la recompensa. Así es “obligatoriedad” que conduce hacia el dominio de los τὰς ὀρμάς, ‘instintos vitales’ (Fraile 1982, p. 620), los cuales son parte de la ἐπιθυμία, no puede ser suprimida mediante otras pasiones (Cf. Clem.Al., *Strom.* II 59.6).⁴⁶

El deseo, como pasión, es lo que conduce a sancionar la conducta humana. Así, para Clemente: Τὸ γοῦν ἀκούσιον οὐ κρίνεται (Clem.Al., *Strom.* II 60.1), “Una acción involuntaria no está sometida a juicio” (Merino 1998). Por el contrario, señala que: τὰ προαιρετικὰ τοίνυν κρίνεται. κύριος γὰρ ἐτάζει καρδίας καὶ νεφρούς· καὶ ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἐπιθυμίαν κρίνεται. διὸ μηδὲ ἐπιθυμῆσης λέγει (Clem.Al., *Strom.* 61.2-3), “Hay que juzgar siempre las intenciones. El Señor escudriña los corazones y siempre las intenciones y quien mira deseando ya está juzgado. Por eso también está escrito: *No desearás*” (Merino 1998). La ausencia del deseo significa que la pasión ha sido suprimida; pero en tanto este permanece, la voluntad humana queda sometida al yerro, por consiguiente está alejada de la impassibilidad y de la semejanza con Dios.

desde el exterior, nos impresiona como algo involuntario, solo el deseo, en cambio, tiene su origen en nosotros mismos y es voluntario. Lo que quiero decir es lo siguiente. La representación mental de algo que está presente y consideramos un bien, excita al alma, la priva del reposo y la exalta sobremanera como a los ojos una luz resplandeciente. Esta experiencia del alma se llama placer. Cuando es, en cambio, lo contrario del bien, o sea, el mal, lo que la presiona con violencia, la hiere gravemente, y la llena al instante, contra su voluntad de depresión y tristeza. El nombre de depresión y de este sentimiento es dolor. Pero, cuando el mal no se ha establecido o no presiona aún fuertemente, sino está en vías de llegar y se prepara a hacerlo, envía delante de sí como nefastos y aterradores mensajeros, al pavor y a la angustia. Este sentimiento se llama temor” (Triviño 1976).

⁴⁶ Ὀρμὴ μὲν οὖν φορὰ διανοίας ἐπὶ τι ἢ ἀπὸ τοῦ πάθος δὲ πλεονάζουσα ὀρμὴ ἢ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα, ἢ ὀρμὴ ἐκφερομένη καὶ ἀπειθής λόγῳ παρὰ φύσιν οὖν κίνησις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπειθειαν τὰ πάθη (Clem.Al., *Strom.* II 59.6), “Un impulsos es un movimiento del pensamiento hacia algo o or algo; una pasión es un impulso excesivo o que sobrepasa los límites de la razón. Por esto, las pasiones son un movimiento del alma en contra de la naturaleza por su desobediencia la razón” (Merino 1998).

C.3. Sentido filosófico

En el tratamiento de la ἐπιθυμία que hace Clemente, retoma no solo la ética de los estoicos, sino también su antropología. Esta escuela filosófica, en palabras de Aecio, sostenía lo siguiente:

οἱ Στωικοὶ ἐξ ὀκτῶ μερῶν φασι συνεστάναι, πέντε μὲν τῶν αἰσθητικῶν, ὀρατικοῦ ἀκουστικοῦ ὀσφρητικοῦ γευστικοῦ ἀπτικοῦ, ἕκτου δὲ φωνητικοῦ, ἑβδόμου δὲ σπερματικοῦ, ὀγδόου δ' αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερώς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις (Aët., *Placit.* 4.4).

“Los estoicos dicen que el alma se compone de ocho partes: cinco son las sensitivas: vista, oído, olfato, gusto y tacto; la sexta, que es la del lenguaje; la séptima, que es la seminal, y la octava, que es el mismo *hegemonikón*, de donde todas las otras se extienden por los órganos apropiados, a manera de tentáculos de un pulpo” (Fraile 1982, p. 617).

La misma configuración del alma del ser humano por parte de los estoicos también se encuentra atestiguada en Diógenes Laercio.⁴⁷ Clemente de Alejandría, en el sexto libro de los *Stromata*, al estar comentando el Decálogo emplea en esencia esta misma visión antropológica:

ἔστι δὲ καὶ δεκάς τις περὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτόν, τὰ τε αἰσθητήρια πέντε καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικὸν καὶ τοῦτο δὴ ὀγδοὸν τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν, ἕνατον δὲ τὸ ἡγεμονικόν τῆς ψυχῆς καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγιγόμενον ἀγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα (Clem.Al., *Strom.* VI 134.2).

“Existe además una década en el hombre mismo, constituido por los cinco sentidos, el habla, la fecundidad, lo octavo es el elemento espiritual conforme a la creación, lo noveno es la parte del alma que tiene la función hegemónica, y en décimo lugar la propiedad característica del Espíritu Santo que se añade mediante la fe (Merino 2005).

⁴⁷ Diógenes Laercio al exponer la vida de Zenón de Citio da cuenta de la perspectiva que tenía el estoico sobre el tema del alma: Μέρη δὲ ψυχῆς λέγουσιν ὀκτώ, τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικοὺς λόγους καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ λογιστικόν (D.L., *VP* VII 157), “Dice que hay ocho partes del alma: los cinco sentidos, las razones seminales dentro de nosotros, la facultad del habla y la facultad del razonamiento” (García Gual 2007).

Hay una evidente dependencia del alejandrino con respecto a las ideas del estoicismo. Clemente añade dos partes más al alma de la antropología estoica para hacerla coincidir con el número diez y adaptarla al Decálogo. Sin embargo, en la interpretación que realiza sobre el décimo mandamiento se centra básicamente en la parte hegemónica:

διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος, ἐπιθυμεῖ, ἥδεται, ὀργίζεται, τρέφεται, αὔξεται· καὶ δὴ καὶ πρὸς τὰς πράξεις διὰ τούτου πορεύεται τὰς κατ' ἔννοιάν τε καὶ διάνοιαν, καὶ ἐπειδὴν κρατῆ τῶν ἐπιθυμιῶν, βασιλεύει τὸ ἡγεμονικόν. τὸ οὖν οὐκ ἐπιθυμήσεις οὐ δουλεύσεις φησὶ τῷ σαρκικῷ πνεύματι, ἀλλὰ ἄρξεις αὐτοῦ, ἐπεὶ ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος καὶ εἰς τὸ παρὰ φύσιν ἀτακτεῖν ἐπανίσταται, καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκὸς εἰς τὴν κατὰ φύσιν τοῦ ἀνθρώπου διεξαγωγὴν ἐπικρατεῖ (Clem.Al., *Strom.* VI 136.1-2).

“Así pues, el hombre siente por medio del espíritu corpóreo, y desea, goza, se enoja, se alimenta y crece; precisamente por él conduce las acciones relativas al pensamiento y la inteligencia, y una vez dominadas las pasiones [τῶν ἐπιθυμιῶν], reina lo que tiene función hegemónica. Así el no desearás, significa no te esclavizarás al espíritu carnal, sino que debes dominarlo, porque la carne desea contra el espíritu y se subleva por no ser disciplinado respecto a la naturaleza, y el espíritu contra la carne manda para que en el curso de la vida del hombre sea conforme a la naturaleza” (Merino 2005, corchetes añadidos).

Las palabras de Clemente, básicamente, son un compendio de las ideas estoicas. En principio presupone la antropología de la *Stoa*. Las pasiones y deseos son parte de las funciones del alma, pero estos deben ser sometidos por τὸ ἡγεμονικόν. Cuando la función hegemónica domina, es entonces cuando el alma está orientada a vivir conforme la naturaleza. Todas estas son ideas estoicas que Clemente utiliza para explicar en qué consiste el οὐκ ἐπιθυμήσεις. Si bien es cierto que el ángulo desde donde enfoca su interpretación es estoico, también lo es que su exégesis posee elementos netamente cristianos. Emplea el vocabulario paulino de la Epístola a los Gálatas e iguala la función hegemónica con la conducción del Espíritu.

Desde esta perspectiva filosófica, el οὐκ ἐπιθυμῆσεις adquiere una dimensión mucho más amplia. La interpretación ya no se restringe meramente al ámbito sexual, sino que lleva implícito cualquier tipo de deseo.⁴⁸ Involucra el dominio y sometimiento de las pasiones, propias del alma humana, con la intención de vivir en conformidad consigo mismo (οἰκείωσις) de acuerdo con la imagen divina presente en el ser humano, de ahí que comente inmediatamente después de interpretar el mandamiento: μή τι οὖν εἰκότως κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι ὁ ἄνθρωπος εἴρηται, οὐ κατὰ τῆς κατασκευῆς τὸ σχῆμα (Clem.Al., *Strom.* VI 136.3), “Con razón, pues, se dice correctamente que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, no conforme a la estructura de constitución natural” (Merino 2005).

Por consiguiente, bajo esta interpretación, el décimo mandamiento constituye una oportunidad para vivir conforme a la naturaleza (ὁμολογουμένος τῇ φύσει), en este caso, divina. El οὐκ ἐπιθυμῆσεις, en esencia, es una invitación a la vida gnóstica. Así, Clemente transforma un mandamiento, que originalmente no tenía implicaciones filosóficas, en una sentencia cargada de ideas estoicas acorde con las exigencias del ambiente grecorromano del siglo II.

D.4. Sentido alegórico

No existe un uso alegórico evidente del texto en sí mismo. Sin embargo, en una ocasión el alejandrino inserta el décimo mandamiento dentro de un pasaje donde interpreta a Pitágoras alegóricamente:

Πάλιν ὁ Πυθαγόρας τῆς χύτρας ἀρθείσης ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸν ἐν τῇ σποδῶ τύπον μὴ ἀπολιπεῖν, ἀλλὰ συγχεῖν προσέταττεν καὶ ταράττειν ἀναστάντας ἐξ εὐνῆς τὰ στρώματα· οὐ γὰρ τὸν τῦφον ἀφανίζειν μόνον δεῖν ἠνίττετο, ἀλλὰ μηδὲ ὀργῆς ἵχνος ἀπολιπεῖν, ἐπὶ δὲ ἀναζέσσα

⁴⁸ Sobre este tema Clemente de Alejandría afirma lo siguiente: Δέκατος δὲ ἐστὶν ὁ περὶ ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν λόγος (Clem. Al., *Strom.* VI 148.4), “El decimo mandamiento se refiere a todos los deseos” (Merino 2005)

παύσηται, καθίστασθαι αὐτήν καὶ πᾶσαν ἀπαλείφειν μνησικακίαν. ἥλιος δὲ ὑμῖν τῇ ὀργῇ, φησὶν ἢ γραφῇ, μὴ ἐπιδυέτω καὶ ὁ εἰπὼν οὐκ ἐπιθυμήσεις πᾶσαν ἀφεῖλεν μνησικακίαν· θυμὸς γὰρ εὐρίσκεται ὀρμὴ ἐπιθυμίας ἡμέρου ψυχῆς κατ' ἐξοχὴν ἀμύνης ἐφετικὸς ἀλόγως (Clem.Al., *Strom.* V 27.7-10).

“Pitágoras por su parte, prescribía que *cuando se saca la olla del fuego, no se deje la señal en la ceniza, sino que se remueva*; también prescribe *remover el cobertor de la cama, una vez levantado el lecho*. Así, insinuaba que no solo es necesario destruir el humo de la vanidad, sino también haber abandonado [todo] vestigio de resentimiento; y cuando cesa de hervir, debe apaciguarse y borrar todo rencor. No se ponga el sol sobre vuestro enojo, dice la Escritura. Y quien dijo: No desearás eliminó todo rencor. Pues la ira es un impulso de la concupiscencia del alma pacífica que apetece con desmedida una venganza irracional” (Merino 2003).

En principio llama la atención la manera en la cual Clemente integra el pensamiento pitagórico con el texto de las Escrituras. A frases de Pitágoras, que en apariencia no tienen ningún significado especial, Clemente les otorga un significado profundo. Alegóricamente lo que el filósofo de Samos intenta decir es que se debe borrar todo vestigio de ira o rencor. No se le debe dar cabida a esta pasión. Tal disposición coincide con las premisas bíblicas, en particular con el decimo mandamiento que llama a οὐκ ἐπιθυμήσεις.

Clemente nuevamente recurre a las ideas estoicas en la exégesis alegórica que realiza de este pasaje. Así pues la ira o rencor es un ὀρμὴ ἐπιθυμίας, ‘impulso del deseo’. Para los estoicos ὀρμὴ es contrario a la naturaleza y a la razón: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα (D.L., *VP* VII 110), “La pasión misma es, según Zenón, un movimiento irracional del alma en contra de la naturaleza, o un impulso excesivo” (García Gual 2007). De lo que se trata es de someter ese impulso básico al dominio de la razón; de lo contrario se vuelve irracional, tal como lo ha señalado Clemente en la cita anterior.

Por último, el concepto mismo de θυμός, ‘rencor’, como una manifestación de la ἐπιθυμία, ‘deseo’, es también una idea estoica; así lo deja entrever Diógenes Laercio cuando comenta el pensamiento de Zenón: Ἡ δ' ἐπιθυμία ἐστὶν ἄλογος ὄρεξις, ὑφ' ἣν τάττεται καὶ ταῦτα· σπάνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρως, μῆνις, θυμός (D.L., *VP* VII 113), “El deseo es una tendencia irracional, bajo la cual se ordenan también estas pasiones: el ansia, el odio, el afán de rencillas, la cólera, el amor, el rencor, el furor” (García Gual 2007). De ahí la importancia que adquiere el mandamiento que dice: οὐκ ἐπιθυμήσεις. El texto bíblico y las concepciones estoicas encuentran cabida en el pensamiento de Clemente. Es decir, no hay lugar para los impulsos irracionales. Con ello el alejandrino interpreta el mandato del Decálogo bajo una mirada netamente estoica.

Aunque indudablemente estas ideas tienen un fuerte sustento estoico, Clemente parece haberlas tomado de una fuente distinta. Ideas similares se encuentran en Filón de Alejandría. A diferencia de los otros mandamientos, en la interpretación del décimo existe cierta dependencia del alejandrino cristiano con respecto al judío. En la exposición efectuada por Filón se puede apreciar una clara correspondencia con las ideas estoicas. Así, cuando Clemente comenta el último mandato, sigue muy de cerca la clasificación que hacen los estoicos de las pasiones (Ph., *Decal.* 142-145), pero también coloca el deseo como un impulso (ὄρμη) irracional que debe ser sometido:

Πᾶν μὲν πάθος ἐπίληπτον, ἐπεὶ καὶ πᾶσα ἄμετρος καὶ πλεονάζουσα ὄρμη καὶ τῆς ψυχῆς ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ὑπαίτιος· ἐκάτερον γὰρ τούτων <τί> ἐστὶν ἕτερον ἢ παλαιὸν πάθος ἐξηπλωμένον; εἴ τις οὖν μὴ μέτρα ταῖς ὀρμαῖς ὀρίζει μηδὲ χαλινὸν ὥσπερ τοῖς ἀφηνιασταῖς ἵπποις ἐντίθησι, πάθει χρῆται δυσιάτῳ, κᾶπειτα λήσεται διὰ τὸν ἀφηνιασμὸν ἐξενεχθεὶς οἷα ὑπὸ ἀρμάτων ἡνίοχος εἰς φάραγγας ἢ βάραθρα δυσαναπόρευτα, ἐξ ὧν μόλις ἔστι σῶζεσθαι (Ph., *Spec.* IV 78).

“Toda pasión es merecedora de reproche, ya que todo desmedido y excesivo impulso, al igual que el movimiento del alma cuando es irracional y antinatural, es reprochable, y tanto el uno como el otro, ¿qué otra cosa son

sino la manifestación concreta de una pasión de larga data? Si, por lo tanto, una persona no pone límites a sus impulsos ni los sujeta al freno como a corceles rebelados contra las riendas, vive dominada por una pasión sin remedio, y a causa de esa rebelión no tardará en ser arrastrada, sin percatarse de ello, como un cochero por su carro, hacia despeñaderos y abismos de los que es difícil escapar” (Triviño 1976).

Ambos alejandrinos se vieron influidos por la filosofía estoica sobre este tema particular. El deseo es una de las pasiones principales que, sin lugar a dudas, debe ser sometida por la parte racional del alma. Así que Clemente en su interpretación del décimo, no solo parece seguir las ideas del estoicismo, sino implícitamente también hay cierta similitud con Filón. La dependencia se muestra en el simple hecho de recurrir a las categorías de pensamiento de los filósofos de la *Stoa* para leer el último mandamiento del Decálogo. En este sentido, al menos, se puede hablar de Filón como precursor de la interpretación que posteriormente hará Clemente.

1.11.3. *Reinterpretación*

El verso del Éxodo es idéntico al que aparece en el Deuteronomio (Wevers 1990, 314). En ambos casos, el último mandamiento presenta una estructura diferente a las ordenanzas anteriores. El verbo inicial de la prohibición se repite dos veces como una frase independiente (Childs 2003, p 416). Ello da cuenta de la importancia y énfasis que hace el texto respecto a la negativa de ἐπιθυμέω, ‘desear’ (Gurtner 2013, p. 380). Sin duda, este es el mismo motivo que recoge Clemente del mandato.

No obstante, el alejandrino no va más allá de la primera frase. Poco interés muestra en el resto del versículo. Deja de lado los otros componentes del mandamiento para centrarse básicamente en la acción de desear. No obstante, la interpretación moralista que hace no se encuentra atestiguada explícitamente en el texto del Éxodo; mucho menos la lectura filosófico-alegórica y estoica que realiza

del mismo. Una vez más muestra el uso selectivo que hace de la Escritura y cómo aprovecha ciertas frases, en ocasiones aisladas del contexto de origen, para exponer su propio proyecto teológico-moral.

1.11.4. Otras interpretaciones

El texto de Ex 20.17 no es citado frecuentemente entre los Padres de la Iglesia como lo hace Clemente de Alejandría. El verso bíblico en las fuentes patrísticas generalmente tiene un uso distinto al otorgado por el alejandrino. En una buena parte de los autores eclesiásticos el mandamiento no se encuentra acotado a la dimensión sexual, sino que se cita el mandato de manera más extensa y el énfasis recae en no desear los bienes del prójimo. Este enfoque puede ser encontrado básicamente en *Ep. Barn.*, 19.6; *Did.*, 2.3 y en *Iren. Lugd.*, *Epid.* 96.

Existen otros usos interesantes del mandato bíblico, pero que no tienen relación con la exegesis hecha por Clemente. Así por ejemplo, Tertuliano interpreta que la ley estaba embrionariamente en la prohibición dada a Adán y Eva en el huerto del Edén (*Tert.*, *Adv. Iud.* 2.3). Por su parte, Hipólito de Roma, Lactancio, la *Didascalía apostolorum* y Epifanio de Salamis aluden a él, mas no le dan el sentido filosófico hallado en el alejandrino. Ellos se limitan a relacionarlo con la historia de Susana (*Hippol.*, *Dan.* I 19.3), con el ideal del justo y perfecto (*Lact.*, *Inst.* VI 24.25), con el mal (*Didasc. Apo.*, I 1.1) o dentro de las controversias con los herejes (*Epiph. Const.*, *Haer.* LXVI 70.5).

Sin embargo, hay dos casos donde en que el texto se utiliza de manera similar a la encontrada en Clemente. Por un lado, Epifanio de Salamis alude al contexto de la salida de los israelitas de Egipto (*Epiph. Const.*, *Haer.* LXVI 83.2); pero al igual que en el alejandrino, esta interpretación es un anacronismo. Por el otro, se encuentra la obra de Orígenes en su comentario a la Carta los Romanos, cuando explica el texto de Ro 7.8: ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς

κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν. No obstante, aun cuando trata el tema, en si no esta comentado el Decálogo, sino la expresión κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν.

2. LA INTERCESIÓN DE MOISÉS (ÉXODO 32.33-34)

LXX: Εἴ τις ἡμάρτηκεν ἐνώπιόν μου, ἐξαλείψω αὐτὸν ἐκ τῆς βίβλου μου. νυνὶ δὲ βάδιζε κατάβηθι καὶ ὁδήγησον τὸν λαὸν τοῦτον εἰς τὸν τόπον, ὃν εἶπά σοι· ἰδοὺ ὁ ἄγγελός μου προπορεύεταιί πρὸ προσώπου σου· ἢ δ' ἂν ἡμέρα ἐπισκέπτομαι, ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν.

Clemente: Αὐτὸς γοῦν οὗτος καὶ τὸν Μωσέα διδάσκει παιδαγωγεῖν· λέγει γὰρ ὁ κύριος· εἴ τις ἡμάρτηκεν ἐνώπιόν μου, ἐξαλείψω αὐτὸν ἐκ τῆς βίβλου μου. Νυνὶ δὲ βάδιζε καὶ ὁδήγησον τὸν λαὸν τοῦτον εἰς τὸν τόπον, ὃν εἶπά σοι. Ἐνταῦθα διδάσκαλός ἐστι παιδαγωγίας· καὶ γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς διὰ μὲν Μωσέως παιδαγωγὸς ὁ κύριος τοῦ λαοῦ τοῦ παλαιοῦ, δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ νέου καθηγεμῶν λαοῦ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Ἴδου, γὰρ φησι τῷ Μωσεῖ, ὁ ἄγγελός μου προπορεύεταιί σου, τὴν εὐαγγέλιον καὶ ἡγεμόνιον ἐπιστήσας τοῦ λόγου δύναμιν· τὸ δὲ ἀξίωμα τὸ κυριακὸν φυλάττων ἢ δ' ἂν ἡμέρα ἐπισκέπτομαι, φησίν, ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν (*Paed.* I 57.4-58.2).

Clemente utiliza literalmente las palabras de Ex 32.33b-34 en la sección de *Paed.* I 57.4-58.2. Sin embargo, la forma de usar la referencia bíblica no es continua, sino que divide la cita en tres partes e intercala comentarios propios. Este modo de proceder de Clemente no es atípico. Por el contrario, en esencia, sigue el mismo patrón utilizado anteriormente (*Paed.* I 57.1-3) cuando describió la intervención pedagógica divina en la vida de Jacob. En aquella ocasión el alejandrino utilizó y comentó por separado los versículos de Gn 32.24,29-30 siguiendo exactamente el

orden literal del texto; es decir, retomó el orden cronológico de los eventos en la vida del patriarca y luego los explicó.

Ahora Clemente, para hablar de la interveccion pedagógica de Dios sobre Moisés, utiliza el mismo recurso. Retoma prácticamente de manera literal la referencia del texto de Éxodo y lo divide en tres partes. Cada una de ellas contiene un aspecto propio respecto a la labor pedagógica de Dios.

Seguimos la división del texto en Clemente al incorporar la cita para el análisis de estos versículos. Una vez realizada la revisión inicial se procede a discutir la interpretación que Clemente hace del pasaje. Resulta extremadamente difícil desligar la referencia bíblica de los comentarios del alejandrino, ya que tanto las palabras del Éxodo como las de Clemente forman una sola secuencia argumentativa.

2.1. COMPARACIÓN

2.1.1. *Éxodo 32.33b-34a*

LXX	Εἴ τις ἠμάρτηκεν ἐνώπιόν μου, ἐξαλείψω αὐτὸν ἐκ τῆς βίβλου μου. νυνὶ δὲ βάδιζε κατὰβηθι καὶ ὀδήγησον τὸν λαὸν τοῦτον εἰς τὸν τόπον, ὃν εἶπά σοι·
Clemente	<i>Paed.</i> I 57.4 εἴ τις ἠμάρτηκεν ἐνώπιόν μου, ἐξαλείψω αὐτὸν ἐκ τῆς βίβλου μου. νυνὶ δὲ βάδιζε καὶ ὀδήγησον τὸν λαὸν τοῦτον εἰς τὸν τόπον, ὃν εἶπά σοι

Desde el punto de vista de la crítica textual la cita (*Paed.* I 57.4-58.2) de Clemente de Alejandría muestra algunas variantes. En la referencia bíblica del alejandrino, aquí analizada, hay una lectura divergente con relación al texto de los LXX: La omisión del verbo καταβαίνω, ‘bajar’.

La omisión del verbo καταβαίνω, ‘descender, bajar’, no es una lectura exclusiva de Clemente. Buena parte de la tradición textual apoya la ausencia del verbo. Así

en lugar de haber tres imperativos seguidos (“ve, baja y conduce”) que delimitan la orden divina a Moisés, la indicación de Dios se reduce únicamente a dos acciones “ve y conduce”. Con toda probabilidad, el alejandrino no conoció la lectura con los tres imperativos, porque de haberlo tenido presente, no se explicaría la eliminación del verbo καταβαίνω, ‘descender’. Dicho término καταβαίνω implica que antes hubo una ascensión; es decir, en el contexto del pasaje, la conservación de tal verbo remitiría a la idea de que Moisés ha estado previamente participando de la esfera de lo divino, uno de los temas mosaicos favoritos de Clemente. Por consiguiente, no habría razón para suprimir καταβαίνω, ya que se ajustaría a la visión que el alejandrino tiene de Moisés.

A lo dicho anteriormente sobre la omisión del verbo “descender” cabe añadir una precisión importante respecto al texto masorético.⁴⁹ La lectura de Clemente y de buena parte de la tradición textual coincide con el texto hebreo tal y como ha llegado hasta el presente. Así, el texto de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) dice: ועתה לך נחה את־העם אל אשר־דברתי לך (Ex 32.34) “Y ahora ve y lleva al pueblo al lugar del que te hablé” (NVI). El texto hebreo, a diferencia del griego, contempla solo dos verbos, הלך, ‘andar’, y נחה, ‘guiar, conducir’, los mismos que aparecen en el texto clementino.

2.1.2. *Éxodo 32.34b*

LXX: ἰδοὺ ὁ ἄγγελός μου προπορεύσεταιί πρὸ προσώπου σου·

Clemente: *Paed.* I 58.1 Ἰδοὺ, γὰρ φησι τῷ Μωσεῖ, ὁ ἄγγελός μου προπορεύεταιί σου

En la manera de introducir la cita Clemente sigue su patrón habitual. Es común observar la inclusión de un verbo o una frase, como en este caso (γὰρ φησι τῷ Μωσεῖ), en forma de aposición que hace las veces de conexión con el contexto

⁴⁹ De dicha ausencia ya han dado cuenta tanto Wevers 1992, p. 249, como Gurtner 2013, p. 454.

inmediato. Ello le lleva implícitamente a abrir un paréntesis en la secuencia original del texto, lo cual interrumpe el orden “natural” de la cita.

Al margen de la situación anterior, el texto transmitido por Clemente presenta dos variantes en comparación con los LXX. En la primera de ellas, la cita del alejandrino omite el término *πρόσωπον*, ‘rostro’. El aparato crítico de la edición de Wevers (1991) señala que la omisión de dicho término no es una lectura exclusiva de Clemente. Aparte de Gregorio de Nisa, quien respalda dicha omisión (Wevers 1991), también la apoyan Orígenes e Hipólito de Roma.

La segunda variante consiste en un cambio del tiempo verbal. El texto de los LXX trasmite el verbo *προπορεύεταιί*, en futuro, “irá”; mientras que en el pasaje del *Pedagogo* ocurre en presente (*προπορεύεταιί*). Dicha variación se encuentra respaldada por otros testigos textuales por lo que no se puede establecer que exista una adecuación del texto con fines teológicos por parte de Clemente.

Sin embargo, la situación de la primera variante pudiera ser distinta. Aun cuando la lectura de Clemente no es exclusiva, pues se encuentra atestiguada en otros tres Padres de la Iglesia, podría parecer que en el caso del *Pedagogo* se trata de una omisión deliberada. El contexto dentro del cual Clemente interpreta el texto de Éxodo es diferente al establecido en Orígenes, en Gregorio y en Hipólito. El autor del *Pedagogo* hace prácticamente una exposición a modo de comentario de Ex 32.33b-34, por lo cual concibe el uso del texto de una manera más rigurosa y no recurre a una simple paráfrasis. Hay un esfuerzo por demostrar, a través del texto bíblico, la dimensión pedagógica de Dios sobre la vida de Moisés. Todo indica que la omisión de la palabra *πρόσωπον* responde a los intereses teológicos de Clemente. El contexto anterior inmediato da la pauta para pensar así:

καὶ γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς διὰ μὲν Μωσέως παιδαγωγὸς ὁ κύριος τοῦ λαοῦ τοῦ παλαιοῦ, δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ νέου καθηγεμῶν λαοῦ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Ἴδού, γὰρ φησι τῷ Μωσεῖ, ὁ ἄγγελός μου προπορεύεταιί σου,

τὴν εὐαγγέλιον καὶ ἡγεμόνιον ἐπιστήσας τοῦ λόγου δύναμιν· (Clem.Al. *Paed.* I 58.1).

“El Señor, por medio de Moisés, fue realmente el Pedagogo del pueblo antiguo, mientras Él mismo en persona, cara a cara, el guía del pueblo nuevo. Dice a Moisés: ‘Mira, mi ángel te precede’, poniendo ante él la potencia del Logos como mensajero y guía” (Sariol Díaz 1990).

Dentro de esta sección del *Pedagogo*, la expresión *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*, ‘cara a cara’, tiene una función relevante. Ya había aparecido la misma frase en *Paed.* I 57.2 cuando Jacob tiene un encuentro con el *ἀλείπτης*, cuando el patriarca creyó haber visto a Dios “cara a cara”, y le preguntó por su nombre. En aquella ocasión no se proporcionó el nombre de su “preparador físico” porque estaba reservado para el “pueblo nuevo”. Ahora el comentario de Clemente previo a la cita de Ex 32.34b aporta nuevos elementos para la precisión anterior aplicada a Jacob.

De acuerdo con el alejandrino, hay una diferencia fundamental en la forma en la cual Dios conduce como pedagogo. Existen dos pueblos, uno antiguo y otro nuevo. En la primera modalidad, Dios guía al ser humano mediante Moisés, el cual funge como un verdadero pedagogo para el pueblo. Para ello, la divinidad manda a su ángel o mensajero quien enseña y muestra a Moisés el oficio de la pedagogía, pero le está prohibido ver su rostro. Cuando él intenta verlo (*Strom.* II 6.1; *Strom.* V 71.5), le es negada tal posibilidad (*Strom.* V 7.7).⁵⁰ Según Clemente, se da una situación muy distinta con el nuevo pueblo, pues Dios mismo, *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*, ‘cara a cara’, es quien lo conduce sin ningún tipo de intermediario o ángel.

Desde esta perspectiva teológica el verso de Ex 32.34b, tal como aparece en los LXX, no concuerda cabalmente con la exposición de Clemente. Asumir la frase

⁵⁰ “Esto mismo es lo que se pretende en Moisés: Nadie verá mi rostro y vivirá. Pues es evidente que nadie durante el tiempo de la vida, puede comprender a Dios con precepción clara” (Merino 2003, p. 323).

completa, Ἴδού ὁ ἄγγελός μου προπορεύεταιί πρὸ προσώπου σου, 'He aquí, que mi ángel va delante de tu cara', implica introducir la posibilidad de un encuentro πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, en tanto que el rostro de Moisés quedaría exhibido ante la presencia conductora del ángel. Al eliminar la palabra πρόσωπον, Clemente clausura la exposición del ángel ante el rostro de Moisés; es decir, se dice que él lo guía, pero jamás se especifica la manera, y con ello se niega, sin lugar a dudas, el riesgo de un enfrentamiento personal con el rostro divino, lo cual está reservado solo para el pueblo nuevo en el contexto del pasaje del *Pedagogo*. A la luz de todas estas consideraciones, una vez más, Clemente es capaz de modificar el texto bíblico de acuerdo a sus intereses teológicos.

2.1.3. *Éxodo 32.34c*

LXX: ἦ δ' ἂν ἡμέρα ἐπισκέπτωμαι, ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν

Clemente: *Paed.* I 58.2 ἦ δ' ἂν ἡμέρα ἐπισκέπτωμαι, φησίν, ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν

La última parte de la referencia bíblica en torno a los versículos de Ex 32.33b-34 no aporta nada relevante para la crítica textual. Clemente se dedica a utilizar, con su manera característica de introducir las citas, el mismo texto transmitido por los LXX.

2.2. EXÉGESIS

La interpretación de Clemente sigue enmarcada dentro del horizonte de las ideas pedagógicas de la Antigüedad. En una primera instancia, hay una recuperación del tema central que ha marcado toda la argumentación a lo largo de su exposición; en otras palabras, continua utilizando términos que remiten al ámbito semántico de la "conducción" como parte de la actividad fundamental del

pedagogo. Sin embargo, en las ideas intercaladas entre las citas bíblicas, a manera de comentario, se puede distinguir un nuevo elemento en la caracterización de la función pedagógica. He aquí las palabras de Clemente a través de las cuales interpreta la cita utilizada de Ex 32.33b-34:

Αὐτὸς γοῦν οὗτος καὶ τὸν Μωσέα διδάσκει παιδαγωγεῖν· λέγει γὰρ ὁ κύριος· εἴ τις ἡμάρτηκεν ἐνώπιόν μου, ἐξαλείψω αὐτὸν ἐκ τῆς βίβλου μου. *Nyni δὲ βάδιζε καὶ ὀδήγησον τὸν λαὸν τοῦτον εἰς τὸν τόπον, ὃν εἶπά σοι* [Ex 32.33b-34a]. Ἐνταῦθα διδάσκαλός ἐστι παιδαγωγίας· καὶ γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς διὰ μὲν Μωσέως παιδαγωγὸς ὁ κύριος τοῦ λαοῦ τοῦ παλαιοῦ, δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ νέου καθηγεμῶν λαοῦ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Ἴδού, γὰρ φησι τῷ Μωσεῖ, ὁ ἄγγελός μου προπορεύεται σου [Ex 32.34b], τὴν εὐαγγέλιον καὶ ἡγεμόνιον ἐπιστήσας τοῦ λόγου δύναμιν· τὸ δὲ ἀξίωμα τὸ κυριακὸν φυλάττων ἢ δ' ἂν ἡμέρα ἐπισκέπτωμαι, φησίν, ἐπάξω ἐπ' αὐτοὺς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν [Ex 32.34c], τουτέστιν, ἢ δ' ἂν ἡμέρα κριτῆς καθεσθῶ, ἀποδώσω τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν τὰ ἀντάξια· ὁ γὰρ αὐτὸς παιδαγωγὸς καὶ κριτῆς τοὺς παρακούσαντας αὐτοῦ δικάζει, τὸ δὲ ἁμάρτημα αὐτῶν οὐ παρασιωπᾷ ὁ φιλόανθρωπος λόγος (Clem.Al., *Paed.* I 57.4-58.2; referencias bíblicas añadidas).

“Él mismo [el pedagogo divino] enseña a Moisés el papel de Pedagogo; en efecto dice el Señor: ‘Si alguno ha pecado contra mí, yo lo borro de mi libro. Y ahora, marcha y conduce a tu pueblo donde te he dicho’. En este momento es maestro de Pedagogía. El Señor por medio de Moisés, fue realmente el Pedagogo del pueblo antiguo, mientras Él mismo en persona fue, cara a cara, el guía del pueblo nuevo. Dice a Moisés: ‘Mira, mi ángel te precede’, poniendo ante él la potencia del Logos como mensajero y guía. Pero se reserva la dignidad de Señor y afirma: ‘El día que los visite, los castigaré por sus pecados’. Lo que viene a decir: el día en que me erija juez, le haré pagar el precio de sus pecados pues es, al mismo tiempo, pedagogo y juez que juzga a los que transgreden sus mandatos; y como amante que es de los hombres, el Logos no silencia sus pecados” (Sariol Díaz 1998, corchetes añadidos).

Aparte de la idea primordial respecto de la conducción y de las implicaciones sobre el acompañamiento “cara a cara”, ya revisadas durante el análisis textual del pasaje, hay dos cuestiones a destacar en razón de la interpretación desarrollada por el filósofo cristiano. Por un lado, el texto señala el oficio pedagógico de Moisés, el cual ha sido adquirido a través de la enseñanza del propio Logos-

Pedagogo; en consecuencia, el legislador llega en verdad a realizar una auténtica intervención pedagógico-conductora sobre el pueblo. Por el otro, está la situación concreta del extraño papel de Señor-Juez-Pedagogo usado en la hermenéutica de Clemente para describir la función del Logos.

La primera consideración que alude al papel de Moisés como pedagogo, tiene interés porque carece de sustento en el panorama exegético-teológico de la Antigüedad. Hay muchas caracterizaciones que describen la actividad de Moisés, pero la que lo sitúa como pedagogo difícilmente tiene un lugar destacado en la tradición judeohelenista⁵¹ y en el pensamiento del cristianismo primitivo. Así, determinar la fuente de la cual parte para identificar a Moisés como pedagogo resulta prácticamente imposible. Por consiguiente, lo más probable es suponer que Clemente está construyendo las nociones y conceptos fundamentales para el desarrollo de su propia interpretación de los textos bíblicos.

⁵¹ Filón de Alejandría, de acuerdo con los índices de Leisegang (en la edición de Cohn y Wendland 1925) y de Earp (edición de Colson 1991), jamás define a Moisés con el título de Pedagogo. A pesar de que el filósofo judío emplea una gran variedad de nombres para referir a Moisés, tales como Rey, Legislador, Sumo Sacerdote, Estratega, Profeta, Teólogo, Hierofante, Grande, Sabio, Perfecto, etc. (Cohn y Wendland 1925, pp. 16-17), nunca lo describe como Pedagogo. A lo más, llega a mencionarlo como Maestro, *ἔουκεν ἀληθείας ἐραστής ὦν καὶ διδάσκαλος* (Ph., *Spec.* I 59), “como amante y maestro de la verdad”. Aparentemente es todo lo que Filón comenta cercano a la función pedagógica de Moisés. En la tradición judía no helenizada también es difícil encontrar rasgos que definan a Moisés como pedagogo. Sin embargo, resulta más común encontrar definido a Moisés como maestro, sobre todo dentro de la tradición farisaica. Así, por ejemplo, el targum Pseudo Jonatán (PsJon), describe a Moisés en términos de maestro, el texto dice: “El día 7 del mes de Adar había nacido Moisés, maestro [rabí] de Israel, y el día 7 del mes de Adar fue reunido de en medio del mundo. Una voz celeste bajó de los cielos y dijo así: Venid todos los que habéis entrado en el mundo y ved los dolores de Moisés, maestro [rabí] de Israel, que ha trabajado duramente y no ha disfrutado” (PsJon Dt. 34, Rodríguez Carmona 1986, p. 503; corchetes añadidos). Al respecto también Dodd 1976, p. 89 recoge un comentario procedente del ambiente del judaísmo rabínico que dice: “Bendito sea Dios que dio la Torá a Israel por medio de Moisés, nuestro maestro”. Parte de este influjo se refleja en el NT, en concreto dentro del evangelio de Juan, cuando Jesús le dice a Nicodemo “maestro de Israel”. Según Mateos y Barreto 1979, p. 193, ese título dado a Nicodemo era con el cual se refería también a Moisés. A pesar de todas estas aproximaciones al ámbito educativo, no hay indicios previos que permitan establecer claramente la procedencia de la definición de Moisés como Pedagogo. Todo sugiere que nuevamente se está ante una especie de “*hápax legómenon*” en la literatura patristica, es decir, Clemente acuña una tipificación original a la figura de Moisés.

Es igualmente difícil precisar la fuente de la lectura que da sustento al segundo rasgo implícito en la interpretación de Clemente, en otras palabras, cuál es el posible precedente, a manera de trasfondo, a partir de cual logra conectar la figura del pedagogo con la de juez. Evidentemente, el vínculo entre las dos funciones hay que buscarlo fuera del ambiente bíblico porque en el texto sagrado la labor de pedagogo no goza de gran relevancia. De esta forma, si realmente existe algún antecedente, este debe localizarse en la esfera de la cultura grecorromana.

La articulación de los términos “juez” y “pedagogo”, de acuerdo con la interpretación de Clemente, obedece a la explicación del verso de Ex 32.34c. El texto bíblico alude al castigo que caerá sobre el pueblo el día que Dios lo visite. Esta lectura queda totalmente asentada siempre y cuando se le otorgue al verbo ἐπάξω, ‘castigaré, un sentido punitivo,⁵² tal y como sucede en las traducciones castellanas del pasaje clementino. En ese caso, se entiende que la acción pedagógica también implica juicio y, por consiguiente, connota la figura del juez.

⁵² El verbo ἐπάξω (ἐπάγω) no denota principalmente la idea de “castigo”, sino que su significado más básico sugiere “echar encima, acercar, traer” en el sentido de imputar algo (LSJ 1996, p. 602). Esta es la dirección que toma la traducción al español de la *Septuaginta* respecto a este verso: “y el día que yo los visite traeré sobre ellos su pecado” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008). Este es el mismo sentido que le otorga la traducción francesa de la Bible D’Alexandrie: “mais au jour de ma visite, je ferai venir sur eux leur faute” (Dogniez y Harl 2001, p. 435). Sin embargo, la traducción francesa del texto de Clemente también alude a la idea de castigo: “Le jour où je les visiterai, je les punirai de leur péché” (Marrou y Harl 1960, p. 215). Pero la traducción inglesa del texto de Clemente se separa de la española y la francesa para seguir más de cerca las traducciones española y francesa de la *Septuaginta*: “On the day I shall visit, I shall bring down on them their sin” (Wood 1954, p. 53), situación que también apoya la traducción inglesa del texto septuagintal “But on whichever day I concern myself, I will bring upon them their sin” (Pietersma y Wright 2007, p. 75). Pareciera que las diversas traducciones de los LXX a los diferentes idiomas coincidieran en la idea de “traer encima” y que en las traducciones del texto de Clemente predomina la acepción de “castigo”. No obstante, esta regla no se ajusta de manera mecánica, pues la traducción rumana se refiere a la idea de castigo: “în ziua în care va voi cerceta, îl voi pedepsi pentru pacatul lor” (Badilita 2004, p. 281). Por último, para poner fin a esta discusión, el léxico griego-ingles de la *Septuaginta*, dentro de su entrada al verbo ἐπάγω registra como segundo campo de significado la idea de castigo-juicio “to cause to bear punishment for or consequences of, ‘punish for’” (Muraoka 2009, p. 257) y para ilustrar el uso de esta acepción del verbo pone como ejemplo el pasaje de Ex 32.34.

No obstante, no es sencillo establecer de dónde pudo haber tomado el alejandrino la noción de un pedagogo que juzga y castiga las malas conductas.

La función de “castigar”, como parte de la actividad pedagógica, es muy común en la Antigüedad Clásica. Resulta frecuente en la literatura gregorromana encontrar escenas del pedagogo ejerciendo sobre sus pupilos el castigo físico a manera de correctivo. Así, la figura de un pedagogo que castiga o corrige a través de azotes se encuentra presente, por ejemplo, en los textos de Epicteto, Marcial y Quintiliano. Sin embargo, en ninguno de ellos menciona que también el pedagogo asuma un papel de juez.

En los textos de estos tres autores se percibe claramente al pedagogo ejerciendo disciplina física. Era una práctica cotidiana de la cual también, el propio Marcial y Quintiliano, participaron en su niñez. A continuación se expone cómo los antiguos percibían al pedagogo y a la vez se puede observar que ellos nunca se refirieron a él como juez. He aquí, para comenzar, el siguiente pasaje de Epicteto:

νῦν δ' ἄλλην ὁδὸν ἐξ ἀρχῆς ἐληλύθαμεν. εὐθὺς ἔτι παίδων ἡμῶν ὄντων ἢ τιτθῆ, εἴ ποτε προσεπταίσαμεν χάσκοντες, οὐχὶ ἡμῖν ἐπέπλησεν, ἀλλὰ τὸν λίθον ἔτυπεν. τί γὰρ ἐποίησεν ὁ λίθος; διὰ τὴν τοῦ παιδίου σου μωρίαν ἔδει μεταβῆναι αὐτόν; πάλιν ἂν μὴ εὕρωμεν φαγεῖν ἐκ βαλανείου, οὐδέποθ' ἡμῶν καταστέλλει τὴν ἐπιθυμίαν ὁ παιδαγωγός, ἀλλὰ δέρει τὸν μάγειρον. ἄνθρωπε, μὴ γὰρ ἐκείνου σε παιδαγωγὸν κατεστήσαμεν; ἀλλὰ τοῦ παιδίου ἡμῶν: τοῦτο ἐπανόρθου, τοῦτο ὠφέλει. οὕτως καὶ ἀξιεθέντες φαινόμεθα παιδιά (Epict., *Sent.* III 19.4-6).

“Pero, en realidad, tomamos otro camino desde el principio. Ya siendo nosotros todavía niños, la nodriza, si alguna vez distraídos tropezábamos, no nos pegaba a nosotros, sino que golpeaba a la piedra. ¿Qué había hecho la piedra? ¿Había de apartarse por tu estupidez infantil? E, igualmente, si no hallábamos qué comer después del baño, el pedagogo nunca contenía nuestro deseo, sino que azotaba al cocinero. Hombre, ¿verdad que no te hemos puesto de pedagogo de ése, sino de nuestro hijo? Corrígelo, ayúdalo. De este modo, aun después de haber crecido parecemos niños” (Ortiz García 1993).

En el texto de Epicteto hay una clara referencia a la idea de ἐπανορθώω, ‘corregir’⁵³ en términos de castigo. El pasaje señala que en lugar de “pegar” (ἐπιπλήσσω) al niño por los errores o faltas cometidas se “golpea” (τύπτω) a la piedra o el pedagogo “azota” (δέρω) al cocinero en vez de a su pupilo. Con ello se da a entender que el castigo es una de las funciones que tiene que ejercer el pedagogo en la Antigüedad; golpear y azotar a la niñez es una práctica permitida en el ambiente grecorromano dentro y fuera del entorno educativo (Marrou 1985, pp. 351-353). De esta forma, el pedagogo debería de estar siempre constantemente vigilando el comportamiento del menor para reprenderlo cuando fuese necesario.

Hacia finales del siglo I, prácticamente en la misma época en que vivió Epicteto, Marcial también aporta claridad respecto al modo en cómo el pedagogo ejercía su función en la sociedad grecorromana. En uno de sus epigramas expone la situación de un esclavo-ayo, que aun cuando su pupilo ha crecido, lo pretende continuar vigilando y corrigiendo. Concretamente Marcial escribe:

⁵³ Si bien es cierto que el texto de Éxodo no emplea el término ἐπανορθώω que encontramos en Epicteto, también lo es que Clemente en *Protr.* 89.1 vincula este verbo al sustantivo παιδαγωγός. Además, igualmente el alejandrino parece adoptar la idea de que el pedagogo debe “castigar” al niño. Concretamente dice lo siguiente: Ἐχετε, ὦ ἄνθρωποι, τὴν θεῖαν τῆς χάριτος ἐπαγγελίαν, ἀκηκόατε καὶ τὴν ἄλλην τῆς κολάσεως ἀπειλήν, δι’ ὧν ὁ κύριος σώζει, φόβῳ καὶ χάριτι παιδαγωγῶν τὸν ἄνθρωπον· τί μέλλομεν; Τί οὐκ ἐκκλίνομεν τὴν κόλασιν; Τί οὐ καταδεχόμεθα τὴν δωρεάν; (Clem.Al., *Prot.* 95.1), “Tenéis, hombres, la divina promesa de la gracia. Habéis oído también la otra amenaza del castigo; por ellas salva el Señor. Conduce como un pedagogo al hombre, por el temor y la gracia. ¿Por qué nos demoramos? ¿Por qué no evitamos el castigo? ¿Por qué no recibimos el regalo?” (Isart Hernández 2008). Es interesante que los dos pasajes mencionados del *Protréptico* de Clemente se sitúan en un horizonte fuera del ambiente cristiano, es decir, remiten al entorno de la cultura grecorromana donde al parecer la figura del pedagogo adquiriría esta dimensión “castigadora”. Por otra parte, la vinculación de ἐπανορθώω “corrección” con castigo Clemente la desarrolla claramente en otro pasaje del *Pedagogo*: πάντες μὲν γὰρ φησὶν ὡς ἀληθῶς ἀγαθὰ πάσχουσιν οἱ δίκην δίδοντες· ὠφελοῦνται γὰρ τῷ βελτίῳ τὴν ψυχὴν αὐτοῖς γίνεσθαι δικαίως κολαζομένοις. Εἰ δὲ ἀγαθὰ πάσχουσιν ὑπὸ τοῦ δικαίου οἱ ἐπανορθούμενοι καὶ κατὰ Πλάτωνα, ὁμολογεῖται ἀγαθὸν εἶναι τὸν δίκαιον (Clem.Al., *Paed.* I 67.1-2), “Todos los que sufren un castigo –dice– reciben en realidad un gran bien, ya que sacan el provecho de comprobar que su alma se mejora cuando son castigados. Y si los que son corregidos por un justo reciben un beneficio, como reconoce Platón, se considera que el justo es bueno” (Merino y Redondo 2009). Cf. Clem.Al., *Paed.* III 87.1.

*Cunarum fueras motor, Charideme, mearum
Et pueri custos adsiduusque comes. (...)
Sed tibi non crevi: (...)
Corripis, observas, quereris, suspiria ducis,
Et vix a ferulis temperat ira tua.
Si Tyrios sumpsi cultus unxive capillos,
Exclamas 'Numquam fecerat ista pater';
Et numeras nostros adstricta fronte trientes,
Tamquam de cella sit cadus ille tua*

(Mart. XI 39.1-2, 5, 9-13)

“Fuiste, Caridemo, el mecedor de mi cuna
Y mi niño y mi ayo permanente (...)
pero, para ti, no he crecido; (...)
Me reprendes, me vigilas, te quejas, lanzas suspiros
y tu cólera tiene que hacer esfuerzos para no coger la palmeta.
Si me he puesto un vestido púrpura o me he perfumado los cabellos
exclamas: ‘Tu padre nunca hizo eso’
y con el ceño fruncido llevas la cuenta de las copas que bebo,
como si esa jarra fuera de tu bodega”

(Fernández Valverde y Ramírez de Verger 2001).

Marcial con una aguda visión describe la actitud de los pedagogos de su tiempo. El poeta latino señala la obsesión permanente de éstos por estar corrigiendo y vigilando, aun cuando la persona custodiada ha alcanzado la madurez. La exageración de dicha necesidad llega al absurdo de que desearían seguir azotando a sus “pupilos”, pero se abstienen de hacerlo porque ya no pueden. El razonamiento es muy simple si esa es la disposición que los pedagogos muestran hacia los adultos, entonces la vigilancia y reprensión hacia los niños, sin duda, debió ser mucho más severa.

Sin llegar al extremo de los golpes, Quintiliano, contemporáneo de Marcial, también deja entrever la corrección y vigilancia como parte de las actividades del pedagogo. Él mismo se lamenta de que los pedagogos hayan dejado, de alguna manera, de ejercer esa acción correctiva sobre los niños, situación que origina inconformidad en el orador: *nunc fere negligentia paedagogorum sic emendari videtur,*

ut pueri non facere quae recta sunt cogantur, sed cur non fecerint puniantur (Quint., *Inst.* I 3.15), “Ahora parece remediarse por lo general la negligencia de los ayos — pedagogos— de modo que los muchachos no sean obligados a hacer lo que es recto, sino a ser castigados sin averiguar por qué no lo hicieron” (Ortega Carmona 1997). De igual manera, el rétor romano cuando alaba el método de enseñanza con el cual fue instruido en su niñez, deja implícita la supervisión constante del pedagogo. Al respecto comenta: *id nobis acriores ad studia dicendi faces subdidisse quam exhortationem docentium, paedagogorum custodiam, vota parentium* (Quint., *Inst.* I 2.25), “Que este procedimiento ponía en nosotros, para ocuparnos en el estudio del discurso, teas más vivas que cualquier exhortación de los maestros, que la vigilancia de los ayos — pedagogos— y las promesas de nuestros padres” (Ortega Carmona 1997). Una buena educación capaz de sustituir la tutela del pedagogo ratifica el hecho de que éste debería estar pendiente del niño para corregirlo cuando fuese necesario.

El propio Clemente de Alejandría, como autor perteneciente a esa misma época, recoge en otro lugar de su obra esa misma idea. En un pasaje del *Protréptico*, en el que se dirige a una audiencia no cristiana, expone implícitamente la tarea de corregir a la niñez como una actividad propia de todo pedagogo. El alejandrino se refiere a la postura de aquellos que consideran poco razonable cambiar una costumbre que ha sido adquirida desde la infancia; sin embargo, tras la formulación de una serie de ejemplos, demuestra lo contrario. Es decir, Clemente sostiene que sí se pueden modificar los hábitos iniciales, y al respecto comenta: *καὶ εἰ μὴ παιδαγωγῶν ἐτύχομεν ἀγαθῶν, ἐπανωρθώσαμεν* (Clem.Al., *Prot.* 89.1), “En cambio, ¿por qué nos hemos corregido a nosotros mismos, aunque no hemos hallado buenos pedagogos?” (Isart Hernández 2008).

Dentro de este ambiente educativo en el que el castigo al niño era parte de la “normalidad”, hay quienes se oponen a tal práctica. Así Quintiliano dice: *Caedi*

vero discentis, quamlibet et receptum sit et Chrysippus non inprobet, minime velim, (Quint., *Inst.* I 3.14), “pero que se azote a los alumnos mientras están aprendiendo, aunque sea por una parte costumbre aceptada y, por otra, no lo desapruébe Crisipo, de ninguna manera lo quisiera” (Ortega Carmona 1997). De la misma idea es Plutarco, quien escribe:

καὶ ἔθῃ καὶ παιδεῖαι καὶ διδασκαλίαι καὶ βίων ἀγωγαί, καὶ ἐγὼ ταῦθ' ὑμῖν αὐτίκα δὴ μάλα ποιήσω φανερά' εἴτα προσαγαγὼν τοὺς δύο σκύλακας διαφῆκε, καταθεὶς εἰς μέσον λοπάδα καὶ λαγῶν κατευθὺ τῶν σκυλάκων (Plu. *De Lib. edu.* 3b).

“Yo afirmo también que es necesario que los niños sean conducidos hacia los buenos hábitos con consejos y razonamientos, pero no, por Zeus, con golpes y ultrajes. Pues parece, de alguna manera, que estas cosas convienen a esclavos más que a hombres libres” (Morales Otal y García López 1992).

Ambos autores, muy cercanos a la época en que vivió Clemente, al condenar el uso de los azotes y violencia para instruir a los niños, confirman que para principios del siglo II dichas prácticas todavía formaban parte de la vida cotidiana del medio educativo.

A partir de todos estos referentes enumerados, sobre la acción correctiva del pedagogo, es posible intentar comprender la interpretación sobre el pasaje del Éxodo que hace Clemente. El autor no hace más que incorporar uno de los aspectos ligados al oficio del preceptor, esto es, la corrección. Así, la intervención punitiva del Dios-Pedagogo es una proyección de la mentalidad de su época, de manera que cuando el alejandrino lee el texto de Éxodo, desde una perspectiva pedagógica, lo que mira en realidad es su propio contexto. Sin embargo, los clásicos revisados jamás hablan del pedagogo como juez, y esa parece ser una aportación específica de Clemente, pues no se encuentra algún indicio, en las citas referidas anteriormente de los clásicos, para determinar el origen de tal idea. En suma, en este caso aun cuando existen ciertos elementos procedentes del entorno cultural de la época, el alejandrino los recupera pero agrega un matiz particular a

su propia lectura del texto; es decir, añade la figura de juez a la imagen del pedagogo.

2.3. REINTERPRETACIÓN

La interpretación de los versículos referentes a la vida de Moisés no se aleja del núcleo principal de ideas centradas en la exposición de Dios como Pedagogo. No obstante, el texto de Ex 32.33b-34 en su contexto original jamás tiene la finalidad de proporcionar un panorama sobre la pedagogía divina. La referencia bíblica utilizada por Clemente tiene en el libro de Éxodo un sentido distinto.

El trasfondo del cual forman parte los versículos empleados por el alejandrino, tiene una perspectiva teofánica. De acuerdo con Ravndal 2001, el libro de Éxodo tiene tres episodios teofánicos bien delimitados: El primero en 19.1-24.2; el segundo en 24.3-34.35; y el tercero en 35.1-40.8. En cada uno de ellos hay una estructura común compuesta básicamente de tres partes: a) la historia de los preparativos y ascenso, b) el encuentro propiamente dicho, c) la mediación y el descenso (Ravndal 2001, p. 50). Los versículos que utiliza Clemente de Alejandría se ubican, según la estructura mencionada, dentro del tercer apartado, es decir, forman parte del relato de mediación y descenso. Incluso como bien lo señala Childs (2001, p. 537), el tema de intercesión/mediación es importante y se repite constantemente en esta sección de Éxodo, pues dicha situación puede ser localizada en Ex 32.11ss, 30ss; 33.12ss; 34.8ss. Difícilmente el uso dado a esta cita por el alejandrino encaja en el sentido de la secuencia narrativa en la estructura original del texto y tampoco existe un interés manifiesto en destacar el asunto de la mediación; por consiguiente la interpretación de Clemente no sigue esa ruta.

Al margen de los episodios teofánicos, tampoco hay una dimensión evidente sobre la acción pedagógica de Dios dentro del conjunto de ideas del capítulo 32 del libro de Éxodo. El consenso de los exégetas del AT establece que muy

probablemente este capítulo se elabora a partir de tradiciones previas (J), en el marco de la historia deuteronomista y, en particular, tiene como referente inmediato el relato de 1 Re. 12.25ss donde se cuenta la historia de los becerros de Jeroboán I (Noth 1961, p. 246; Childs 2003, pp. 534-535). Además, el capítulo 32 también contiene un núcleo de tradición denominada *Levitenregel* que intenta reivindicar el sacerdocio levita frente al aaronita, ya que también en el reinado de Jeroboán I la casta sacerdotal de Levi fue desplazada y suprimida por el rey (Childs 2003, p. 534). Ninguna de estas preocupaciones ni conexiones con otra parte de la Escritura son parte del esquema teológico de Clemente, pues él no relaciona nunca estos versículos con la historia de 1 de Reyes.

2.4. OTRAS INTERPRETACIONES

La interpretación de Clemente no tiene paralelos en los Padres de la Iglesia de los primeros siglos. De acuerdo con el registro de citas de la *BP* no hay ningún autor que haya utilizado el pasaje en la misma dirección que aparece en el *Pedagogo*. Esta situación solo viene a confirmar la particularidad y la originalidad con las cuales el alejandrino lee y usa la Sagrada Escritura, hasta el punto que ningún autor posterior a él sigue su interpretación, sea por desconocimiento, sea porque no se insertaba en su programa teológico, o bien, porque nadie interpretó lo mismo que Clemente en este pasaje concreto.

Capítulo IV

ANÁLISIS DE LOS TEMAS Y MOTIVOS LEVÍTICO

Pocas veces Clemente de Alejandría cita el texto del Levítico de manera directa. La gran mayoría de referencias a este libro son alusiones. No obstante, existen algunas cuantas secciones en las cuales se concentra un amplio número de aparentes citas del tercer libro del Pentateuco.

1. LISTAS DE ANIMALES PUROS E IMPUROS (LEVÍTICO 11.1-20)

Dentro del Pentateuco se encuentran dos lugares donde se enlistan los animales considerados puros e impuros. Uno de ellos se localiza en el capítulo XIV del libro del Deuteronomio y el otro en el capítulo XI del Levítico. Las dos listas son similares, sin embargo, no queda claro a cuál de las dos alude Clemente, pues al no citarlas literalmente es imposible establecer con precisión el pasaje específico que subyace detrás.

El índice de Stählin (1936) muestra la misma ambigüedad y no ayuda mucho sobre el tema. En las entradas correspondientes a las listas de animales puros e impuros, el filólogo alemán coloca exactamente las mismas citas de la obra de Clemente para el caso del Levítico y del Deuteronomio. Un ejemplo ayuda a clarificar tal situación. Una de las pocas citas “textuales” de Clemente sobre este

tema en que se encuentra en *Paed.* II 83.4. Según Stählin esta referencia pertenece a Lv 11.15; sin embargo, más adelante, cuando expone las citas del Deuteronomio, nuevamente vuelve a referirse al texto del *Pedagogo*, pero ahora la atribuye a Dt 14.7. Esta misma ambigüedad prevalece en todas las referencias a ambos libros, pues las entradas al listado de los animales puros e impuros en uno y otro caso son idénticas.

Ante la falta de precisión se ha decidido considerar tales alusiones, a la pureza e impureza de los animales, como pertenecientes al libro del Levítico. Se ha optado así porque en la secuencia de la cronología teológica está primero el Levítico y el Deuteronomio es solo una repetición de lo ya dicho en el desierto. Este es el orden canónico y muy posiblemente Clemente de Alejandría así lo entendió también. Por consiguiente, es más probable que citara el Levítico, la fuente original, que el Deuteronomio.

LXX: ¹καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν καὶ Ααρων λέγων ²λαλήσατε τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ λέγοντες ταῦτα τὰ κτήνη ἃ φάγεσθε ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ³πᾶν κτῆνος διχηλοῦν ὄπλην καὶ ὄνυχιστῆρας ὄνυχίζον δύο χηλῶν καὶ ἀνάγον μηρυκισμὸν ἐν τοῖς κτήνεσιν ταῦτα φάγεσθε ⁴πλὴν ἀπὸ τούτων οὐ φάγεσθε ἀπὸ τῶν ἀναγόντων μηρυκισμὸν καὶ ἀπὸ τῶν διχηλούντων τὰς ὄπλας καὶ ὄνυχίζόντων ὄνυχιστῆρας τὸν κάμηλον ὅτι ἀνάγει μηρυκισμὸν τοῦτο ὄπλην δὲ οὐ διχηλεῖ ἀκάθαρτον τοῦτο ὑμῖν ⁵καὶ τὸν δασύποδα ὅτι ἀνάγει μηρυκισμὸν τοῦτο καὶ ὄπλην οὐ διχηλεῖ ἀκάθαρτον τοῦτο ὑμῖν ⁶καὶ τὸν χοιρογρύλλιον ὅτι ἀνάγει μηρυκισμὸν τοῦτο καὶ ὄπλην οὐ διχηλεῖ ἀκάθαρτον τοῦτο ὑμῖν ⁷καὶ τὸν ὄνυχον ὅτι διχηλεῖ ὄπλην τοῦτο καὶ ὄνυχίζει ὄνυχας ὄπλης καὶ τοῦτο οὐκ ἀνάγει μηρυκισμὸν ἀκάθαρτον τοῦτο ὑμῖν ⁸ἀπὸ τῶν κρεῶν αὐτῶν οὐ φάγεσθε καὶ τῶν θνησιμαίων αὐτῶν οὐχ ἄψεσθε ἀκάθαρτα ταῦτα ὑμῖν ⁹καὶ ταῦτα ἃ φάγεσθε ἀπὸ πάντων τῶν ἐν τοῖς ὕδασιν πάντα ὅσα ἐστὶν αὐτοῖς πτερύγια καὶ λεπίδες ἐν τοῖς ὕδασιν καὶ ἐν ταῖς θαλάσσαις καὶ ἐν τοῖς χειμάρροισι ταῦτα φάγεσθε ¹⁰καὶ πάντα ὅσα οὐκ ἐστὶν αὐτοῖς πτερύγια οὐδὲ λεπίδες ἐν τῷ ὕδατι ἢ ἐν ταῖς θαλάσσαις καὶ ἐν τοῖς χειμάρροισι ἀπὸ

πάντων ὧν ἐρεύγεται τὰ ὕδατα καὶ ἀπὸ πάσης ψυχῆς ζώσης τῆς ἐν τῷ ὕδατι βδέλυγμά ἐστιν ¹¹καὶ βδελύγματα ἔσσονται ὑμῖν ἀπὸ τῶν κρεῶν αὐτῶν οὐκ ἔδεσθε καὶ τὰ θνησιμαῖα αὐτῶν βδελύξεσθε ¹²καὶ πάντα ὅσα οὐκ ἔστιν αὐτοῖς πτερύγια καὶ λεπίδες τῶν ἐν τῷ ὕδατι βδέλυγμα τοῦτό ἐστιν ὑμῖν ¹³καὶ ταῦτα βδελύξεσθε ἀπὸ τῶν πετεινῶν καὶ οὐ βρωθήσεται βδέλυγμά ἐστιν τὸν ἀετὸν καὶ τὸν γρούπα καὶ τὸν ἀλιαίετον ¹⁴καὶ τὸν γύπα καὶ ἰκτῖνα καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ ¹⁵καὶ κόρακα καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ ¹⁶καὶ στρουθὸν καὶ γλαῦκα καὶ λάρων καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ καὶ ἰέρακα καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ ¹⁷καὶ νυκτικόρακα καὶ καταρράκτην καὶ ἴβιν ¹⁸καὶ πορφυρίωνα καὶ πελεκᾶνα καὶ κύκνον ¹⁹καὶ γλαῦκα καὶ ἐρωδιὸν καὶ χαραδριὸν καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ καὶ ἔποπα καὶ νυκτερίδα ²⁰καὶ πάντα τὰ ἐρπετὰ τῶν πετεινῶν ἃ πορεύεται ἐπὶ τέσσαρα βδελύγματά ἐστιν ὑμῖν

Clemente: *Paed.* II 17.1-2, 83.4, III 75.3, 75.4, 76.1; *Strom.* II 67.1, 67.3, 105.1,3, V 51.2, VI 50.2, 51.2, VII 109.2, 109.3.

1.1. COMPARACIÓN

De acuerdo con el índice de Stählin únicamente en dos ocasiones Clemente transmite a través de una cita directa el texto de los LXX: *Paed.* II 83.4 (Lv 11.5) y *Strom.* II 67.3 (Lv 11.7). Lo cierto es que ninguna de las dos entradas corresponde a una cita textual. Por el contrario las referencias parecen corresponder más bien a *Ep.Barn.*, 10.6-7 y 10.1, respectivamente. Al margen de este par de “citas”, el resto de las referencias está considerado por Stählin (1936) como alusiones al Pentateuco. Dicho en otras palabras, Clemente utiliza y refiere al listado de animales puros e impuros, pero nunca lo hace de manera textual conforme al libro del Levítico ni tampoco al Deuteronomio.

1.2. EXÉGESIS

En el análisis de la interpretación que Clemente hace sobre las leyes dietéticas del AT se pueden detectar por lo menos dos aspectos a destacar. Por un lado, está el uso de la fuente documental que subyace a su exégesis. Por el otro, está el

procedimiento que emplea para explicar la legislación concerniente a la pureza e impureza de los animales.

1.2.1. *Uso de la Epístola de Bernabé como fuente documental*

Por principio de cuentas cabe hacer una afirmación, a manera de tesis, sobre este aspecto: Clemente no usa el texto del Levítico para acceder a las leyes dietéticas del AT. A esta declaración se le puede agregar una segunda, la fuente principal, a través de la cual recupera las observancias sobre la pureza de los animales, es la *Epístola a Bernabé*. Esto segundo es lo que se intentará demostrar en el presente apartado.

A.1. *Paed.* II 83.4.

El texto del *Pedagogo* presenta una asociación de animales que no aparece en el texto bíblico. Une a la λαγῶς, ‘liebre’, con la ὕαινα, ‘hiena’, bajo la idea de que son animales de los cuales Moisés prohibió alimentarse: Ὁρᾶτε γοῦν ὁ πάνσοφος Μωσῆς ὅπως ποτὲ συμβολικῶς τὴν ἄκαρπον ἀποκρούεται σποράν, “Ὁὐκ ἔδεσαι” λέγων “τὸν λαγῶν οὐδὲ τὴν ὕαιναν” (Clem.Al., *Paed.* II 83.4), “Así, pues, mirad cómo el sapientísimo Moisés rechaza simbólicamente la inseminación estéril: *No comerás –dice- la liebre ni la hien*” (Merino y Redondo 2009).

Si bien es cierto que ambos animales son demasiado socorridos entre los naturalista griegos, también lo es, que nunca los asocian. Eliano en diversas partes de su obra *De Natura Animalium* comenta las características de ambos animales, pero nunca lo hace de manera conjunta ni le atribuye características similares.¹ Indiscutiblemente la asociación procede de la *Epístola de Bernabé* 10.6-7. En estos

¹ Eliano comenta sobre las características de la liebre en: *NA* II 12; V 27; VI 47; VII 8, 47; XII 11-14; XVI 19. En tanto habla de la hiena en: *NA* I 25; III 7; VI 14, 22, 46; VII 22; XIII 27. Aristóteles en *Historia animalium* también señala algunos breves aspectos de estos animales, pero nunca los relaciona, siempre los trata por separado: 539b22, 575a5-10, 579b15, 579b30, etc.

dos versos el autor apostólico afirma que no se debe comer δασύποδα, 'liebre', (v 6) ni ὕαινα (v 7) y los interpreta de una forma muy similar a la que se encuentra más tarde en el texto del *Pedagogo*:

Epístola de Bernabé

ἀλλὰ καὶ τὸν δασύποδα οὐ φάγη. πρὸς τί; οὐ μὴ γένη, φησίν, παιδοφθόρος οὐδὲ ὁμοιωθήση τοῖς τοιούτοις, ὅτι ὁ λαγῶς κατ' ἐνιαυτὸν πλεονεκτεῖ τὴν ἀφόδευσιν· ὅσα γὰρ ἔτη ζῆ, τοσαύτας ἔχει τρύπας. ἀλλὰ οὐδὲ τὴν ὕαιναν φάγη· οὐ μὴ, φησίν, γένη μοιχὸς οὐδὲ φθορεὺς οὐδὲ ὁμοιωθήση τοῖς τοιούτοις. πρὸς τί; ὅτι τὸ ζῶον τοῦτο παρ' ἐνιαυτὸν ἀλλάσσει τὴν φύσιν καὶ ποτὲ μὲν ἄρρεν, ποτὲ δὲ θῆλυ γίνεται (*Ep.Barn.*, 10.6-7).

“Mas tampoco comerás liebre. ¿Por qué? No serás corruptor ni te asemejarás a los tales. Porque la liebre multiplica cada año su ano, pues cuantos años vive, tantos agujeros tiene. Mas tampoco comerás la hiena. No serás –dice- adúltero ni corruptor ni te asemejarás a los tales: ¿Por qué? Porque este animal cambia cada año de sexo y una vez se convierte en macho y otra en hembra” (Ruiz Bueno 1985).

Pedagogo

Ὅρατε γοῦν ὁ πάνσοφος Μωσῆς ὅπως ποτὲ συμβολικῶς τὴν ἄκαρπον ἀποκρούεται σποράν, “Οὐκ ἔδεσαι” λέγων “τὸν λαγῶν οὐδὲ τὴν ὕαιναν”. Οὐ βούλεται τῆς ποιότητος αὐτῶν μεταλαμβάνειν τὸν ἄνθρωπον οὐδὲ μὴν τῆς ἴσης ἀσελγείας ἀπογεύσασθαι κατακόρως γὰρ τοι περὶ τὰς μίξεις τὰ ζῶα ταῦτα ἐπτόηνται· καὶ τὸν μὲν λαγῶ κατ' ἔτος πλεονεκτεῖν φασι τὴν ἀφόδευσιν, ἰσαρίθμους οἷς βεβίωκεν ἔτεσιν ἴσχοντα τρύπας· ταύτη ἄρα τὴν κώλυσιν τῆς ἐδωδῆς τοῦ λαγῶ παιδεραστίας ἐμφαίνειν ἀποτροπῆν· τὴν δὲ ὕαιναν ἐναλλάξ ἀμείβειν τὸ ἄρρεν εἰς τὸ θῆλυ παρ' ἔτος ἕκαστον, αἰνίττεσθαι δὲ μὴ χρῆν ἐπὶ μοιχείας ὁρμᾶν τὸν τῆς ὑαίνης ἀπεχόμενον (*Clem.Al., Paed.* II 83.4).

“Así, pues, mirad cómo el sapientísimo Moisés rechaza simbólicamente la inseminación estéril: No comerás –dice- la liebre ni la hiena. No quiere que el hombre participe de su cualidad, ni que sienta una libidine semejante a la de estos animales. Se dice que la liebre multiplica su ano cada año, y que tiene tantos orificios como años de vida; de ser esto así, la prohibición a comer liebre significaría que debemos evitar la pederastia. Respecto a la hiena, este animal cambia cada año de sexo: un año es macho, y al otro hembra; con lo que se querría significar que quien se abstiene de comer hiena, no debe darse a la fornicación” (Merino y Redondo 2009).

Es claro que la fuente de Clemente no es la Biblia, sino la *Epístola de Bernabé*. No solo hace alusión a la asociación entre estos dos animales, sino que también recupera la interpretación alegórica subyacente en el escrito apostólico. En uno y en otro la prohibición significa lo mismo. En ambos casos, la negativa a consumir liebre está ligada a la pederastia (παιδοφθόρος – παιδεραστία) y la hiena al adulterio (μοιχὸς – μοιχεία). El alejandrino no hace prácticamente otra cosa que reproducir las ideas contenidas en dicha carta.

No obstante, las ideas que transmiten Bernabé y Clemente sobre estos dos animales, parecen proceder del contexto de la cultura grecolatina. En otras palabras, existen autores de la Antigüedad que también transmiten las mismas ideas al margen de la interpretación teológica que se realiza en el seno del cristianismo.

Los naturalistas grecorromanos hacen afirmaciones muy similares sobre las características de la hiena y la liebre. Al respecto del primer animal Claudio Eliano señala lo siguiente:

οἱ Ὀρέσται καὶ οἱ Ἀλκμαίωνες πρὸς ταῦτα, ὧ τραγωδοὶ φίλοι; τὴν ὕαιναν τῆτες μὲν ἄρρενα εἰ θεάσαιο, τὴν αὐτὴν ἐς νέωτα ὄψει θῆλυν: εἰ δὲ θῆλυν νῦν, μετὰ ταῦτα ἄρρενα: κοινωνοῦσί τε ἀφροδίτης ἑκατέρας, καὶ γαμοῦσί τε καὶ γαμοῦνται, ἀνὰ ἔτος πᾶν ἀμείβουσαι τὸ γένος. οὐκοῦν τὸν Καινέα καὶ τὸν Τειρεσίαν ἀρχαίους ἀπέδειξε τὸ ζῶον τοῦτο οὐ κόμπους ἀλλὰ τοῖς ἔργοις αὐτοῖς (Ael., NA I 25).

“Puedes ver cómo una hiena en el año actual es macho y cómo al siguiente aparece convertida en hembra. Y si es hembra en el momento presente, después será macho. Participan de ambos sexos y alternan la posibilidad de ser marido y mujer cambiando cada año de sexo. Así que el animal, no con actitudes arrogantes sino con hechos verdaderos, ha dejado como seres anticuados a Ceneo y a Tiresias” (Díaz-Regañón López 1984).

También se encuentra documentada la información que los escritores cristianos refieren sobre la liebre. Incluso los autores grecolatinos que transmiten esos datos son anteriores a la era cristiana:

Itaque de iis Archelaus scribit, annorum quot sit qui velit scire, inspicere oportere foramina naturae, quod sine dubio alius alio habet plura (Var., RR III 12.4).

"Y por eso escribe Arquelao sobre ellas que quien quiera saber cuántos años tienen conviene que examine los orificios naturales, porque sin duda unas tienen más que otras" (Cubero Salmerón 2010).

Archelaus auctor est, quot sint corporis cavernae ad excrementa lepori, totidem annos esse aetatis (Plin., HN 8.218).

"Arquelao atestigua que la liebre tiene tantos años cuantos orificios tiene su cuerpo para expulsar sus excrementos " (del Barrio Sanz, García Arribas, Moure Casas, Hernández Miguel y Arribas Hernández 2003).

Así pues los escritores cristianos no hacen otra cosa que transmitir las ideas de los naturalistas romanos. En este sentido se apropian del saber de su época, pero le dan una interpretación teológica a las observaciones y comentarios de los escritores latinos sobre el mundo animal. Sin embargo, en esencia, lo que en realidad hacen los autores eclesiásticos es unir la ciencia naturalista grecolatina con las ideas zoológicas procedentes del AT, en concreto con las del Levítico.

B.2. *Strom.* II 67.1,3

En este pasaje de los *Stromata* Clemente vuelve a hacer referencia a las leyes dietéticas de los judíos. Tampoco cita el AT, sino que una vez más retoma el texto de Bernabé como fuente. Toda la sección de *Strom.* II 67.1-3 tiene como trasfondo dicho escrito apostólico. La correspondencia entre ambos textos está a partir de una serie de citas e ideas comunes que prevalecen en los dos autores.

Clemente en este apartado hace explícita la fuente que utiliza y señala la Epístola de Bernabé como la referencia de donde extrae ciertas ideas.

Epístola de Bernabé

Ἵτι δὲ Μωϋσῆς εἶπεν: Οὐ φάγεσθε χοῖρον οὔτε ἀετὸν οὔτε ὀξύπτερον οὔτε κόρακα οὔτε πάντα ἰχθύν, ὅς οὐκ ἔχει λεπίδα ἐν ἑαυτῷ (*Ep.Barn.* 10.1)

Pedagogo

παρήνεσε δὲ Μωϋσῆς· οὐ φάγεσθε χοῖρον οὔδὲ ἀετὸν οὔδὲ ὀξύπτερον οὔδὲ κόρακα οὔδὲ πάντ' ἰχθύν ὅς οὐκ ἔχει λεπίδα ἐν αὐτῷ. ταῦτα μὲν ὁ Βαρνάβας (*Clem.Al.*,

Strom. II 67.3).

"Y lo que Moisés dijo: No comerás cerdo ni águila, ni gavián ni cuervo, ni pez alguno que no tenga escamas" (Ruiz Bueno 1995)

"En cambio, Moisés mandó: No comáis cerdo, ni águila, ni buitre, ni cuervo, ni pez alguno que no tenga escamas sobre él. Eso [dice] Bernabé" (Merino 1998).

La referencia es idéntica. El propio Clemente indica que la cita procede de la *Epístola a Bernabé*. Sin embargo, no solo utiliza esta referencia directa del escrito apostólico en este pasaje, sino que todas las ideas contenidas en la presente sección de los *Stromata* proceden de la misma fuente.

Bernabé en su carta utiliza el Sal 1.1 en la exposición que realiza sobre las leyes dietéticas. La cita del salterio le sirve para afirmar que las restricciones alimenticias simbólicamente corresponden a tres tipos de inteligencia (*Ep. Barn.*, 10.1,10). Con base en el salmo, el autor apostólico expone cada una de ellas y Clemente las retoma como a continuación se puede apreciar:

Epístola de Bernabé

λαμβάνει δὲ τῶν αὐτῶν τριῶν δογμάτων γνῶσιν Δαυεὶδ καὶ λέγει: Μακάριος ἀνὴρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν, καθὼς καὶ οἱ ἰχθύες πορεύονται ἐν σκότει εἰς τὰ βάθη: καὶ ἐν ὁδῷ ἀμαρτωλῶν οὐκ ἔστη, καθὼς οἰδοκοῦντες φοβεῖσθαι τὸν κύριον ἀμαρτάνουσιν ὡς ὁ χοῖρος, καὶ ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν, καθὼς τὰ πετεινὰ καθήμενα εἰς ἀρπαγὴν. ἔχετε τελείως καίπερ τῆς βρώσεως (*Ep. Barn.*, 10.10)

Pedagogo

ἀλλὰ καὶ Δαβὶδ καὶ πρὸ Δαβὶδ ὁ Μωυσῆς τῶν τριῶν δογμάτων τὴν γνῶσιν ἐμφαίνουσιν διὰ τούτων· μακάριος ἀνὴρ ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν, καθὼς οἱ ἰχθύες πορεύονται ἐν σκότει εἰς τὰ βάθη· οἱ γὰρ λεπίδα μὴ ἔχοντες, ὧν ἀπαγορεύει Μωυσῆς ἐφάπτεσθαι, κάτω τῆς θαλάσσης νέμονται· οὐδὲ ἐν ὁδῷ ἀμαρτωλῶν ἔστη, καθὼς οἱ δοκοῦντες φοβεῖσθαι τὸν κύριον ἀμαρτάνουσιν ὡς ὁ χοῖρος· πεινῶν γὰρ κραυγάζει, πληρωθεὶς δὲ τὸν δεσπότην οὐ γνωρίζει· οὐδὲ ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν ἐκάθισεν, καθὼς τὰ πτηνὰ εἰς ἀρπαγὴν ἔτοιμα (*Clem. Al., Strom.* II 67.1-3).

"De estos mismos tres símbolos toma también David conocimiento, y dice: igualmente: *Bienaventurado el varón que no anduvo en consejo de impíos*, al modo como

"También David y antes que David Moisés dan a conocer la gnosis de los tres principios con estas palabras; *Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los impíos*,

esos peces nadan entre las tinieblas en las profundidades del mar; y en el camino de los pecadores no se detuvo, al modo de algunos que aparentan temer al Señor y pecan como el cerdo, y sobre silla de pestilencia no se sentó, al modo de las aves apostadas para la rapiña. Ahí tenéis perfectamente lo que atañe a la comida" (Ruiz Bueno 1985).

igual que los peces van a oscuras hasta la profundidad; es decir, los que no tienen escamas y que Moisés prohíbe tocar, habitan el fondo del mar. Ni se detiene en camino de pecadores, como quienes parecen temer al Señor, pero pecan como el cerdo, que hambriento gruñe, pero saciado no reconoce más a su dueño. Tampoco se sienta en sede de la pestilencia, al igual que las aves de rapiña" (Merino 1998).

Esta misma división, estructura y aplicación las retoma Clemente en los *Stromata*. Utiliza el texto de la epístola y lo adapta a sus ideas. Sin embargo, esa manera de desarticular el Salmo 1.1 no es exclusiva de la *Epístola de Bernabé*, sino que también se le halla presente en otras fuentes. Incluso el propio Clemente de Alejandría da cuenta en el mismo pasaje de una manera distinta de interpretar la división tripartita del versículo inicial del salterio. Él afirma haber escuchado otra interpretación:

ἀκήκοα δ' ἔγωγε σοφοῦ τὰ τοιαῦτα ἀνδρὸς βουλήν μὲν ἀσεβῶν τὰ ἔθνη λέγοντος, ὁδὸν δὲ ἀμαρτωλῶν τὴν Ἰουδαϊκὴν ὑπόληψιν καὶ καθέδραν λοιμῶν τὰς αἰρέσεις ἐκλαμβάνοντος (Clem.AL., *Strom.* II 67.4).

"Además yo he oído a un hombre sabio que por *consejo de los impíos* se refería a los paganos, por *camino de pecadores* a las creencias judías, y por *sede de la pestilencia* se refería a las herejías" (Merino 1998).

La misma interpretación se encuentra presente en Ireneo de Lyon. También asume la división tripartita del Sal 1.1 y le da un sentido similar a cada parte. En la obra *Epideixis* o *Demostración de la predicación evangélica*, conservada en armenio, dice lo siguiente:

"Por esto dice el Espíritu Santo por medio de David: *Dichoso el hombre que no ha caminado en el consejo de los impíos* (Sal 1,1), es decir, en el consejo de los pueblos que no conocen a Dios; de hecho, impíos son aquellos que no veneran a Aquél que es, por naturaleza, Dios. De ahí que el Verbo dice a Moisés: Yo soy el que soy (Ex 3,14). De esta forma los que no veneran a Aquél que verdaderamente es, son impíos. *El que no se ha parado en el camino de los*

pecadores (Sal 1,1). Y son pecadores los que poseen el conocimiento de Dios y no guardan sus mandamientos, es decir, los que le desprecian. *Que tampoco se sienta en la cátedra de los cínicos* (Sal 1,1). Cínicos son los que con doctrinas falsas y perversas no sólo se corrompen a sí mismos sino también a los demás. La cátedra de hecho es el símbolo de la escuela. Así son los herejes: se sientan en la cátedra de los cínicos y corrompen a los que toman el veneno de sus doctrinas” (Iren.Lugd., *Epid.* 2; Romero Pose 2001).

A partir de la revisión de todos estos textos es posible establecer varias consideraciones. En primer lugar, queda de manifiesto que Clemente no usa el AT para recuperar las ordenanzas sobre el régimen alimenticio expuesto en el *Levítico*. Segundo, es común entre la exégesis patrística la división tripartita del Sal 1.1. Tal disposición del verso del salterio da la pauta para pensar en la posibilidad de una fuente común a todos estos autores. Sin duda, en el caso de Clemente, la *Epístola de Bernabé* es el texto que subyace detrás de los *Stromata*. Tercero, hay por lo menos tres maneras de interpretar cada frase del salmo; una es la que ofrecen Bernabé y Clemente, otra la que escuchó Clemente y, una más, la de Ireneo. Sin embargo, no siempre la lectura del salmo está en función de las leyes dietéticas del AT. Ello demuestra que tal división tripartita era conocida en diferentes sectores, pero no todos la interpretaron de la misma manera. Solo Bernabé y Clemente la utilizaron en el contexto de los animales impuros.

C.3. *Strom.* V 51.2, 52.2

La dependencia de Clemente respecto a la *Epístola a Bernabé*, en las citas sobre las leyes de la pureza alimentaria, se vuelve hacer patente en *Strom.* 51.2-52.1. En estos párrafos de los *Stromata* una vez más Clemente recurre al escrito apostólico de manera implícita y explícita. De entrada, el alejandrino pretende citar las palabras de Moisés como ejemplo de que tanto los escritos griegos como los hebreos hablan alegóricamente sobre temas de interés común. Las restricciones alimenticias son una muestra de ello: *τοιαῦτα γοῦν καὶ ὁ Μωυσῆς παραινεῖ, τὰ*

κοινὰ δὴ ταῦτα· οὐ φάγεσθε χοῖρον οὔτε ἀετὸν οὔτε ὀξύπτερον οὔτε κόρακα (Clem.Al., *Strom.* V 51.2), “De igual manera, Moisés también exhorta a eso mismo, respecto a lo común: *No comáis cerdo, ni águila, ni buitre, ni cuervo*” (Merino 2003).

Sin referirse a su fuente, otra vez el alejandrino está citando a Bernabé. Estos cuatro animales no aparecen juntos en un mismo verso en el texto de los LXX; Clemente más bien alude a varios versículos del capítulo XI del Levítico. Así es que a pesar de estar citando a Moisés, en realidad cita a la *Epístola de Bernabé*. Cita los mismos animales y en igual orden en que aparecen en el escrito apostólico:

Epístola de Bernabé

Pedagogo

οὐ φάγεσθε
χοῖρον
οὔτε ἀετὸν
οὔτε ὀξύπτερον
οὔτε κόρακα (*Ep.Barn.*, 10.1).

οὐ φάγεσθε
χοῖρον
οὔτε ἀετὸν
οὔτε ὀξύπτερον
οὔτε κόρακα (Clem. Al., *Strom.* V 52.2).

“No comeréis cerdo ni águila, ni gavián ni cuervo (Ruiz Bueno 1985)

“No comáis cerdo, ni águila, ni buitre, ni cuervo” (Merino 2003).

Así, queda de manifiesto que Clemente no utiliza el AT, sino el texto de *Bernabé*. Esta misma información se corrobora más adelante dentro del mismo pasaje, pues Clemente explícitamente alude a dicha carta y la cita textualmente. En *Strom.* V 51.4-6 cita directamente *Ep.Barn.*, 10.11-12 y señala al escrito apostólico como su fuente: φησὶν ὁ Βαρνάβας, κολλᾶσθαι δεῖν μετὰ τῶν φοβουμένων τὸν κύριον ... ἵνα συνιῶμεν ταῦτα (Clem.Al., *Strom.* V 51.4-6; cf. *Ep.Barn.*, 10.11-12), “dice Bernabé. Que es necesario juntarse a quienes temen al Señor... para que comprendamos esas cosas” (Merino 2003). Al término de esta cita, una vez más vuelve a referir al mismo autor para hablar de los animales impuros:

ναὶ μὴν ὅταν λέγη οὐ φάγη τὸν ἀετὸν, τὸν ὀξύπτερον καὶ τὸν ἰκτίνον καὶ τὸν κόρακα, οὐ κολληθήσῃ, φησὶν, οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ τοῖς ἀνθρώποις τούτοις, οἳ οὐκ ἴσασι διὰ πόνου καὶ ἰδρωτὸς πορίζειν ἑαυτοῖς τὴν τροφήν,

ἀλλ' ἐν ἀρπαγῇ καὶ ἀνομίᾳ βιοῦσιν· (Clem. Al., *Strom.* V 52.1; cf. *Ep. Barn.*, 10.4).

“También cuando dice: *No comas el águila, ni el buitre, ni el milano, ni el cuervo; no te acerques, ni te parezcas a esos hombres que no saben procurarse el alimento mediante el trabajo y el sudor, sino que viven en la rapiña y la injusticia*” (Merino 2003).

Es inobjetable que en todo este pasaje Clemente se encuentra frente al texto de la *Epístola de Bernabé*. Ya lo ha usado en ocasiones anteriores y lo sigue haciendo. No utiliza el AT, sino el capítulo X para recuperar las leyes de pureza e impureza respecto a los animales que sirven como alimento. Realmente el alejandrino muy poco aporta a la interpretación de Bernabé. Básicamente se concreta a repetir lo que dice la epístola y agrega algún que otro breve comentario para adecuar el escrito apostólico: ἀετὸς μὲν γὰρ ἀρπαγὴν, ὄξύπτερος δὲ ἀδικίαν καὶ πλεονεξίαν ὁ κόραξ μηνύει (Clem. Al., *Strom.* V 52.2), “En efecto, el águila indica la rapiña, el buitre la injusticia, y el cuervo la codicia” (Merino 2003).

D.4. *Strom.* VII 109.1-6

En *Strom.* VII 109.2 Clemente sin duda alude a Lv 11.3. Textualmente el alejandrino dice: τὰ μὲν γὰρ διχηλοῦντα καὶ μηρυκισμὸν ἀνάγοντα τῶν ἱερείων καθαρὰ καὶ δεκτὰ τῷ θεῷ παραδίδωσιν ἡ γραφή (Clem. Al., *Strom.* VII 109.2), “En verdad la escritura enseña que los animales de pezuña hendida y rumiantes son víctimas puras y aceptas para Dios” (Merino 2005). Claramente es una alusión al texto del Levítico, donde señala que los animales que cumplen con estas dos características son los aptos para el consumo humano. La referencia bíblica dice lo siguiente:

ταῦτα τὰ κτήνη ἃ φάγεσθε ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς: πᾶν κτήνος διχηλοῦν ὄπλην καὶ ὄνυχιστῆρας ὄνυχίζον δύο χηλῶν καὶ ἀνάγον μηρυκισμὸν ἐν τοῖς κτήνεσιν ταῦτα φάγεσθε (Lv 11.2-3).

“Estos son los animales que podéis comer de entre todos los animales que hay en la tierra: todo animal que tiene hendida la pezuña y es unglado de pezuñas de dos uñas y que sube la rumia, entre los animales, éstos comeréis” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008).

A pesar de que las indicaciones, sobre las características de los animales “comestibles”, a las cuales Clemente hace referencia se encuentran presentes en el texto bíblico, no parece ser este la fuente documental que utiliza. Hay notables diferencias. El alejandrino presenta la prescripción de manera simplificada διχηλοῦντα καὶ μηρυκισμὸν, “los de pezuña hundida y rumiantes”. Menciona solo dos de las tres características que refiere el texto de los LXX. Es en la *Epístola de Bernabé* donde se cita el texto de la misma manera en la cual aparece en los *Stromata* como a continuación se puede apreciar:

<i>LXX</i>	<i>Stromata</i>	<i>Epístola de Bernabé</i>
ταῦτα τὰ κτήνη ἃ φάγεσθε ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς: πᾶν κτῆνος διχηλοῦν ὄπλην καὶ ὄνυχιστήρας ὄνυχίζον δύο χηλῶν καὶ ἀνάγον μηρυκισμὸν (Lv 11.2-3).	τὰ μὲν γὰρ διχηλοῦντα καὶ μηρυκισμὸν ἀνάγοντα τῶν ἱερείων καθαρὰ καὶ δεκτὰ τῷ θεῷ παραδίδωσιν ἢ γραφῇ (Clem.Al., <i>Strom.</i> VII 109.2).	Φάγεσθε πᾶν διχηλοῦν καὶ μαρυκώμενον (<i>Ep.Barn.</i> , 10.11)

Características de los animales puros

a) διχηλοῦν ὄπλην	a) διχηλοῦντα	a) διχηλοῦν
b) ὄνυχιστήρας ὄνυχίζον	c) μηρυκισμὸν	b) μαρυκώμενον
δύο χηλῶν		
c) ἀνάγον μηρυκισμὸν		

Las características que enumera Clemente coinciden en el número y tipo con el texto de Bernabé y no con el de los LXX. Todo indica que una vez más es posible que esté utilizando como fuente el escrito apostólico en lugar del AT. No obstante, no resulta tan evidente que esa sea su fuente, porque en el judeohelenismo también ya se había hecho la misma simplificación de los animales puros solamente por dos características: los que tienen pezuña hendida y los que rumian.

Tal manera de presentar a los animales puros está presente en la *Carta de Aristeas*. En tres ocasiones hace referencia a las prescripciones alimenticias de Lv 11.3, pero en ninguna de ellas las cita literalmente. Una vez alude al par de características iniciales sin mencionar la indicación de rumiar: τὸ γὰρ διχηλεύειν καὶ διαστέλλειν ὀπλῆς ὄνυχας σημεῖόν ἐστι τοῦ διαστέλλειν ἕκαστα τῶν πράξεων ἐπὶ τὸ καλῶς ἔχον· (Aristeas, *Ep.* 150), “Por ejemplo ‘tener la pata unguilada’ y la ‘pezuña hendida’ significa discernir cada una de nuestras acciones orientándolas hacia el bien” (Fernández Marcos 1983). No obstante, las otras dos veces que alude al pasaje del Levítico refiere el versículo únicamente con la primera y tercera característica que deben tener los animales puros: πάντα γὰρ ὅσα διχηλεῖ καὶ μηρυκισμὸν ἀνάγει σαφῶς τοῖς νοοῦσιν ἐκτίθεται τὸ τῆς μνήμης (Aristeas, *Ep.* 153), “puesto que todo el que tiene ‘patas unguiladas’ y ‘rumia’, para los inteligentes, expresa claramente la cualidad de la memoria” (Fernández Marcos 1983). Un poco más adelante vuelve a hacer referencia a estas dos condiciones juntas: Δέδεικται δέ σοι καὶ τὸ περισσὸν τῆς λογίας τῆς κατὰ τὴν διαστολὴν καὶ μνειάν, ὡς ἐξεθέμεθα τὴν διχηλίαν καὶ τὸν μηρυκισμὸν (Aristeas, *Ep.* 161), “Te he indicado las excelencias y buenas razones en torno al discernimiento y la memoria conforme expusimos lo de la ‘pezuña hendida’ y el ‘rumiar’” (Fernández Marcos 1983).

Estas mismas características también aparecen unidas en la obra de Filón de Alejandría. En varios pasajes el autor alejandrino expone una asociación similar de términos a la encontrada en la *Epístola de Aristeas*. En *De specialibus legibus IV* señala lo siguiente:

βάσανον δὲ καὶ δοκιμασίαν τῶν δέκα ζώων ὑπογράφεται κοινῇ κατὰ διττὰ σημεῖα, τὸ τε διχηλεῖν καὶ τὸ μηρυκᾶσθαι· οἷς γὰρ ἢ μηδέτερον ἢ θάτερον αὐτὸ μόνον πρόσσεστιν, ἀκάθαρτα. Ταυτὶ δὲ τὰ σημεῖα ἀμφότερα σύμβολα διδασκαλίας καὶ μαθήσεως ἐπιστημονικωτάτης ἐστίν, ἢ πρὸς τὸ ἀσύγχυτον τὰ βελτίω τῶν ἐναντίων διακρίνεται. (Ph., *Spec IV* 106-108).

“Para los diez animales propone una verificación y prueba común, basada en dos señales: el tener la pezuña hendida y el rumiar, siendo especies impuras aquellas a las que falta una de ambas características o las dos. En cuanto a ambas señales, ellas son símbolos del enseñar y el aprender por la vía más apropiada para la adquisición del conocimiento, es decir, aquella en la que se distingue lo mejor de lo peor para que no quepan confusiones” (Triviño 1976).

Esta misma distinción la hace Filón en otros lugares de su obra (*Ph., Post.* 149, *Agr.* 131-135, 142, 145). Lo interesante del caso es que siempre hace referencia a solo dos características para referirse a los animales puros: la pezuña hendida y el rumiar. Son exactamente las que aparecen en la *Epístola de Aristeas* y posteriormente en Bernabé y luego en Clemente.

No es sencillo determinar cuál de estas tres posibles fuentes disponibles, al menos, es la que utiliza Clemente en los *Stromata*. En el caso de la *Epístola de Bernabé* lo más probable es que la fuente sea la *Epístola de Aristeas*. Hay un dato común entre ambos escritos que no está presente en ni en Filón ni en Clemente dentro de este contexto. Hay una referencia a la situación específica de la γαλήη, ‘comadreja’, (LSJ 1996; DGE) que está en una y otra carta:

Aristeas

τό τε τῆς γαλῆς γένος ἰδιάζον ἐστὶ χωρὶς γὰρ τοῦ προειρημένου ἔχει λυμαντικὸν κατάστημα· διὰ γὰρ τῶν ὠτῶν συλλαμβάνει, τεκνοποιεῖ δὲ τῷ στόματι (Aristeas, *Ep.* 165).

Y la especie de la comadreja es singular, pues aparte de lo dicho antes, tiene una propiedad que impurifica: concibe por la orejas y pare por la boca (Fernández Marcos 1983).

Bernabé

ἀλλὰ καὶ τὴν γαλῆν ἐμίσησεν καλῶς. οὐ μὴ, φησὶν, γενηθῆς τοιοῦτος, οἶους ἀκούομεν ἀνομίαν ποιῶντας ἐν τῷ στόματι δι’ ἀκαθαρσίαν, οὐδὲ κολληθήσῃ ταῖς ἀκαθάρτοις ταῖς τὴν ἀνομίαν ποιούσαις ἐν τῷ στόματι. τὸ γὰρ ζῶον τοῦτο τῷ στόματι κύει (*Ep. Barn.*, 10.8).

Mas también tuvo razón de abominar de la ardilla. No serás –dice- tal cuales oímos que son los que comenten, por la impureza, iniquidad en su boca, ni te unirás a las mujeres impuras que cometen la iniquidad en su boca. Porque este animal concibe por la boca (Ruiz Bueno 1985).

Esa información sobre la comadreja también la conoce Plutarco. En *De Iside et Osiride* hace un pronunciamiento sobre este tema, y dice que todavía hay quienes perciben así a este animal: τὴν μὲν γὰρ γαλῆν ἔτι πολλοὶ νομίζουσι καὶ λέγουσι κατὰ τὸ οὖς ὀχευομένην, τῷ δὲ στόματι τίκτουσαν (Plu., *De Iside* 381a), “Pues todavía muchos creen y dicen que la comadreja, al concebir por el oído y parir por la boca” (Pordomingo Pardo y Fernández Delgado 1995). Clemente de Alejandría nunca refiere ese dato, y aun cuando menciona en tres ocasiones a la comadreja (*Prot.* 39.6, 41.4; *Paed.* II 7.4), no la relaciona con los animales impuros a pesar de que en Lv 11.29 se le cataloga como tal.

Existen algunos paralelos lejanos con Filón de Alejandría, pero no lo cita de manera concreta. Por ejemplo ambos desarrollan la posibilidad de tener pezuña hendida mas no rumiar y viceversa (*Ph.*, *Agr.* 145; cf. *Clem.Al.*, *Strom.* VII 109.3-6). Sin embargo, no lo hacen en el mismo orden, y en el caso de Clemente no se cita ningún animal de ejemplo como lo hace Filón. También está el hecho de que los dos aluden a la idea del “receptáculo” (*Ph.*, *Post.* 150; cf. *Clem.Al.*, *Strom.* VII 109.2), pero no utilizan el mismo término (δεξαμενή - δοχεῖον), ni lo aplican de manera similar en su respectivos pasajes.

Así no existe evidencia suficiente que indique que el alejandrino esté usando a Filón de Alejandría, ni la *Epístola de Bernabé* como lo hizo en los casos anteriores. La fuente utilizada parece ser distinta a estos dos autores y apuntar hacia otro escritor. Todo indica que detrás del texto de Clemente subyacen las ideas de Ireneo. El obispo de Lyon también comenta las dos cualidades esenciales de todo animal puro en los siguientes términos:

Praedixit autem figuraliter omnia haec lex, de animalibus delineans hominen ; quaecunque, inquit , duplicen ungulam habent et ruminant munda enuntians; quaecunque autem aut utrumque vel alterum horum non habent, velut immunda segregans. Qui sunt ergo mundi? Qui in Patrem et Filium per fidem iter firmiter faciunt; haec est enim firmitas eorum, qui duplicis sunt ungulae: et eloquia Dei meditantur die ac nocte, uti operibus bonis adornentur; haec est enim

ruminantium Virtus. Immunda autem, quae neque in Deum fiden habent, neque eloquia ejus meditantur: haec ethnicorum est abomanatio (Iren.Lugd., Haer. V 8.3).

“La Ley predijo en figura todas estas cosas, pues describió a los hombres a partir de los animales, cuando llamó animales puros a los que rumian y tienen la pezuña partida; en cambio apartó como impuros a los que no tienen uno o ambos de estos caracteres (Lev 11,2-3). ¿Quiénes son, pues, los puros? Los que con firmeza caminan en la fe hacia el Padre y el Hijo: esta es la seguridad de aquellos que tienen la pezuña doble. Y los que meditan las palabras de Dios día y noche (Sal 1,2), para adornarse con las buenas obras, son aquellos que rumian la virtud. En cambio los inmundos, aquellos que ni tienen la pezuña doble ni rumian, o sea quienes carecen de fe y no meditan las palabras divinas, son la abominación de los paganos” (González 2000).

Ireneo también adopta la simplificación de las tres características de los animales puros a solamente dos: pezuña hendida y rumiar. No obstante, el paralelo entre Ireneo y Clemente no se focaliza solamente en el hecho de compartir las mismas cualidades que hacen puros a determinados animales. El paralelo va mucho más allá del uso de estos dos atributos, y la correspondencia entre estos dos autores también se ve reflejada en la interpretación y aplicación que hacen de estas categorías que distinguen a una especie pura de aquella que no lo es. A continuación se exponen los textos de ambos Padres de la Iglesia, con el fin de apreciar la cercanía de las ideas:

Ireneo de Lyon

Quae autem ruminant quidem, non habent autem unguam duplicem, et ipsa immunda, haec Judaeorum est imaginaria descriptio : qui quidem eloquia Dei in ore habent stabilitatem autem radicis suae non infigunt in Patre et in Filio: propter hoc autem et lubricum est genus ipsorum. Etenim quae sunt unius unguulae animalia facile labuntur; firmiora autem sunt quae duplicem unguam habent, succedentibus invicem unguulis fissis secundum iter, et altera

Clemente de Alejandría

ὅσα δὲ μήτε ἐκάτερον μήτε τὸ ἕτερον τούτων ἔχει, ὡς ἀκάθαρτα ἀφορίζει. αὐτικά τὰ ἀνάγοντα μηρυκισμόν, μὴ διχλοῦντα δέ, τοὺς Ἰουδαίους αἰνίσσεται τοὺς πολλούς, οἱ τὰ μὲν λόγια τοῦ θεοῦ ἀνὰ στόμα ἔχουσιν, τὴν δὲ πίστιν καὶ τὴν βάσιν δι' υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα παραπέμπουσιν οὐκ ἔχουσιν περειδομένην τῇ ἀληθείᾳ. ὅθεν καὶ ὀλισθηρὸν τὸ γένος τῶν τοιούτων

ungula subbajulante aliam. Immunda autem similiter, quae duplicem quidem ungulam habent, non autem ruminant : haec est autem omnium videlicet haereticorum ostensio, et eorum qui non meditantur eloquia Dei, neque operibus justitiae adornantur, quibus et Dominus ait: Quid mihi dicitis Domine Domine, et non facitis quae dico vobis? Qui enim sunt tales, in Patrem quidem et Filium dicunt se credere, nunquam autem meditantur eloquia Dei, quemadmodum oportet, neque justitiae operibus sunt adornati; sed, quemadmodum praediximus, porcorum et canum assumserunt vitam, immunditiae et gulae et reliquae incuriae semetipsos tradentes (Iren.Lugd., Haer. V 8.3).

“Los que rumian pero no tienen la pezuña partida, también son inmundos: podemos imaginar ésta como la descripción de los judíos, los cuales tienen las palabras de Dios en su boca, pero no hunden sus raíces en el Padre y el Hijo para que estén firmes: por este motivo su raza se desliza. Porque los animales de una sola pezuña fácilmente resbalan; en cambio los que tienen la pezuña doble son más firmes, pues mientras una uña sigue el camino, la otra la apoya. Igualmente son inmundos los que, teniendo pezuña doble, no rumian. Esta figura señala a todos los herejes y a aquellos que no meditan en las palabras de Dios ni se adornan con las obras de la justicia, de los cuales el Señor dice: ‘¿Por qué me decís: Señor, Señor, si no hacéis mi voluntad?’ (Lc 6,46). Estos últimos dicen creer en el Padre y el Hijo, pero no meditan las palabras de Dios, como es necesario, ni están adornados con las obras de la justicia; sino que, como antes dijimos, han asumido la vida de los cerdos y perros, entregándose a las inmundicias, a la gula y a los demás

θρεμμάτων, ὡς ἂν μὴ σχιδανοπόδων ὄντων μηδὲ τῇ διπλῶν τῆς πίστεως ἐπερειδομένων· οὐδεὶς γάρ, φησί, γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. ἔμπαλιν τε αὖ ἀκάθαρτα ὁμοίως κἀκεῖνα, ὅσα διχηλεῖ μὲν, μηρυκισμὸν δὲ οὐκ ἀνάγει. ταυτὶ γὰρ τοὺς αἰρετικούς ἐνδείκνυται ὀνόματι μὲν πατρὸς καὶ υἱοῦ ἐπιβεβηκότας, τὴν δὲ τῶν λογίων ἀκριβῆ σαφήνειαν λεπτοργεῖν καὶ καταλαεῖν ἐξασθενούντας, πρὸς δὲ καὶ τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης ὀλοσχερότερον, οὐχὶ δὲ ἀκριβέστερον μετερχομένους, εἴ γε καὶ μετέλθοιεν (Clem.Al., Strom. VII 109.3-6).

Por el contrario, los [animales] que no poseen ninguna de las características o solo una, los delimita como impuros. Por ejemplo, lo que rumian, pero no tienen pezuña hendida, dan a entender a la mayoría de los judíos, que en verdad tienen en la boca los oráculos divinos, pero no tienen apoyados en la verdad la fe ni el camino que conduce al Padre mediante el hijo. De ahí que esta clase de criaturas sea resbaladiza, como si, al no poseer pezuña hendida, tampoco dispusieran del apoyo de la fe. Pues –dice [la Escritura]- nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo revelare. Por otra parte, son igualmente impuros aquellos [animales] que tienen la pezuña hendida, pero no rumian. Éstos denuncian a los herejes, que andan en el nombre del Padre y del Hijo, pero quedan extenuados al trabajar con delicadeza y depurar con cuidado la claridad de la revelación divina, persiguiendo las obras de la justicia de modo muy genérico y no preciso, si es que también las persiguen (Merino 2005)

vicios” (González 2000).

Los aspectos comunes entre los dos textos son notables. El orden es prácticamente idéntico. Primero exponen el significado simbólico de aquellos animales que rumian pero no tienen pezuña hendida, y luego comentan el sentido figurado de los que tienen pezuña hendida, pero no rumian. En los dos autores los judíos representan la primera situación y los herejes la segunda. Con referencia a los judíos se dice lo mismo, a saber, que tienen la palabra en la boca pero resbalan porque no tienen al Padre y al Hijo. Luego hacen exactamente igual interpretación sobre el caso de los herejes, quienes se caracterizan por la práctica deficiente de obras de justicia, pues se comportan de una manera aberrante.

A la luz de las consideraciones anteriores es sumamente probable que en este pasaje de los *Stromata*, Clemente dependa de Ireneo, o al menos de una fuente común a ambos. Es claro que el alejandrino utiliza las mismas ideas y que en la transición entre los judíos y los herejes agrega el texto del evangelio de Juan para respaldar sus ideas. En otras palabras, retoma las ideas procedentes de Ireneo y les da soporte bíblico.

A partir de la semejanza entre el texto de Clemente y el de Ireneo resulta factible establecer varias cosas. Queda claro que en este caso el alejandrino no está citando la *Epístola de Bernabé*, como lo hizo en las ocasiones anteriores. De igual manera, es evidente que tampoco está utilizando el texto bíblico para hablar de las prescripciones dietéticas del AT. Hay algo más que señalar: el alejandrino emplea más de una fuente para recuperar las leyes sobre los alimentos, es decir, a Bernabé e Ireneo, pero nunca utiliza el libro del Levítico para ello. Así aun cuando aborda el tema de los animales puros e impuros, nunca hace una sola referencia literal al texto del Levítico. Por último, si todas estas presuposiciones son correctas, se podría hacer una afirmación más. Es probable que Clemente no tuviera acceso al

texto literal de este pasaje, o bien, que su conocimiento del Levítico solo haya sido a partir de fuentes secundarias.

1.2.2. Interpretación de las ordenanzas sobre las leyes dietéticas.

A la luz del apartado anterior queda claro que Clemente no utiliza el texto de los LXX para recuperar las ordenanzas sobre los animales puros e impuros. Su fuente principal es la *Epístola de Bernabé*; no obstante, ello no implica que en todos los casos, reproduzca fielmente la interpretación del escrito apostólico. Todo lo contrario, algunas veces es posible detectar algunas adecuaciones hermenéuticas por parte de Clemente con relación al contexto donde desarrolla sus nociones en torno a la pureza.

Básicamente el tipo de interpretación que emplea Clemente es de corte alegórico. Nunca utiliza, en este caso, las alusiones veterotestamentarias como prohibiciones literales, sino que suele darles un sentido simbólico. Son tres los temas que se exploran de su hermenéutica: 1) La prohibición de comer hiena y liebre, 2) la prohibición de comer cerdo y 3) el significado de la “pezuña hendida y el rumiar”.

A.1. La prohibición del consumo de hiena y liebre

En términos generales Clemente sigue la interpretación de Bernabé sobre este tema. El rasgo fundamental de la exégesis de ambos tiene una dimensión simbólica donde las prohibiciones relacionadas con el consumo de determinados animales en realidad apelan a ciertas prácticas sexuales reprobables. Es decir, tanto Bernabé como Clemente establecen un paralelo entre las conductas animales y las prácticas sexuales de los hombres (Druille 2013, p. 263).²

² Ireneo de Lyon también establece, en el pasaje ya referido anteriormente, la relación entre la conducta de los animales y las conductas de los seres humanos: *Praedixit autem figuraliter omnia haec*

A pesar de que Clemente expone las ideas de Bernabé y de algunos naturalistas griegos, no las comparte del todo. Se separa de esa interpretación alegórica y afirma categóricamente:

Ἀλλὰ τὸ μὲν μὴ δεῖν ἐξομοιοῦσθαι τοῖσδε τοῖς ζώοις διὰ τῆς προκειμένης ἀπαγορεύσεως ὁμολογουμένως τὸν πάνσοφον Μωσέα αἰνίττεσθαι σύμφημι κἀγὼ· οὐ μέντοι τῆδε τῆ ἐξηγήσει τῶν συμβολικῶς εἰρημένων συγκατατίθεμαι (Clem Al., *Paed.* II 84.1).

“Yo también estoy plenamente de acuerdo con el sapientísimo Moisés en que el sentido de esta prohibición es que no debemos asemejarnos a este tipo de animales. Sin embargo no comparto la exégesis de lo que se expone de manera simbólica” (Merino y Redondo 2009).

Hay varias cosas a suponer en la cita anterior de Clemente. Primero, considera al parecer que efectivamente está citando las mismas palabras de Moisés, cuando en realidad se refiere al escrito de *Bernabé*. Segundo, al no citar el texto bíblico, asume que el sentido básico de la prohibición dado por Moisés es igual al otorgado por Bernabé; es decir, no asemejarse a los animales. Desde esta perspectiva adopta la idea principal de la lectura hecha por el autor apostólico: las prohibiciones remiten a conductas humanas. Tercero, debido a lo anterior, no es consciente de que el supuesto sentido con el cual Moisés promulga la ordenanza, ya es una interpretación alegórica; pues en el texto bíblico la prohibición es literal, no simbólica. Por último, aunque comparte el supuesto básico de la exégesis de Bernabé, no acepta la explicación sobre la alternancia anual del género de la hiena.

El alejandrino no sigue la misma explicación dada por la *Epístola de Bernabé* sobre la situación particular de la hiena. Aun cuando esa idea prevalece en algunos naturalistas grecorromanos, Clemente se separa de ella:

lex, de animalibus delineans hominen (Iren.Lugd., *Haer.* V 8.3), “La Ley predijo en figura todas estas cosas, pues describió a los hombres a partir de los animales” (González 2000). Sin embargo, Ireneo en principio no las relaciona con actividades sexuales humanas como es el caso de Bernabé y Clemente.

Οὐκουν οὐδὲ τὴν ὕαιναν μεταβάλλειν τὴν φύσιν πιστευτέον ποτέ· οὐδὲ γὰρ αἰδοῖα ἔχει τὸ αὐτὸ ζῶον ἅμα ἄμφω, ἄρρενος καὶ θήλεος, καθὼς ὑπειλήφασί τινες, ἔρμαφροδίτους τερατολογοῦντες καὶ τρίτην ταύτην μεταξὺ θηλείας καὶ ἄρρενος ἀνδρόγυνον καινοτομοῦντες φύσιν (Clem.Al. *Paed.* II 85.2).

“No hemos de creer que la hiena cambia de naturaleza. Porque el mismo animal no posee simultáneamente los dos sexos, el de macho y el de hembra, como han llegado a suponer algunos, que llenaron su imaginación de monstruos hermafroditas, e inventaron esa tercera naturaleza de ‘andrógino’; es decir, mitad macho, mitad hembra” (Merino y Redondo 2009).

Para Clemente la hiena representa más bien la lascivia (*Paed.* II 85.3). Por su propia constitución física la hiena es proclive a todo tipo de relaciones sexuales, aun las que están en contra de la naturaleza:

Τὸ δὲ αὐτὸ τοῦτο ἄρρενί τε καὶ θηλείᾳ προσπέφυκεν ὕαινή διὰ τὸν ὑπερβάλλοντα πασχησιασμόν· ἀλληλίζει γὰρ καὶ ὁ ἄρρη, ὅθεν καὶ σπανιαιτάτα θήλειαν ἔστιν ὕαιναν λαβεῖν· οὐ γὰρ συνεχεῖς αἱ κυήσεις τῷ ζῳῷ γίνονται τούτῳ πλεοναζούσης ἐν αὐτοῖς ἀδεῶς τῆς παρὰ φύσιν σποράς (Clem.Al., *Paed.* II 86.1).

“Esta disposición natural se da tanto en la hiena macho como en la hembra, a causa de su excesiva lubricidad. En efecto, los machos copulan entre sí, razón por la que es difícil apresar una hiena hembra. Los partos de este animal no son continuos, dada la frecuencia y facilidad de sus coitos contra naturaleza” (Sariol Díaz 1998).

Son precisamente esas relaciones sexuales contrarias a la naturaleza y no el cambio de sexo lo que en verdad supone la prohibición de comer hiena. Así la intención de la prescripción va encaminada desalentar la práctica de todo acto sexual que se opone al orden natural:

Ἐντεῦθεν συμφανὲς ἡμῖν ὁμολογουμένως παραιτεῖσθαι δεῖν τὰς ἄρρενομιξίας καὶ τὰς ἀκάρπους σποράς καὶ τὰς κατόπιν εὐνὰς καὶ τὰς ἀσυμφυεῖς ἀνδρόγύνους κοινωνίας (Clem.Al., *Paed.* II 87.3).

“Por esto es claro –y estamos de común acuerdo– que debemos rechazar las relaciones contra la naturaleza, las siembras estériles, la pederastia y las uniones entre afeminados” (Merino y Redondo 2009).

Así pues el alejandrino sigue la misma línea de explicación de Bernabé, pero cambia el sentido y la justificación de la interpretación sobre el tema. No son las indicaciones sobre la alternancia de sexo lo que provoca la conducta impropia de la hiena, sino su excesiva lascivia. Ello le lleva a copular en situaciones que son contrarias a la naturaleza, de ahí el sentido de la prohibición. Lo que la ley mosaica pretende al pronunciarse en contra del consumo de la hiena es inhibir toda relación sexual que no se ajusta a lo establecido “naturalmente”.

El ejemplo de la liebre tiene básicamente la misma orientación. En el *Pedagogo* no se pone en juicio la veracidad de la información transmitida por la *Epístola de Bernabé* como el caso de la hiena. Simplemente se asume la explicación dada como tal y se desarrollan las implicaciones simbólicas de dicha prohibición:

Ἀπέχεσθαι τοίνυν σφοδρῶν τε ὀρέξεων καὶ ἐπαλλήλων συνουσιῶν καὶ τῆς πρὸς τὰς ἐγκύους ὁμιλίας καὶ ἀλληλοβασίας καὶ παιδοφθορίας καὶ μοιχείας καὶ λαγνείας ἢ τοῦ αἰνίγματος τοῦδε ἀπαγόρευσις παρήνευσεν (Clem.Al., *Paed.* II 88.3).

“Así pues, esta enigmática prohibición nos aconseja abstenernos de deseos ardientes y de las uniones continuas; de las cópulas con mujeres embarazadas, de la homosexualidad, de la pederastia, de la fornicación y de la lascivia” (Merino y Redondo 2009).

Con esta interpretación Clemente condena toda actividad sexual que no se da dentro del matrimonio entre un hombre una mujer. En la prohibición de comer hiena y liebre el alejandrino ve una regulación de la economía sexual. Está implícita la idea de que el espacio matrimonial es el único lugar para la práctica lícita de la copula, ello va acorde con las disposiciones que la cultura grecorromana intentaba imponer desde el primer siglo (Druille 2012, pp. 240-243). Tales disposiciones acerca de la sexualidad no son otra cosa que la nueva moral de la pareja que se fue imponiendo lentamente hacia finales del siglo II (Brown 1990, pp. 256-259). Clemente se apropia de esa visión, la hace suya y la trasmite como cristiana. Es el mismo enfoque que se encuentra detrás de la interpretación del

mandamiento que prohíbe el adulterio y el deseo. Esa lectura de Clemente tiene siempre el mismo fin, cristianizar la moral estoica (Huerta Rodríguez 2015).

B.2. Prohibición de comer cerdo

En cuatro ocasiones Clemente comenta y explica la restricción de la ley con respecto al consumo de la carne de cerdo. La línea básica de interpretación que sigue siempre se ajusta a las características de una exégesis alegórica. Es el mismo acercamiento que se encuentra en la *Epístola de Bernabé*; no obstante, solo una vez sigue estrechamente la lectura que se halla en la carta. Las otras tres restantes referencias a la prohibición las entiende y expone de manera diferente; se aleja de la lectura hecha por Bernabé y desarrolla la suya propia de acuerdo a sus intereses argumentativos.

Clemente retoma en *Strom.* II 67.2 el comentario de Bernabé que restringe el consumo de carne de cerdo. El alejandrino repite las mismas ideas con palabras muy similares:

Bernabé

τὸ οὖν χοιρίον πρὸς τοῦτο εἶπεν: οὐ κολληθήσῃ φησίν, ἀνθρώποις τοιούτοις, οἵτινές εἰσιν ὅμοιοι χοίρων: τουτέστιν ὅταν σπαταλῶσιν, ἐπιλανθάνονται τοῦ κυρίου, ὅταν δὲ ὑστεροῦνται, ἐπιγινώσκουσιν τὸν κύριον, ὡς καὶ ὁ χοῖρος ὅταν τρώγει τὸν κύριον οὐκ οἶδεν, ὅταν δὲ πεινᾷ κραυγάζει, καὶ λαβὼν πάλιν σιωπᾷ (*Ep. Barn.*, 10.3).

“Ahora bien, el cerdo lo dijo por lo siguiente: ‘No te juntarás –dice- con hombres tales que son semejantes a los cerdo; es decir, que cuando se ven en necesidad, reconocen al Señor, al modo que el cerdo, cuando come, no sabe de su señor; mas cuando tiene hambre, gruñe y, una vez que toma su comida, vuelve a callar” (Ruiz

Clemente

οὐδὲ ἐν ὁδῷ ἀμαρτωλῶν ἔστη, καθὼς οἱ δοκοῦντες φοβεῖσθαι τὸν κύριον ἀμαρτάνουσιν ὡς ὁ χοῖρος· πεινῶν γὰρ κραυγάζει, πληρωθεὶς δὲ τὸν δεσπότην οὐ γνωρίζει (*Clem.Al.*, *Strom.* II 67.2).

Ni se detiene en camino de pecadores, como quienes parecen temer al Señor, pero pecan como el cerdo, que hambriento gruñe, pero saciado no reconoce más a su dueño (Merino 1998).

Bueno 1985).

La versión de Clemente está más resumida y se aplica al contexto de la explicación de Sal 1.1. No obstante, conserva la idea fundamental, de que el cerdo al tener hambre gruñe, pero una vez saciado se olvida de quien lo alimenta. Al parecer el gruñido del cerdo era célebre en la antigüedad, pues según Eliano el sonido emitido por este animal era capaz de asustar hasta a un elefante: ὀρρωδεῖ ὁ ἐλέφας κεράστην κριὸν καὶ χοίρου βοήν (Ael., NA I 28), “El elefante se aterra ante un carnero y ante el gruñido de un cerdo” (Díaz-Regañón López 1984). De acuerdo con Eliano, la historia registra un caso concreto en el que el gruñido de los cerdos propició la victoria en una batalla militar. En un enfrentamiento entre los megarenses y macedonios, los primeros salieron triunfantes porque untaron a los cerdos con aceite y, prendiéndoles fuego, los lanzaron contra las tropas de elefantes de los macedonios (Ael., NA XVI 36).

Al margen de los famosos gruñidos del cerdo, también Clemente desarrolla otras interpretaciones sobre este animal. Primeramente retoma la figura básica del animal como sinónimo de impuro y la traslada al ámbito de las relaciones humanas, para así decir que existen hombres impuros:

Ἄλλ' ὡς ἔοικεν, μόναι αἱ μετὰ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν συναναστροφαὶ ὠφελοῦσιν. Ἐμπαλιν γοῦν τὴν μετὰ τῶν φαύλων συνδιαίτησιν ἀνθρώπων ὑώδη γνωρίζων ὁ πάνσοφος διὰ Μωυσέως παιδαγωγὸς χοιρείων ἀπηγόρευσεν μεταλαμβάνειν τῷ λαῷ τῷ πρεσβυτέρῳ, ἐμφαίνων μὴ δεῖν τοὺς θεὸν ἐπιβωμένους ἀκαθάρτοις ἀναμίγνυσθαι ἀνθρώποις, οἱ δίκην ὑῶν ἡδοναῖς σωματικαῖς καὶ δεισαλέαις τροφαῖς καὶ γαργαλισμοῖς ἀσελγέσι κνηστιῶντες πρὸς ἀφροδίτην κακόχαρτον ἡδονὴν χαίρουσιν (Clem.Al., *Paed.* III 75.3).

“Pero, como natural, sólo es provechoso el trato con los [hombres] buenos. Al contrario, el trato con los hombres malvados es cosa grosera, propia de los cerdos; por eso, el sapientísimo Pedagogo, por boca de Moisés, prohibió al antiguo pueblo comer carne de cerdo; con esto quiso mostrar que los que invocan a Dios no deben tener trato con los hombre impuros, que como cerdos se refocilan con placeres del cuerpo, con alimentos sucios, con sensaciones

impuras, y con el ardiente deseo de gozar los dañosos placeres venéreos" (Merino y Redondo 2009).

Tales palabras Clemente las pronuncia a propósito de los hombres que en las charlas vanas de las tabernas o en los juegos de azar malgastan su tiempo (*Paed.* III 75.1-2). Esta interpretación no se encuentra presente en el texto de Bernabé, sino que es muestra de una lectura específica del alejandrino. Según Clemente, los hombres que manifiestan una conducta similar a la antes señalada son inmundos.

Sin embargo, Clemente al designar la existencia de "hombres inmundos" parece ir implícitamente en contra de las disposiciones dadas en el NT. Tanto en el evangelio como en Hechos existen declaraciones que prohíben designar como inmundos a los seres humanos. Un ejemplo notable de ello lo constituye la visión de Pedro registrada en el capítulo X de Hechos.

⁹ἀνέβη Πέτρος ἐπὶ τὸ δῶμα προσεύξασθαι περὶ ὥραν ἕκτην. ¹⁰ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελεν γεύσασθαι. παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις ¹¹καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαῖνον σκευὸς τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς, ¹²ἐν ᾧ ὑπῆρχεν πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἔρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ. ¹³καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· ἀναστάς, Πέτρε, θῦσον καὶ φάγε. ¹⁴ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν· μηδαμῶς, κύριε, ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον. ¹⁵καὶ φωνὴ πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν· ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου.

⁹Pedro subió a la azotea a orar. Era casi el mediodía. ¹⁰Tuvo hambre y quiso algo de comer. Mientras se lo preparaban, le sobrevino un éxtasis. Vio el cielo abierto y algo parecido a una gran sábana que, suspendida por las cuatro puntas, descendía hacia la tierra. ¹²En ella había toda clase de cuadrúpedos, como también reptiles y aves. ¹³—Levántate, Pedro; mata y come —le dijo una voz. ¹⁴—¡De ninguna manera, Señor! —replicó Pedro—. Jamás he comido nada impuro o inmundo. ¹⁵Por segunda vez le insistió la voz: —Lo que Dios ha purificado, tú no lo llares impuro" (NVI).

De acuerdo con el contexto del libro neotestamentario se sabe que la alusión a los "animales impuros" es una referencia a los gentiles. El NT lleva la interpretación de las leyes dietéticas a un plano simbólico donde figuradamente los animales inmundos representan a las personas no judías. En la perspectiva

hermenéutica lucana lo “impuro” se focaliza en las cuestiones étnicas; es decir, esta interpretación deja entrever los prejuicios raciales de los judíos hacia los demás grupos que no compartían la misma herencia hebrea.

El escritor sagrado es enfático y descarta cualquier posibilidad de denominar a un grupo de seres humanos como impuros. No existe razón alguna para sostener tal distinción. Así pues, a pesar de la contundencia del texto de Hechos en Clemente persiste la idea de diferenciar a las personas como puras e impuras.³ Ahora el criterio que establece el alejandrino no es el racial, sino el moral.⁴ Está convencido de que la figura del cerdo se adapta y sirve para designar a todas aquellas personas que muestran un apego hacia el placer. La asociación entre estos animales y un determinado grupo de hombres está dada a partir de la noción de suciedad e inmundicia que evoca el cerdo. El término *δαισαλέος* (“sucio, asqueroso, cenagoso”, DGE) empleado en este pasaje denota la condición cenagosa en la cual vive dicho animal. Clemente transfiere esa imagen del cerdo viviendo en el cieno para relacionarla con la vida licenciosa de aquellos que no manifiestan una conducta moral aceptable a lo que él considera adecuado.

Esa imagen del cerdo revolcándose en el fango la desarrolla más ampliamente Clemente en otro pasaje de su obra. De igual manera, se sirve de ese cuadro para

³ Esta misma existencia también se encuentra presente en Ireneo de Lyon. El obispo también retoma la distinción entre lo puro e impuro para aplicarla a los seres humanos. En una pasaje, ya citado anteriormente, afirma: *Qui sunt ergo mundi? Qui in Patrem et Filium per fidem iter firmiter faciunt; haec est enim firmitas eorum, qui duplicis sunt unguulae: et eloquia Dei meditantur die ac nocte, uti operibus bonis adornentur; haec est enim ruminantium Virtus. Immunda autem, quae neque in Deum fidem habent, neque eloquia ejus meditantur: haec ethnicorum est abomanatio* (Iren.Lugd., *Haer.* V 8.3), “¿Quiénes son, pues, los puros? Los que con firmeza caminan en la fe hacia el Padre y el Hijo: esta es la seguridad de aquellos que tienen la pezuña doble. Y los que meditan las palabras de Dios día y noche (Sal 1,2), para adornarse con las buenas obras, son aquellos que rumian la virtud. En cambio los inmundos, aquellos que ni tienen la pezuña doble ni rumian, o sea quienes carecen de fe y no meditan las palabras divinas, son la abominación de los paganos” (González 2000).

⁴ En la perspectiva de Ireneo, el criterio tampoco es racial ni tiene exactamente las mismas implicaciones morales que en Clemente. El obispo no está interesado en únicamente circunscribir lo puro/impuro dentro del ámbito de lo sexual, sino que también lo hace en el marco de la incredulidad (Iren.Lugd., *Haer.* V 8.3).

aplicarlo nuevamente desde una dimensión moral a la conducta desenfrenada de ciertos sujetos:

ὁ μὲν γὰρ χοῖρος φιλήδονον καὶ ἀκάθαρτον ἐπιθυμίας τροφῶν καὶ ἀφροδισίων λίχνον καὶ μεμολυσμένην ἀκολασίαν μηνύει. ἀεὶ κνησιῶσαν ὕλικήν τε καὶ ἐν βορβόρῳ κειμένην, εἰς σφαγὴν καὶ ἀπώλειαν πιανομένην (Clem.Al., *Strom.* V 50.3).

“Pues el cerdo indica la codicia de alimentos, amiga del placer e impura, la avidez de placeres amorosos y la sucia intemperancia. Siempre arrascando su materialidad y revolcándose en el fango, engordando para la matanza y perdición” (Merino 2003).

Esencialmente Clemente utiliza palabras que semánticamente aluden a la condición de suciedad en la cual vive el cerdo. Así refiere su incesante permanencia en el βόρβορος, ‘fango’, como símbolo de la μεμολυσμένην ἀκολασίαν, ‘la sucia intemperancia’. La forma sucia de vida del animal adquiere una proyección moral y sirve para ejemplificar la condición impura de quienes se revuelcan en los placeres. Por consiguiente, la prohibición de consumir carne de cerdo, en realidad significa, en un sentido figurado, no vivir como ese animal.

Es evidente que esta interpretación no corresponde al uso literal del texto del Levítico. Más bien Clemente utiliza como recurso una hermenéutica alegórica y concretamente la emplea desde una perspectiva moral. La esencia de su lectura moral se centra en la prohibición de la ἀκολασία (“desenfreno”, “libertinaje”; “indisciplina”, “intemperancia”, DGE). Para el alejandrino, el cerdo es la vívida imagen de la ἀκολασία; el libertinaje es la forma de vida característica de aquel que es amigo de los placeres (φιλήδονος).

Detrás de esta metáfora del cerdo como figura de lo ἀκάθαρτος, subyace todo el programa ético del alejandrino. Representa una perspectiva de vida con fundamento en las posturas del estoicismo (Huerta Rodríguez 2015). Clemente está convencido de que las pasiones y el deseo no forman parte del estilo de vida

cristiana; por el contrario, es preciso suprimirlas y erradicarlas. Según él, esa es la intención de la Ley, pues en la prohibición del consumo de la carne de cerdo existe una exhortación a contrarrestar la ἀκολασία a través de la ἐγκράτεια.

La conexión entre la ley como vehículo de ἐγκράτεια y la conducta del cerdo como símbolo de la vida desenfrenada está registrada en otro pasaje de los *Stromata*. El alejandrino dice lo siguiente:

Πάσης τοίνυν ἀρετῆς μεμνημένος ὁ θεῖος νόμος ἀλείφει μάλιστα τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τὴν ἐγκράτειαν, θεμέλιον ἀρετῶν κατατιθέμενος ταύτην, καὶ δὴ προπαιδεύει ἡμᾶς εἰς τὴν περιποίησιν τῆς ἐγκρατείας ἀπὸ τῆς τῶν ζώων χρήσεως, ἀπαγορεύων μεταλαμβάνειν τῶν ὅσα φύσει πίονα καθάπερ τὸ τῶν συῶν γένος εὐσαρκότατον τυγχάνον· τρυφητιῶσι γὰρ ἡ τοιαύτη χρῆσις χορηγεῖται. (Clem.Al., *Strom.* II 105.1).

“La Ley divina, recordatorio de toda virtud, unge especialmente al hombre para la continencia; ella misma se pone como fundamento de las virtudes, y precisamente nos provee de una preliminar formación para la consecución de la continencia, comenzando por el uso de los animales: nos prohíbe comer de todos aquellos que por naturaleza son grasos, como la raza del cerdo, muy rico en carne. El uso de esos animales es dejado para quien vive voluptuosamente” (Merino 1998).

En esencia, Clemente hace del cerdo un símbolo de la vida desordenada y sucia. A la inmundicia física del animal, el alejandrino le da un sentido ético y la transfiere a la suciedad moral de los humanos. Una moralidad desaseada consistente en una vida entregada a los placeres. Según Clemente, una existencia caracterizada de esa manera, solo contamina y ensucia al ser humano y viene a ser como un cerdo que se regodea en el fango de la ἀκολασία. La prohibición dada por Moisés intenta orientar la conducta humana en una perspectiva distinta, es decir, hacia la vida virtuosa.

C.3. Significado de la “pezuña hendida y la rumia”.

Así como el cerdo es sinónimo de la impureza, el animal de pezuña hendida y que rumia es figura de lo puro. La exposición más clara de esta última situación se

encuentra en el *Pedagogo*: Τίσιν οὖν οἰκειωτέον; τοῖς δικαίοις, πάλιν ἀλληγορῶν φησιν. Πᾶν γὰρ διχηλοῦν καὶ μαρυκώμενον καθαρὸν ἐστίν (Clem.Al., *Paed.* III 76.1), “Entonces, ¿con quienes debemos convivir? Con los justos, dice de nuevo alegóricamente. En efecto, todo animal que tiene la pezuña hendida y que rumia es puro” (Merino y Redondo 2009).

En el mismo sentido Clemente interpreta la presencia de estas dos características en los animales puros. Ambas cualidades representan al justo, el cual es también puro:

τὰ μὲν γὰρ διχηλοῦντα καὶ μηρυκισμὸν ἀνάγοντα τῶν ἱερείων καθαρὰ καὶ δεκτὰ τῷ θεῷ παραδίδωσιν ἢ γραφή, ὡς ἂν εἰς πατέρα καὶ εἰς υἱὸν διὰ τῆς πίστεως τῶν δικαίων τὴν πορείαν ποιουμένων (αὕτη γὰρ ἢ τῶν διχηλούντων ἐδραϊότης) (Clem.Al., *Strom.* VII 109.2).

“En verdad la Escritura enseña que los animales de pezuña hendida y rumiantes son víctimas puras y aceptas para Dios, como si los justos hicieran un viaje hacia el Padre y hacia el Hijo a través de la fe (pues ella es la estabilidad de los animales de pezuña hendida)” (Merino 2005).

Sin lugar a dudas la característica principal de la interpretación del alejandrino es el empleo de la exégesis alegórica. Sin embargo, este rasgo hermenéutico no solo se encuentra en Clemente, sino que el judeohelenismo⁵ también hizo lecturas simbólicas acerca del significado de la pezuña hendida y el rumiar.

a) Pezuña hendida

⁵ En este sentido la *Epístola de Aristeas* tiene muy claro el significado concreto de cada una de estas dos cualidades. Quizá sea el testimonio más antiguo y preciso sobre este tema. En concreto la carta dice: Δέδεικται δέ σοι καὶ τὸ περισσὸν τῆς λογίας τῆς κατὰ τὴν διαστολήν καὶ μνειάν, ὡς ἐξεθέμεθα τὴν διχηλίαν καὶ τὸν μηρυκισμὸν. οὐ γὰρ εἰκὴ καὶ κατὰ τὸ ἐμπροσθὲν εἰς ψυχὴν νενομοθέτηται, πρὸς δ' ἀλήθειαν καὶ σημείωσιν ὀρθοῦ λόγου (Aristeas, *Ep.* 161), “Te he indicado las excelencias y buenas razones en torno al discernimiento y la memoria conforme expusimos lo de la ‘pezuña hendida’ y el ‘rumiar’: no está regulado en forma genética ni por capricho, sino atendiendo a la verdad y a la expresión de la recta razón” (Fernández Marcos 1983).

El sentido otorgado a cada una de estas características varía entre un autor y otro. Así en la explicación simbólica de la pezuña hendida pueden distinguirse diferentes lecturas como a continuación se expone:

Aristeas

τὸ γὰρ διχληθεῖν καὶ διαστέλλειν ὀπλῆς ὄνυχας σημεῖόν ἐστι τοῦ διαστέλλειν ἕκαστα τῶν πράξεων ἐπὶ τὸ καλῶς ἔχον· (Aristeas, *Ep.* 150).

“Por ejemplo, ‘tener la pata unglada’ y la ‘pezuña hendida’ significa discernir cada una de nuestra acciones orientándolas hacia el bien” (Fernández Marcos 1983).

Filón

μνήμη δ’ οὐ πᾶσα ἀγαθόν, ἀλλ’ ἢ ἐπὶ μόνοις τοῖς ἀγαθοῖς, ἐπεὶ τό γε ἄληστα εἶναι τὰ κακὰ βλαβερώτατον· οὐ ἔνεκα πρὸς τελειότητα χρεία τοῦ διχληεῖν, ἵνα τοῦ μνημονικοῦ δίχα τμηθέντος ὁ λόγος διὰ στόματος, οὐ πέρατα ἢ φύσις διττὰ εἰργάσατο χεῖλη, ῥέων διαστείλη τό τε ὠφέλιμον καὶ τὸ ἐπιζήμιον μνήμης γένους εἶδος (Ph., *Ag.* 133).

“Más no toda memoria es buena sino sólo aquella que conserva buenos recuerdos, puesto que el que las cosas malas no sean olvidadas constituye un daño gravísimo. Tal es la razón por la que para alcanzar la perfección es necesario ‘dividir la pezuña’, a fin de que, dividida en dos la facultad de la memoria, el lenguaje al fluir a través de la boca, para la cual fabricó la naturaleza los labios a manera de límites gemelos, separe la especie útil del recuerdo de la dañosa” (Triviño 1976).

Bernabé

τί δὲ τὸ διχλοῦν; ὅτι ὁ δίκαιος καὶ ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιπατεῖ καὶ τὸν ἄγιον αἰῶνα ἐκδέχεται (*Ep. Barn.*, 10.11).

“¿Y qué significa la pezuña partida? Que el justo camina en este mundo y juntamente espera el siglo santo” (Ruiz Bueno 1985).

Clemente de Alejandría

(αὕτη γὰρ ἡ τῶν διχηλούντων ἐδραιότης)... ὅθεν καὶ ὀλισθηρὸν τὸ γένος τῶν τοιούτων θρεμμάτων, ὡς ἂν μὴ σχιδανοπόδων ὄντων μηδὲ τῇ διπλῇ τῆς πίστεως ἐπερειδομένων· (Clem.Al., *Strom.* VII 109.2,4).

“(Pues ella [la fe] es la estabilidad de los animales de pezuña hendida)... De ahí que esta clase de criaturas sea resbaladiza, como si, al no poseer pezuña hendida, tampoco dispusiera del doble apoyo de la fe” (Merino 2005, corchetes añadidos).

Ninguna de las cuatro exposiciones coincide plenamente entre sí. No obstante, se puede observar que en la tradición judeohelenista el acento básicamente recae en el discernimiento. En tanto, en los cristianos el sentido simbólico se asocia con el caminar, por lo que no se puede establecer necesariamente que la lectura cristiana dependa de la exégesis de los judeohelenistas. En el caso de Clemente, no se sigue específicamente ninguna de las tres interpretaciones, aunque cabe decir que se acerca al sentido dado por la *Epístola de Bernabé*. Incluso en una parte de su obra cita literalmente este escrito apostólico:

ἔμπαλιν δὲ ἐπιτρέπει διχηλοῦν καὶ μαρυκώμενον ἐσθίειν, μηνύων, φησὶν ὁ Βαρνάβας, κολλᾶσθαι δεῖν μετὰ τῶν φοβουμένων τὸν κύριον καὶ μετὰ τῶν μελετώντων ὃ ἔλαβον διάσταλμα ῥήματος ἐν τῇ καρδίᾳ, μετὰ τῶν λαλούντων δικαιώματα κυρίου καὶ τηρούντων, μετὰ τῶν εἰδόντων ὅτι ἡ μελέτη ἐστὶν ἔργον εὐφροσύνης καὶ ἀναμαρυκωμένων τὸν λόγον κυρίου. τί δὲ τὸ διχηλοῦν; ὅτι ὁ δίκαιος καὶ ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιπατεῖ καὶ τὸν ἅγιον αἰῶνα ἐκδέχεται (Clem.Al., *Strom.* V 51.4-5).

“Por el contrario, permite comer el animal de pezuña hendida y rumiante, indicando, dice Bernabé, que es necesario juntarse a quienes temen al Señor y meditan en su corazón el sentido preciso de la palabra que han recibido, a quienes tienen en su boca los decretos del Señor y los observan, a quienes saben que la mediación es una ocupación gozosa, y a quienes rumian la palabra del Señor. ¿Pero qué significa el animal de pezuña hendida? Que el justo también camina en este mundo y espera la eternidad santa” (Merino 2003).

Aun así, a pesar de que Clemente toma literalmente la interpretación de Bernabé no la desarrolla en otros lugares de su obra. Tal es el caso que se presenta en *Strom.* VII 109.2-4. Clemente, en lugar de seguir con la idea de caminar en

espera de la eternidad, señala que la pezuña hendida indica andar con el apoyo de la fe. Es evidente que esta interpretación particular obedece más a una necesidad emanada del contexto, que a una perspectiva teológica del autor.

El definir la pezuña hendida como “caminar con fe” está en función de desacreditar la religiosidad de los judíos. Claramente se puede percibir esta intención, en las siguientes palabras:

ὅσα δὲ μήτε ἐκάτερον μήτε τὸ ἕτερον τούτων ἔχει, ὡς ἀκάθαρτα ἀφορίζει. αὐτίκα τὰ ἀνάγοντα μηρυκισμὸν, μὴ διχηλοῦντα δέ, τοὺς Ἰουδαίους αἰνίσσεται τοὺς πολλούς, οἱ τὰ μὲν λόγια τοῦ θεοῦ ἀνὰ στόμα ἔχουσιν, τὴν δὲ πίστιν καὶ τὴν βᾶσιν δι' υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα παραπέμπουσιν οὐκ ἔχουσιν περριδομένην τῇ ἀληθείᾳ (Clem.Al., *Strom.* VII 109.3).

“Por el contrario, los [animales] que no poseen ninguna de las dos características o solo una, los delimita como impuros. Por ejemplo, los que rumian, pero no tienen pezuña hendida, dan a entender a la mayoría de los judíos, que en verdad tienen en la boca los oráculos divinos, pero no tienen apoyados en la verdad la fe ni el camino que conduce al Padre mediante el Hijo” (Merino 2005).

Aquí Clemente utiliza la imagen simbólica de la pezuña hendida para señalar que en esencia los judíos son impuros. Sin embargo, el alejandrino no es consecuente, ni con la visión que expresa de los judíos ni con la interpretación que hace de esta característica básica de los animales puros. En otro lugar de su obra expone una perspectiva totalmente opuesta:

Ὡσπερ οὖν τίμιος ὁ λαὸς τῷ κυρίῳ, οὕτως ὁ λαὸς ἅγιος ἅπας ἐστὶν σὺν τῷ Ἰουδαίῳ καὶ ὁ ἐξ ἐθνῶν ἐπιστρέφων, ὃς ὁ προσήλυτος προεφητεύετο. εἰκότως ἄρα βοῦν φησι καὶ ἄρκτον ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἔσεσθαι ἢ γραφή· βοῦς μὲν γὰρ εἴρηται ὁ Ἰουδαῖος ἐκ τοῦ κατὰ νόμον ὑπὸ ζυγὸν καθαρῶν κριθέντος ζώου, ἐπεὶ καὶ διχηλεῖ καὶ μηρυκᾶται ὁ βοῦς· ὁ ἐθνικός δὲ διὰ τῆς ἄρκτου ἐμφαίνεται, ἀκαθάρτου καὶ ἀγρίου θηρίου (Clem.Al., *Strom.* VI 50.1-3).

“Lo mismo que el pueblo era apreciado para el Señor, así todo el pueblo santo se halla con el judío, y también el convertido de los gentiles, el que fue profetizado como el prosélito. Por eso dice justamente la Escritura que el buey y la osa pacerán juntos. En verdad, se llama buey al judío por semejanza con el animal uncido en el yugo de la Ley; también es juzgado puro, porque el buey

tiene la pezuña hendida y rumia. Por el contrario, el pueblo gentil es representado por la osa, animal impuro y salvaje” (Merino 2005).

En este pasaje Clemente desarrolla una postura eminentemente distinta. El judío es ahora símbolo de lo puro. La pezuña hendida no tiene las implicaciones con el acto de caminar, sino simplemente se usa para diferenciar al judío del gentil. Es claro que su interés teológico es diferente. No está centrado en las cuestiones de fe o de índole místicas, tal como sucede en el séptimo libro de los *Stromata*.⁶ Ahora el contexto desde el cual Clemente lee las cualidades de los animales puros está regido por las preocupaciones kerigmáticas (*Strom.* V 44.1-50.7), y su interés se centra en la proclamación del evangelio y en la incorporación de los gentiles al pueblo de Dios.

Hay una cuarta mención más en *Paed.* III 76.1-2. Aquí la pezuña hendida es símbolo de la justicia. De manera semejante a Filón, Clemente ve en esta cualidad del animal puro un símbolo de una realidad dividida. La hendidura, en el caso del filósofo judío, divide la memoria; mientras que en el cristiano, la justicia. Al respecto en el *Pedagogo* se dice:

ὅτι τὸ διχηλοῦν δικαιοσύνην ἐμφαίνει τὴν ἰσοστάσιον... καὶ διχηλεῖ ἡ δικαιοσύνη εἰκότως, κἀνταῦθα ἀγιάζουσα καὶ εἰς τὸν μέλλοντα παραπέμπουσα αἰῶνα (Clem.Al., *Paed.* III 76.1-2).

“pues la uña hendida significa el equilibrio de la justicia... y la justicia es con razón bisulca, porque nos santifica aquí, en esta vida, y nos lleva a la futura” (Merino y Redondo 2009).

⁶ Concretamente para concluir su séptimo libro de los *Stromata* Clemente dice: Ὅπῃν οὖν τινα ὀλίγην ὑποδείξαντες τοῖς φιλοθεάμοσι τῆς ἀληθείας ἐκ τοῦ κατὰ τὰς θυσίας νόμου περὶ τε Ἰουδαίων τῶν χυδαίων περὶ τε τῶν αἰρέσεων μυστικῶς διακρινομένων, ὡς ἀκαθάρτων, ἀπὸ τῆς περὶ καθαρῶν καὶ ἀκαθάρτων ζώων θείας ἐκκλησίας, καταπαύσωμεν τὸν λόγον (Clem.Al., *Strom.* VII 109.1), “Así pues, terminaremos el discurso abriendo para los aficionados a contemplar la verdad una pequeña ventana hacia la Ley sacrificial respecto a los animales puros e impuros y juzgar de manera mística como impuros a los judíos vulgares y la herejías, en comparación con la divina iglesia” (Merino 2005).

Clemente asume de cuatro maneras distintas la prescripción de la “pezuña hendida” que hace puros a ciertos animales. Una es la interpretación que adopta de la *Epístola de Bernabé*. Otra en la que establece que los judíos místicamente son impuros. Hay una más, en la que afirma que los judíos son puros en contraste con los gentiles. En la última la relaciona con la justicia, y la pezuña simboliza el doble plano donde opera la santificación del cristiano.

A partir de la consideración de estas cuatro interpretaciones se puede afirmar que Clemente no es consecuente consigo mismo, pues cada una de estas lecturas obedece a situaciones particulares del propio contexto de argumentación. Por consiguiente, es posible afirmar que el alejandrino no tiene una postura definida sobre el asunto, sino que la cualidad de “pezuña hendida” es definida a partir del contexto desde el cual la interpreta. Esto demuestra una vez más la versatilidad de Clemente al leer ciertos temas del AT; en ocasiones no llega con interpretaciones preestablecidas sino que utiliza las ideas bajo las necesidades retóricas del momento.

b) Rumia

La segunda cualidad, propia de los animales puros, también recibe un tratamiento tanto en la literatura judeohelenista como en la cristiana. El significado de rumiar es interpretado de manera alegórica; nadie recupera literalmente el sentido de tal acción. A continuación se presenta la acepción simbólica que adquiere el “rumiar” entre diversos autores de la Antigüedad:

Aristeas

πάντα γὰρ ὅσα διχληῖ καὶ μηρυκισμὸν ἀνάγει σαφῶς τοῖς νοοῦσιν ἐκτίθεται τὸ τῆς μνήμης. ἢ γὰρ ἀναμηνύκησις οὐθὲν ἕτερον, ἀλλὰ τῆς ζωῆς καὶ συστάσεως ἐπιμνησις. (Aristeas, *Ep.* 153-154).

“Puesto que todo el que tiene ‘patas unguiladas’ y ‘rumia’, para los inteligentes, expresa claramente la cualidad de la memoria. En efecto, rumiar no es otra cosa que evocar la vida y su sustento” (Fernández Marcos 1983).

Filón

ὡσπερ γὰρ τὸ μηρυκώμενον τὴν προκαταβληθεῖσαν ὑπαναπλέουσιν αὐτοῖς ἐπιλεαίνει τροφήν, οὕτως ἡ ψυχὴ τοῦ φιλομαθοῦς, ἐπειδὴν τινα δι’ ἀκοῆς δέξεται θεωρήματα, λήθη μὲν αὐτὰ οὐ παραδίδωσιν, ἡρεμήσασα δὲ καθ’ ἑαυτὴν ἕκαστα μεθ’ ἡσυχίας τῆς πάσης ἀναπολεῖ καὶ εἰς ἀνάμνησιν τῶν πάντων ἔρχεται (Ph., Agr. 132).

“En efecto, así como el animal que rumia toma digerible el alimento guardado, que a continuación sube a la superficie, del mismo modo el alma del que ama el saber, cuando por vía auditiva recibe estas o aquellas nociones, no las entrega al olvido sino con toda tranquilidad y reposo las rumia una por una para luego entregarlas todas a la memoria” (Triviño 1976).

Bernabé

τί οὖν λέγει; κολλᾶσθε μετὰ τῶν φοβουμένων τὸν κύριον, μετὰ τῶν μελετώντων ὃ ἔλαβον διάσταλμα ῥήματος ἐν τῇ καρδίᾳ, μετὰ τῶν λαλούντων τὰ διδαιώματα κυρίου καὶ τηρούντων, μετὰ τῶν εἰδόντων, ὅτι ἡ μελέτη ἐστὶν ἔργον εὐφροσύνης, καὶ ἀναμαρुकωμένων τὸν λόγον κυρίου (Ep. Barn., 10.11).

“¿Qué es, pues, lo que se dice? Juntaos con los que temen al Señor, con los que meditan en su corazón el precepto de la palabra que recibieron, con los que hablan y observan las justificaciones del Señor, con los que saben que la meditación es obra de alegría y rumian la palabra del Señor” (Ruiz Bueno 1985).

Clemente de Alejandría

τῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ νύκτωρ καὶ μεθ’ ἡμέραν μελετώντων καὶ ἀναπεμπαζομένων ἐν τῷ τῆς ψυχῆς τῶν μαθημάτων δοχεῖω, ἦν καὶ συνάσκησιν γνωστικὴν ὑπάρχουσαν καθαρῶ ζώου μηρυκισμὸν ὁ νόμος ἀλληγορεῖ (Clem.Al., Strom. VII 109.2).

“meditando día y noche las palabras de Dios y recapacitando consigo mismo en el receptáculo didáctico del alma; a ese ejercicio gnóstico alude de manera alegórica la Ley al hablar de animal puro que rumia” (Merino 2005)

El significado básico que prevalece en las distintas interpretaciones es la asociación del rumiar con la memoria. La idea del animal que mastica una y otra

vez su alimento se convierte en la figura principal que rescatan los diversos autores. La acción de usar la memoria para retener la palabra llega a ser sinónimo de rumiar. De esta manera, la imagen simbólica que evoca esta cualidad de los animales puros está bien delimitada. En esta ocasión, el alejandrino es más consistente con su interpretación acerca del significado dado al segundo atributo de los animales aptos para el consumo humano. Esa misma lectura la sostiene en otro lugar de su obra. En el *Pedagogo* dice lo siguiente:

μηρυκάζουσιν τὴν οἰκείαν δικαιοσύνης τροφήν, τὸν λόγον ἔκτοσθεν μὲν εἰσιόντα κατὰ ταῦτα τῇ τροφῇ διὰ κατηχήσεως, ἔνδοθεν δὲ ἀναπεμπόμενον ὡσπερ ἐκ κοιλίας τῆς διανοίας εἰς ἀνάμνησιν λογικὴν. Μηρυκάζει δὲ ὁ δίκαιος τὴν πνευματικὴν τροφήν ἀνὰ στόμα ἔχων τὸν λόγον (Clem.Al., *Paed.* III 76.1-2).

“que rumia el alimento propio de la justicia, es decir, el Logos, que penetra en nosotros desde el exterior, por medio de la catequesis, y que es rumiando en una meditación racional como el alimento del estómago. El justo, con el Logos en su boca, rumia el alimento espiritual” (Merino y Redondo 2009).

A diferencia de la pezuña hundida, el sentido de rumiar no se dispersa, sino que se concentra en un significado básico: memoria/meditar. Es decir se apela a una experiencia de la conciencia caracterizada principalmente por el recuerdo permanente y activo. El rumiar implica hacer uso de la memoria y del recuerdo; dicho de otra manera, es una meditación incesante del alma. El núcleo central que delimita el campo semántico de rumiar en las interpretaciones de los diferentes autores es la idea de persistencia y constancia. A ese primer ámbito de significación inicial, se agrega claramente uno más, la noción de alimento.⁷ Por

⁷ Esta asociación entre el rumiar y el alimento ya se había dado desde el judeohelenismo. Al respecto Filón de Alejandría señala lo siguiente: καθάπερ γὰρ τὸ μηρυκώμενον ζῷον, ὅταν διατεμὸν τὴν τροφήν ἀναπερείσῃται τῇ φάρυγγι, πάλιν ἐκ τοῦ κατ’ ὀλίγον ἀνιμᾶται καὶ ἐπιλαΐνει καὶ μετὰ ταῦτ’ εἰς κοιλίαν διαπέμπεται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁπαιδευόμενος, δεζάμενος δι’ ὧτων τὰ σοφίας δόγματα καὶ θεωρήματα παρὰ τοῦ διδάσκοντος, ἐπὶ πλέον ἔχει τὴν μάθησιν οὐχ οἷός τε ὢν εὐθύς συλλαβέσθαι καὶ περιδράζασθαι κραταιότερον, ἄχρῃς ἂν ἕκαστον ὢν ἤκουσεν ἀναπολῶν μνήμη συνεχέσι μελέταις—αἱ δ’ εἰσὶ κόλλα νοημάτων—ἐνσφραγίσῃται τῇ ψυχῇ βεβαίως τὸν τύπον, ἀλλ’ οὐδὲν ὡς ἔοικεν ὄφελος ἢ τῶν νοημάτων

consiguiente, al igual que el rumiante digiere de manera continua su alimento, el sabio hace lo propio con las enseñanzas. En el caso del cristianismo, el creyente hace lo mismo con la palabra de Dios, pues medita en ella de día y de noche.

1.3. REINTERPRETACIÓN

El capítulo XI del libro del Levítico, donde se encuentran las prescripciones dietéticas, forma parte de una sección más amplia. El contenido del apartado que abarca Lv 11-15 corresponde a las disposiciones de lo puro e impuro (Buis 2003). Así cada capítulo apela a un aspecto de la vida cotidiana con sus respectivas recomendaciones para conducirse en el marco de la pureza ritual. De manera concreta las primeras indicaciones sobre el tema están destinadas a delimitar la frontera entre lo puro e impuro en torno a los animales aptos para el consumo humano.

En particular, el texto de Lv 11, ofrece una lista y clasificación rudimentaria de animales que son comestibles y otros que no lo son. Los animales son agrupados en cuatro categorías: terrestres (1-8), acuáticos (9-12), aves (13-23) y pequeños (29-38) (CBSJ I 1971). Clemente de Alejandría, no sigue meticulosamente este orden de

βεβαία κατάληψις, εἰ μὴ προσγένειτο διαστολὴ τούτων καὶ διαίρεσις εἰς τε αἴρεσιν ὧν χρὴ καὶ φνγὴν τῶν ἐναντίων, ἧς τὸ διχηλοῦν σύμβολον· ἐπεὶ τοῦ βίου διττὴ ὁδός, ἢ μὲν ἐπὶ κακίαν, ἢ δ' ἐπ' ἀρετὴν ἄγουσα, καὶ δεῖ τὴν μὲν ἀποστρέφασθαι, τῆς δὲ μηδέποτε ἀπολείπεσθαι (Ph., *Spec.* IV 107-108), “En efecto, así como el animal rumiante, después de haber dividido el alimento, lo deposita en la faringe, y luego de nuevo lo va subiendo y masticando poco a poco, para enviarlo posteriormente al estómago; del mismo modo también aquel que recibe instrucción, después de recibir a través de los oídos las doctrinas y normas de la sabiduría de boca del maestro, como no es capaz de aprehenderlas y retenerlas de inmediato con suficiente firmeza, prolonga el proceso de aprendizaje hasta que, después de rumiar con continuos ejercicios, que constituyen el medio para fijar los conocimientos, cada una de las cosas que ha escuchado, empleando a tal efecto la memoria, estampa firmemente su representación en el alma. Pero, evidentemente, ningún provecho trae aparejado la firme aprehensión de las nociones, si no se suma a ella la discriminación y distinción entre las mismas con miras a escoger las cosas que deben escogerse, y a rehuir las contrarias; distinción de la cual son símbolo las pezuñas hendidas. Porque el camino de la vida es doble: una senda lleva al vicio y la otra conduce a la virtud, y es preciso apartarse de la primera y no abandonar jamás la segunda” (Triviño 1976)

la clasificación, sino que cuando alude a los animales lo hace siguiendo el texto de *Bernabé* y no el pasaje bíblico.

Nada hay en el texto del Levítico que avale la interpretación alegórica que realiza Clemente sobre dicha lista de animales. De acuerdo con el *Comentario Bíblico San Jerónimo*, la clasificación proporcionada en este capítulo es más popular que científica, pues no hay razones que la fundamenten. Se piensa que ni siquiera los redactores mismos del Levítico llegaron a conocerlas, sino que solo la transcribieron tal y como la recibieron (CBSJ I 1971, p. 226). Así pues, el alejandrino tampoco tiene en cuenta el significado original ni la razón histórica de esas prohibiciones; para él, el sentido está dado en la interpretación alegórica la cual es capaz de desentrañar la verdadera causa y motivación que subyace detrás de las ordenanzas dadas por Moisés.

1.4. OTRAS INTERPRETACIONES

No es sencillo identificar entre los Padres de la Iglesia pasajes paralelos a los escritos de Clemente, porque el alejandrino no usa en sí el texto bíblico. Además, en caso de hallarlos, pudiera aparecer la incertidumbre con respecto a cuál es el texto al que los escritores de la patrística hacen referencia como fuente. Si esta fuera la situación, no necesariamente implicaría que estuvieran citando al alejandrino, porque la obra de Clemente sería fuente secundaria con respecto a Bernabé e Ireneo.

1.4.1. *Novaciano*

Aparte de las referencias ya revisadas de la *Epístola de Aristeas*, Filón de Alejandría, la *Epístola a Bernabé* e Ireneo de Lyon, existen muy pocos documentos que transmitan un tratamiento similar del tema. Novaciano reproduce la misma idea sobre la pureza de animales que tienen la pezuña hendida y que rumian: *quae*

ruminacione ruminant et ungulas findant, munda; immunda, quae neutrum horum vel alterum faciant (Novat., *Cibis* 2.11; cf. 3.5, 3.7), “los que rumian y tiene la pezuña hendida son limpios; y los que no tienen ni una ni la otra son impuros”. Sin embargo, no solo adopta tal caracterización, sino que también sigue la interpretación que aparece en la obra de Ireneo y Clemente. Al respecto Novaciano escribe:

In animalibus mores depinguntur humani, et actus, et voluntates. Mundi, si ruminant, id est in ore semper habeant quasi cibum praecepta divina. Ungulam findunt, si firmo gradu innocentiae, iustitiae omnisque virtutis vitae itinera conficiant. Eorum enim quae in duas ungulas pedem dividunt, robustus semper incessus: dum lubricum partis alterius ungulae firmamento fulcitur, et in vestigii soliditate retinetur... Hi autem sunt aut utrumque facientes, ut Fideles, qui mundi; aut alterum, ut Iudaei et Haeretici, qui sunt inquinati; aut neutrum, ut ethnici, qui sunt consequenter immundi. (Novat., *Cibis* 3.7).

“Estas características de los animales representan en los hombres hechos y voluntades. Son puros si rumian, esto es, si siempre tienen en su boca como alimento los divinos preceptos. La pezuña hendida, si con el paso firme de la inocencia andan por los caminos de la justicia y de todas las virtudes de la vida. A saber, esos que tienen el pie con la pezuña dividida, su caminar siempre es vigoroso; la tendencia a deslizarse de una parte de la pezuña es sostenida por la firmeza de la otra, y así mantiene la solidez del paso... Por otro lado, aquellos que tienen ambas [características] como los creyentes son puros, o aquellos que tienen una de las dos, como los judíos o herejes, están manchados, o aquellos que no tienen ninguna, como los gentiles, son consecuentemente impuros”.

Los elementos que integran la interpretación de Ireneo y Clemente también se encuentran presentes en el pasaje de Novaciano. Así rumiar significa tener en la boca la palabra de Dios y la pezuña hendida caminar rectamente sin resbalar. Los creyentes son la encarnación de las dos cualidades, mientras que los judíos y los herejes son ejemplo de la posesión de solamente una de las dos características. Por último, también Novaciano, al igual que Ireneo, señala explícitamente que las leyes dietéticas en realidad evocan conductas humanas.

Cada uno de estos aspectos considerados en la lectura de Novaciano sugieren por lo menos el empleo de una fuente común entre los tres autores, a menos que Ireneo sea la base para la lectura tanto de Clemente como de Novaciano. En efecto, el texto de éste último se asemeja más al del obispo de Lyon que al del alejandrino.

1.4.2. Orígenes de Alejandría

Otro autor posterior a Ireneo y Clemente que aborda la lista de los animales impuros es Orígenes. En sus *Homilias sobre el Levítico* trata ampliamente este tema. Orígenes comienza su exposición de este asunto citando Lv 11.3-7, donde se señalan las tres cualidades de los animales aptos para el consumo humano. Sin embargo, cuando se dedica a comentar el pasaje las simplifica solamente en dos: la rumia y pezuña hendida (Orig., *Lev.Hom.* VII 6.2).

Orígenes sigue en esencia la misma interpretación de sus predecesores. No agrega ningún matiz diferente, y se dedica a exponer lo que ya había sido dicho por Ireneo o Clemente. Así, para el significado de rumiar dice lo siguiente:

Primo ergo videamus, qui sunt isti, qui "ruminant et ungulam dividunt", quos mundos appellat. Ego arbitror illum dici ruminare, qui operam dat scientiae et "in lege Domini meditatur die ac noct"e (Orig., *Lev.Hom.* VII 6.2).

"Por tanto veamos primero quiénes son esos que 'rumian y tienen la pezuña hendida' a los que denominan puros. Pienso que uno de quien se dice que rumia es aquel que pone atención al conocimiento y medita 'en la Ley del Señor de día y noche'"

El significado de la pezuña hendida lo interpreta también en un sentido muy similar al encontrado en los *Stromata*. La meditación en la ley conduce al puro de las cosas visibles a las invisibles y le da la capacidad para discernir entre la vida presente y la futura, es decir, entre esta era y la era venidera (Orig., *Lev.Hom.* VII 6.2).

Orígenes también retoma el caso de aquellos que tienen la Ley en la boca y la rumian, pero no tienen la pezuña hendida (Orig., *Lev.Hom.* VII 6.3). No menciona concretamente a los judíos, pero por el contexto de enunciación se entiende que se refiere a ellos. De igual manera, plantea el caso inverso; es decir, aquellos que tienen la pezuña hendida, pero no tienen en la boca la Ley del Señor. Menciona que los herejes se encuentran en esta segunda condición (Orig., *Lev.Hom.* VII 6.4).

Aunque hay una cierta correspondencia con algunas de las ideas de Clemente, no es evidente que Orígenes lo use como fuente. La interpretación de Orígenes, aunque indiscutiblemente guarda muchos paralelos con sus predecesores, es mucho más amplia en su exposición. En otras palabras, no se aprecia que esté citando puntualmente a algún Padre de la Iglesia. Por el contrario parecería que la lectura de Orígenes es producto de una especie de “acervo cristiano” sobre el tema. Para el tercer siglo ya había un “patrimonio exegético” del cual se pudo apropiarse, pues su contemporáneo Novaciano hace lo mismo sin citar ninguna fuente. De manera similar procedieron anteriormente Bernabé, Ireneo y Clemente. Ninguno cita sus fuentes, a excepción de Clemente que menciona en unas cuantas ocasiones la *Epístola de Bernabé*. No está claro a qué fuente recurre Orígenes para simplificar las tres cualidades de los animales puros en dos. Lo mismo sucede con la idea de rumiar la Ley del Señor, y la asignación de los “judíos” y herejes como impuros. Es posible que circulara un material previo a todos ellos, una especie de florilegio, donde hubiese existido una interpretación cristiana de las leyes dietéticas del Levítico. Sin embargo esto es solo una suposición y no hay plena certeza de ello.

2. CÓDIGO DE LA SANTIDAD (LEVÍTICO 19)

Clemente cita seis versículos del capítulo XIX del libro de Levítico. Cuatro de ellos (Lv 19.9,10,13,33) se ubican en la sección correspondiente al capítulo XVIII del

segundo libro de los *Stromata*. Mientras que de los dos restantes, uno es una cita, por demás conocida, que exhorta a amar al prójimo (Lv 19.18); en tanto que el otro se ubica en el libro del *Pedagogo* III 22.2 (Lv 19.29). Así el mayor número de citas sobre este capítulo del Levítico se concentra en el libro segundo de los *Stromata* (*Strom.* II 85.1, 85.3, 86.2, 88.1-2).

2.1. COMPARACIÓN

Ninguna de las cuatro citas registradas de Lv 19 en *Strom.* II 78.1-96.4 es literal. No obstante, esta sección puede ilustrar notoriamente otra manera de aludir al texto bíblico, es decir, aquella forma de usar la Biblia que no emplea el pasaje de modo directo. Aparte de la peculiaridad en la manera de citar el texto, este pasaje se relaciona ampliamente con las secciones legislativas del Pentateuco. Aquí Clemente hace referencia a más de 40 alusiones a la legislación de Moisés.

Debido a la cantidad de veces que Clemente utiliza el Pentateuco en el pasaje de *Strom.* II 78.1-96.4, tal capítulo de los *Stromata* adquiere un lugar especial para el estudio de las citas de la Ley en la obra del alejandrino. Pues del libro del Levítico no solo están las cuatro alusiones ya mencionadas, sino que existen otras ocho más. En total, suman 12 alusiones al tercer libro de Moisés dentro de esta sección del segundo libro a los *Stromata*.

2.2. EXÉGESIS

El tema central de todo este apartado, donde se encuentran insertadas las cuatro citas de Levítico 19 y las ocho restantes del mismo, es la caracterización de las virtudes de la filosofía griega conforme a los preceptos contemplados en la legislación mosaica. Sin embargo, resulta complicado tratar de hallar una secuencia lógica evidente en el pasaje. No se sigue una exposición sistemática de las virtudes, sino que es muy común que de una en particular salte a otra. Por consiguiente, la

falta de coherencia en la presentación de las mismas conduce a un laberinto en el que no hay un camino concreto para recorrer de inicio. Con todo, tras una breve introducción, se pueden distinguir dos grandes secciones. La primera de ellas abarca 78.1-81.2, mientras que la segunda se localiza en 81.3-96.3. Absolutamente todas las referencias a Levítico se localizan en la segunda parte, incluyendo las cuatro del capítulo XIX.

2.3.1. Estructura de *Strom.* II 78.1-96.4

Cada una de las dos partes principales tiene como eje el ejercicio de la virtud. Aun cuando ambas tienen el mismo tema, el acercamiento es diferente y su propósito distinto. En la primera parte predominan fuertemente los planteamientos estoicos sobre la ética, recuperados a través del platonismo medio, para la caracterización de la virtud. Al respecto, como bien señala Van den Hoek 1988, p. 70, la relación entre las ideas del estoicismo y el pensamiento clementino están bien documentadas. Entre estas características que proceden del estoicismo destacan: la exposición de catálogos de virtudes (*Strom.* II 78.1; 79.5, 80.1, 80.4-5, 84.5, 86.4, 87.2, 96.4), la teoría de la ἀντακολουθία⁸ o indivisibilidad de las virtudes (*Strom.* II 80.1-3), el ideal de la ἀπάθεια⁹ y, finalmente, la noción de la ὁμοίωσις semejanza¹⁰ con Dios.

Una idea central que ya aparece aquí a manera de tesis y que recapitula todos estos conceptos es la declaración καὶ δικαιοσύνην δὲ αὐτὸς ὁ νόμος παρίστησι παιδεύων τὴν τε φρόνησιν (Clem.Al., *Strom.* II 78.3), “La ley misma nos dispone

⁸ En *SVF* III 295-304 se exponen las ideas estoicas respecto al tema. Lilla 1971, pp. 83-84, presenta todos los lugares de la obra de Clemente donde hace uso de esta doctrina. Además también muestra varios pasajes de filósofos del platonismo medio que tienen acercamiento con las ideas del alejandrino. Por último, Dillon 1996, p. 76, señala que si bien es cierto que esta doctrina es estoica, las ideas ya se encuentran presentes en Platón y Aristóteles, cf. Dillon 1993, p. 180.

⁹ Para una exposición de esta idea cf. *supra*. pp. 70-71.

¹⁰ Sobre este tema de la ὁμοίωσις se puede revisar lo ya dicho anteriormente cuando se abordó el platonismo medio como trasfondo en el pensamiento de Clemente de Alejandría, *supra*. pp. 71-73.

educándonos en la justicia y en la prudencia” (Merino 1998, p. 204). A lo cual más adelante agrega, sobre el tema de la virtudes, μακρὸν δ' ἂν εἴη περὶ τῶν ἀρετῶν τούτων μαρτυρίας παρατίθεσθαι, ἀπάσης ταύτας ἐξυμνούσης τῆς γραφῆς (Clem.Al., *Strom.* II 79.4), “Sería muy extenso traer testimonios acerca de esta virtudes; toda la Sagrada Escritura está llena de ellas” (Merino 1998, p. 207). Él está convencido de que la Ley y los mandamientos acompañan al creyente en su recorrido hacia el logro de una vida virtuosa, σωφροσύνη δὲ αὕτη οὐκ ἄνευ ἀνδρείας, ἐπειδὴ ἐξ ἐντολῶν γίνεται ἐπομένη τῷ διατεταγμένῳ ** θεῷ φρόνησίς (Clem.Al., *Strom.* II 80.5), “La templanza, pues, no existe de suyo exenta de la fortaleza, puesto que se adquiere en base a los mandamientos, haciéndose seguidora del Dios que ha ordenado [el universo]” (Merino 1998, p. 207).

En la segunda parte predominan las alusiones a la legislación de Moisés para describir la manera en la cual la Ley enseña al ser humano el camino de la virtud. Toda la exposición del alejandrino gira en torno a la identificación de algunos aspectos particulares donde la Escritura da muestra del ejercicio de la virtud. Así en numerosas ocasiones, en toda esta sección Clemente hace explícito el carácter didáctico de las leyes del Pentateuco (*Strom.* II 85.1, 86.3, 86.5, 87.3, 90.1, 92.2, 95.1, 96.1) para formar en los creyentes el más alto sentido de humanidad (*Strom.* II 82.2, 85.1, 86.4, 89.1, 91.1, 93.4, 95.1). Al respecto Pitágoras es un buen ejemplo de alguien que entendió el sentido filantrópico de la Ley (*Strom.* II 92.1, cf. 79.2), pues él ilustra la actitud de aquellos griegos que supieron plasmar en sus tratados de ética el sentido filosófico de los escritos de Moisés.

Finalmente, Clemente le da a todo este segundo apartado una proyección cristiana. Sostiene que la Ley conduce a Cristo (*Strom.* II 91.1). Intercala dentro del material procedente del Pentateuco referencias del NT y de escritores cristianos, como Clemente de Roma (*Strom.* II 92.2) y Bernabé (*Strom.* II 84.3) con la intención

de mostrar la continuidad entre el AT y en el NT, dentro de una evidente confrontación implícita con las ideas marcionistas (Van den Hoek 1988, p. 71).

2.3.2. Dependencia de Filón de Alejandría

La filóloga Van den Hoek (1988, pp. 69-115) ha demostrado, sobre la base del trabajo previo Stählin, la dependencia en toda esta sección de los *Stromata* (*Strom.* II 78.1-96.4) con la obra filoniana *De Virtibus*. Clemente no lee directamente el texto del Pentateuco, más bien utiliza al filósofo judío como fuente inmediata aun en aquellos sitios donde Stählin (1936) había señalado un uso literal en las referencias bíblicas. Esta misma situación aplica para todas las citas del Levítico. Así, en concreto, Clemente no toma directamente de la Biblia ninguna cita sobre la legislación de Moisés, pues todas proceden del trabajo exegético del judío alejandrino e incluso, prácticamente, sigue el mismo orden de exposición del tratado filónico.

En otros lugares de la obra de Clemente ya se había visto una situación similar. Cuando el alejandrino aborda el tema de los animales puros e impuros de Lv 11, no utiliza el texto Levítico en sí. Sus fuentes no son bíblicas, sino que básicamente en esa ocasión aparentemente depende de dos documentos: la *Epístola de Bernabé* y *Contra los herejes* de Ireneo. Ahora, una buena parte de las referencias al código de la santidad del Levítico, incluyendo cuatro citas de Lv 19, provienen de la obra de Filón de Alejandría como fuente documental.

Así, el autor de los *Stromata* realiza en este apartado una labor de “pegar y cortar” (Van den Hoek 1988, p. 73). Complementa dicha actividad con la incorporación de citas literales de Proverbios y algunas del NT. Este proceder de Clemente le lleva a citar el Levítico, pero lo hace porque se está refiriendo a la obra de Filón y no al texto de los LXX. Bajo una perspectiva esquemática, semejante a la

realizada por Van den Hoek (1988, pp. 71-72), se puede percibir claramente el influjo de Filón sobre Clemente de Alejandría:

Comparación entre Clemente y Filón con relación al uso del
Pentateuco sobre la base de la edición de Stählin (1906),
en *Strom.* II 78.1-96.4

Referencia bíblica	Referencia en los <i>Stromata</i>	Referencia en <i>De Virtutibus</i>
Dt 22.5	<i>Strom.</i> II 81.3	<i>Virt.</i> 18
Dt 20.5-7	<i>Strom.</i> II 82.1	<i>Virt.</i> 28
Nm 25	<i>Strom.</i> II 83.4-84.1	<i>Virt.</i> 34 (41-44)
Ex 22.25	<i>Strom.</i> II 84.4	<i>Virt.</i> 82
Lv 25.37	<i>Strom.</i> II 84.4	<i>Virt.</i> 82
Dt 23.29	<i>Strom.</i> II 84.4	<i>Virt.</i> 83
Lv 19.13	<i>Strom.</i> II 85.1	<i>Virt.</i> 88
Dt 24.14f	<i>Strom.</i> II 85.1	<i>Virt.</i> 88
Dt 24.10f	<i>Strom.</i> II 85.2	<i>Virt.</i> 89
Lv 19.9	<i>Strom.</i> II 85.3	<i>Virt.</i> 90
Lv 23.22	<i>Strom.</i> II 85.3	<i>Virt.</i> 90
Dt 24.19	<i>Strom.</i> II 85.3	<i>Virt.</i> 90
Lv 19.10	<i>Strom.</i> II 86.2	<i>Virt.</i> 91
Dt 24.20	<i>Strom.</i> II 86.2	<i>Virt.</i> 91
Lv 27.30,32	<i>Strom.</i> II. 86.3	<i>Virt.</i> 95
Nm 18.21,24	<i>Strom.</i> II 86.3	<i>Virt.</i> 95
Ex 23.10f	<i>Strom.</i> II 86.5	<i>Virt.</i> 97
Lv 25.4-7	<i>Strom.</i> II 86.5	<i>Virt.</i> 97
Lv 25.8-13	<i>Strom.</i> II 86.5	<i>Virt.</i> 99
Ex 23.4-5	<i>Strom.</i> II 87.3	<i>Virt.</i> 96
Dt 22.1-2	<i>Strom.</i> II 87.3	<i>Virt.</i> 96
Ex 22.21	<i>Strom.</i> II 88.1-2	<i>Virt.</i> 103
Ex 23.9	<i>Strom.</i> II 88.1-2	<i>Virt.</i> 103
Lv 19.33f	<i>Strom.</i> II 88.1-2	<i>Virt.</i> 106
Nm 15.14-16	<i>Strom.</i> II 88.1-2	<i>Virt.</i> 106
Dt 23.7	<i>Strom.</i> II 88.2	<i>Virt.</i> 106
Dt 20.10	<i>Strom.</i> II 88.3	<i>Virt.</i> 107
Dt 21.10-14	<i>Strom.</i> II 88.4	<i>Virt.</i> 110-111
Ex 23.5	<i>Strom.</i> II 90.1	<i>Virt.</i> 116
Dt 22.4	<i>Strom.</i> II 90.1	<i>Virt.</i> 116
Ex 23.4	<i>Strom.</i> II 90.2	<i>Virt.</i> 117

Dt 22.1	<i>Strom.</i> II 90.2	<i>Virt.</i> 117
Ex 21.2	<i>Strom.</i> II 91.3	<i>Virt.</i> 122
Dt 15.2	<i>Strom.</i> II 91.3	<i>Virt.</i> 122
Lv 25.39-43	<i>Strom.</i> II 91.3	<i>Virt.</i> 122
Ex 23.19	<i>Strom.</i> II 92.1	<i>Virt.</i> 126
Ex 34.26	<i>Strom.</i> II 92.1	<i>Virt.</i> 126
Dt 14.10	<i>Strom.</i> II 92.1	<i>Virt.</i> 126
Lv 22.27f	<i>Strom.</i> II 92.2	<i>Virt.</i> 129
Ex 22.30	<i>Strom.</i> II 92.2	<i>Virt.</i> 129
Lv 22.28	<i>Strom.</i> II 93.2	<i>Virt.</i> 134
Ex 23.19	<i>Strom.</i> II 94.1	<i>Virt.</i> 142
Dt 14.20	<i>Strom.</i> II 94.1	<i>Virt.</i> 142
Dt 25.4	<i>Strom.</i> II 94.3	<i>Virt.</i> 145
Dt 22.10	<i>Strom.</i> II 94.4	<i>Virt.</i> 146
Dt 20.19	<i>Strom.</i> II 95.1	<i>Virt.</i> 149-154
Dt 8.18	<i>Strom.</i> II 96.3	<i>Virt.</i> 165

Se puede apreciar que existe una clara relación entre ambos documentos. De esta manera, si Clemente hace referencia al texto del Levítico es porque lo encuentra en la obra de Filón. El filósofo cristiano sigue prácticamente la misma secuencia del pensador judío y coincide profundamente con los versos bíblicos referidos y con los temas abordados en idéntico orden. Este modo de utilizar a Filón ya había sido señalada anteriormente (*cf. supra.* pp. 60-61); Clemente cita unas cuantas palabras y luego parafrasea el texto (Cf. Van den Hoek 1988, p. 109). En este pasaje en particular, además de seguir el patrón de citación tradicional, después de la paráfrasis, agrega principalmente versos del libro de Proverbios. Aun con esta adicción de otros textos del AT, el filósofo cristiano sigue la secuencia conforme al escrito de Filón tal y como si tuviera ante sí el documento o un florilegio del mismo (Mondésert 1944, p. 73) y lo fuera desenrollando paulatinamente (*Supra.* p. 61).¹¹

¹¹ Esta es una de las maneras más habituales de como Clemente cita la Escritura. Mondésert 1944, p. 67, ilustra este proceder del alejandrino a través de un pasaje de *Strom.* III 76-78, donde debate con los “rebeldes heterodoxos” el tema de la Ley en la epístola a los Romanos 6-8. El filósofo cristiano va desarrollando su exposición prácticamente en el mismo orden del escrito paulino. Algo similar

2.3. REINTERPRETACIÓN

A pesar de que el orden de exposición es prácticamente similar entre ambos textos, no ocurre lo mismo con relación a su significado. En Filón las referencias al Levítico y demás alusiones al Pentateuco tienen un tono apologético. En Clemente el propósito es distinto, se observa una intención polémica detrás del razonamiento del filósofo cristiano. El trasfondo confrontativo de este pasaje de los *Stromata* lo constituyen las ideas marcionistas, de ahí la insistencia de Clemente por señalar el carácter pedagógico de la Ley para los cristianos (Van den Hoek 1988, pp. 111-113).

Indiscutiblemente, el contar con el tratado de Filón ayuda a la comprensión sobre la manera de citar el Pentateuco en este apartado de los *Stromata*. Ello da una pista para poder precisar los hábitos de citación en Clemente. Es de esperar que utilice la Escritura tal y como la emplea al referirse a Proverbios y los demás textos bíblicos. Así, la manera de tratar las citas que no provienen de los primeros cinco libros de la Ley, es acorde con otras ocasiones que utiliza la Biblia literalmente. Es decir, se puede observar una correspondencia con gran parte de las palabras de la referencia bíblica, así como su forma habitual de “descomponer” el texto al insertar el verbo “decir”, o bien, una pequeña frase introductoria o a manera de comentario.¹²

Sin embargo, no sucede igual cuando incorpora los versos del Levítico procedentes de esta sección del segundo libro de los *Stromata*. El patrón común para citar se trastoca y recurre más a la paráfrasis que a la referencia literal. Lo contrastante del caso es que mientras no cita el Pentateuco la forma de citación

ya había sido anticipado en *Paed.* I 57.4 donde va siguiendo literalmente el orden del texto bíblico de Ex 32.33-34 como si lo tuviera frente a sí.

¹² Un ejemplo concreto de esta situación se puede ver en *Strom.* II 83.2: τελευτήσαντος γὰρ καὶ ζῶντος ἀνδρὸς ἀγαθοῦ οὐκ ἀπόλλυται ἐλπίς. ἐγὼ, φησί τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ, ἢ σοφία λέγει, οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὐρήσουσιν εἰρήνην (énfasis añadido), “*si muere, pero también mientras vive, el hombre virtuoso no pierde su esperanza. Añade la Sabiduría: Yo amo a los que me aman, y los que me buscan encontraran paz*” (Merino 1998).

tradicional prevalece, pero al momento de utilizar la Ley emplea la paráfrasis. Este esquema tan sistemático, ahora se puede saber, se presenta cuando Clemente tiene detrás de sí una fuente distinta de la bíblica para acudir a los escritos sagrados. De tal suerte que cuando aparezca un uso distinto al habitual en su modo de citar, es posible considerar una obra subyacente de algún otro autor.

Por último, se puede señalar, a manera de conclusión, que una gran parte de los textos atribuidos al Levítico en la obra de Clemente proceden de fuentes secundarias. Ello no quiere decir que el alejandrino no haya leído directamente el tercer libro del Pentateuco, pues aparentemente hay varias citas aisladas que pueden mostrar el uso del texto sagrado. Sin embargo, en un buen número de casos no es así, pues existe una tendencia manifiesta a prescindir del texto de los LXX. Parte de esas citas al Levítico no corresponden a un uso deliberado del alejandrino por retomar la Biblia, sino que son referencias circunstanciales como resultado de citar a otros autores.

Capítulo V

ANÁLISIS DE LOS TEMAS Y MOTIVOS NÚMEROS

El libro de Números es poco relevante para Clemente de Alejandría, pues lo cita muy poco. De acuerdo con el índice de Stählin (1936), el alejandrino solamente se refiere en 19 ocasiones a este libro en toda su obra. La gran mayoría de las veces que lo utiliza no lo hace de manera literal, sino que básicamente recupera el texto bíblico mediante alusiones.

Entre las referencias literales que registra Stählin tampoco se observa un uso directo del texto bíblico. El filólogo alemán aparentemente detecta seis citas textuales de Números en la obra de Clemente.¹ No obstante, de esa cantidad de referencias, en realidad ninguna de las citas corresponde a un uso directo del texto a partir de la versión de los LXX. Todas las referencias supuestamente literales presuponen el empleo de otras fuentes distintas a Números. Es esta la idea que se tratará de demostrar a lo largo de todo el presente capítulo.

Entre las alusiones al libro de Números también se pueden ubicar algunas referencias que dependen de la fuente filoniana *De virtutibus*. Particularmente, hay tres citas de Números que proceden de esta obra de Filón, son: Nm 15.14-16 (*Strom.*

¹ Las citas de los Números que contempla Stählin como literales se encuentran en: *Paed.* I 5.1 (Nm 6.9); *Paed.* I 5.2 (Nm 6.12); *Ex. Thdot.* 62.2 (Nm 9.12); *Strom.* IV 106.5 (Nm 12.7); *Ex. Thdot.* 28 (Nm 14.18); *Strom.* II 97.3 (Nm 15.30).

II 88.1-2); Nm 15.30 (*Strom.* II 97.3); Nm 18.21,24 (*Strom.* II 86.3) (Van den Hoek 1988).

Una buena cantidad de las alusiones restantes, al margen de las tres anteriores, corresponden a los que podría denominarse, en sentido figurado, una especie de “educación encíclica cristiana”. Es decir, el alejandrino hace uso de un tipo de “acervo bíblico” sobre relatos y narraciones pertenecientes a la historia del pueblo judío. Clemente apela a ese saber bíblico del cual aparentemente su audiencia tiene conocimiento. Así, sin citar directamente el texto de Números alude a varios pasajes de la historia hebrea con el fin de extraer ejemplos de esas narraciones para su argumentación de esas narraciones. Los relatos a los que alude son: El episodio de los espías en la tierra de Canaán, Nm 13.24 (*Paed.* II 19.3); la roca de la cual brota agua, Nm 20.11 (*Paed.* II 19.2); la prostitución del pueblo en la estepa de Moab y el posterior castigo de los 24.000 por fornicación, Nm 25 (*Paed.* I 90.1, *Paed.* II 101.2, *Strom.* II 83.3-84.1, *Strom.* III 32.1); y la vida errante en el desierto, Nm 14.21-24 (*Prot.* 85.2). Fuera de este uso específico, el texto del libro de Números no tiene mayor peso en la obra de Clemente de Alejandría.

Al margen de todas y cada una de estas alusiones a la estancia de Israel en el desierto, a continuación se procede a la revisión de cada una de las citas textuales que son registradas por Stählin (1936) como pertenecientes a Números.

1. LA LEY DE NAZIREATO (NÚMEROS 6.9-12)

LXX: Ἐὰν δὲ τις ἀποθάνῃ ἐξάπινα ἐπ’ αὐτῷ παραχρῆμα μίανθήσεται ἢ κεφαλὴ εὐχῆς αὐτοῦ καὶ ξυρήσεται τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἢ ἂν ἡμέρα καθαρῶσθαι τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ξυρηθήσεται ¹⁰καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδῶν οἶσει δύο τρυγόνας ἢ δύο νεοσσούς περισσεῶν πρὸς τὸν ἱερέα ἐπὶ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ¹¹καὶ ποιήσει ὁ ἱερεὺς μίαν περὶ ἁμαρτίας καὶ μίαν εἰς ὀλοκαύτωμα καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς περὶ ὧν ἤμαρτεν περὶ τῆς ψυχῆς καὶ ἀγιάσει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ¹²ἢ ἡγιάσθη

κυρίῳ τὰς ἡμέρας τῆς εὐχῆς καὶ προσάξει ἀμνὸν ἐνιαύσιον εἰς πλημμέλειαν καὶ αἱ ἡμέραι αἱ πρότεραι ἄλογοι ἔσονται ὅτι ἐμιάνθη κεφαλὴ εὐχῆς αὐτοῦ

Clemente: *Paed.* I 5.1, 5.2

Clemente de Alejandría cita dos veces, dentro de un mismo pasaje del *Pedagogo*, las leyes concernientes al nazireato ubicadas en el sexto capítulo de Números.

1.1. COMPARACIÓN

Dado que las dos referencias a este capítulo de Números pertenecen al mismo pasaje del *Pedagogo*, ambas citas se abordan en un mismo apartado.

LXX: ἐὰν δέ τις ἀποθάνῃ ἐξάπινα ἐπ' αὐτῷ, παραχρῆμα μιανθήσεται ἡ κεφαλὴ εὐχῆς αὐτοῦ, καὶ ξυρήσεται... αἱ ἡμέραι αἱ πρότεραι ἄλογοι

Clemente: *Paed.* I 5.1-2 ἐὰν τις ἀποθάνῃ ἐπ' αὐτῷ αἰφνίδιον, παραχρῆμα μιανθήσεται ἡ κεφαλὴ εὐχῆς αὐτοῦ καὶ ξυρήσεται... αἱ δὲ ἡμέραι αἱ πρότεραι ἄλογοι

La cita de Clemente tiene dos variantes con respecto al texto de los LXX. La primera de ellas es la omisión de la partícula δέ. La segunda consiste en la sustitución del adverbio ἐξάπινα por αἰφνίδιος, así como el cambio de lugar del mismo dentro de la estructura sintáctica en la oración. Estas dos variantes las registra el aparato crítico de Wevers.

Explicar el origen o intención de estas variantes como lecturas exclusivas de Clemente no es pertinente. El aparato de la edición crítica de Wevers señala que la lectura ἐπ' αὐτῷ αἰφνίδιον se localiza únicamente en Clemente y Filón. Dentro de la obra del filósofo judío se encuentra la siguiente cita:

“ἐὰν γάρ τις” φησὶν “ἀποθάνῃ ἐπ' αὐτῷ αἰφνίδιον, παραχρῆμα μιανθήσεται ἡ κεφαλὴ εὐχῆς αὐτοῦ, καὶ ξυρήσεται”· εἶτα ὀλίγα προσειπὼν

ἐπιφέρει “αἱ δ’ ἡμέραι αἱ πρότεροι ἄλογοι ἔσονται, ὅτι ἐμιάνθη κεφαλὴ εὐχῆς αὐτοῦ” (Ph., Agr. 175).

Prácticamente las citas de ambos alejandrino coinciden en las dos variantes al compararlas con el texto septuagintal. Utilizan el mismo adverbio αἰφνίδιος y lo hacen dentro de una estructura sintáctica similar. Igualmente omiten la partícula δέ. Además de estas similitudes en las variantes, también los textos de Clemente y Filón retoman exactamente la misma frase del verso 9 y complementan la cita con una añadidura procedente del versículo 12. En otras palabras, el texto utilizado por los dos alejandrinos es una cita compuesta que ha sido editada a partir de estos dos versos bíblicos. Todos estos elementos comunes sugieren que Clemente no está citando directamente el texto bíblico en sí, sino que retoma la cita de Números desde la obra *De agricultura* de Filón. Así pues, aunque es una cita literal, en realidad la referencia bíblica procede de este texto filoniano.

1.2. EXÉGESIS

La exposición de este apartado se divide en dos rubros. Por un lado, el asunto de la fuente documental que utiliza Clemente para citar el texto de Números. Por el otro, se revisa la manera como usa e interpreta el alejandrino la cita bíblica.

1.2.1. *Uso de Filón como fuente documental*

Clemente retoma principalmente el pasaje filoniano de Agr. 175-178 y lo desarrolla en *Paed.* I 4.1-5.2. El texto de Filón dice lo siguiente:

¹⁷⁵“ἐὰν γὰρ τις” φησὶν “ἀποθάνῃ ἐπ’ αὐτῷ αἰφνίδιον, παραχρῆμα μιν θήσεται ἢ κεφαλὴ εὐχῆς αὐτοῦ, καὶ ξυρήσεται”· εἶτα ὀλίγα προσειπὼν ἐπιφέρει “αἱ δ’ ἡμέραι αἱ πρότεροι ἄλογοι ἔσονται, ὅτι ἐμιάνθη κεφαλὴ εὐχῆς αὐτοῦ”· ¹⁷⁶δι’ ἀμφοτέρων τοίνυν, τοῦ τε “αἰφνίδιον” καὶ τοῦ “παραχρῆμα” εἰπεῖν, ἢ ἀκούσιος παρίσταται τῆς ψυχῆς τροπή· πρὸς μὲν <γὰρ> τὰ ἐκούσια τῶν ἀμαρτημάτων εἰς τὸ βουλευσασθαι ποῦ καὶ πότε καὶ πῶς πρακτέον χρόνου δεῖ, τὰ δὲ ἀκούσια ἐξαίφνης, ἀπερισκέπτως καί, εἰ οἶόν τε τοῦτ’ εἰπεῖν, ἀχρόνως κατασκήπτει. ¹⁷⁷ χαλεπὸν γὰρ ὥσπερ τοὺς

δρομεῖς ἀρξαμένους ὁδοῦ τῆς πρὸς εὐσέβειαν ἀπταιστως καὶ ἀπνευστι διευθῆναι τὸν δρόμον, ἐπειδὴ μυρία ἐμποδῶν παντὶ τῷ γενομένῳ. ¹⁷⁸πρότερον μὲν <οὖν>, ὃ ἐν καὶ μόνον εὐεργεσία, μηδενὸς τῶν κατὰ γνώμην ἀδικημάτων ἐφάψασθαι πᾶσάν τε τὴν ἀμήχανον τῶν ἀκουσίων πληθὺν ἰσχυῖσαι διώσασθαι· δεύτερον δὲ τὸ μήτε πολλοῖς τῶν ἀκουσίων μήτ' ἐπὶ μήκιστον χρόνον ἐνδιατρῖψαι. ¹⁷⁹παγκάλως δὲ τὰς τῆς ἀκουσίου τροπῆς ἡμέρας εἶπεν ἀλόγους, οὐ μόνον ἐπειδὴ τὸ ἀμαρτάνειν ἄλογον, ἀλλ' ὅτι καὶ τῶν ἀκουσίων λόγον οὐκ ἔστιν ἀποδοῦναι. (Ph., Agr. 175-179).

¹⁷⁵“Dice, en efecto, la ley: ‘Si alguien muriere repentinamente delante de él, al instante se le manchara la cabeza de su voto, y él la reparará’. Y luego, después de algunas palabras, agrega: ‘Los días anteriores no le serán tenidos en cuenta puesto que ha sido manchada la cabeza de su voto’. (Núm. VI, 9 y 12.) ¹⁷⁶Que esta falta del alma ha sido involuntaria queda establecido por los dos términos; repentinamente y al instante. En efecto, en el caso de las faltas voluntarias requiérese cierto tiempo para deliberar respecto del lugar, el momento y el modo; las involuntarias, en cambio, sobrevienen de improviso, inesperadamente y, si es posible hablar así, intemporalmente. ¹⁷⁷Difícil es, realmente, que éstos, que podríamos calificar de corredores, una vez emprendido el camino hacia la piedad, puedan proseguir su carrera sin experimentar tropiezos ni interrupciones, ya que toda creatura enfrenta infinitos obstáculos. ¹⁷⁸Lo primero que se ha de procurar, pues, y ello constituye la sola y única cosa calificable de obra eficaz, es no cometer jamás ninguna falta a sabiendas y poseer la suficiente fuerza para arrojar de nosotros a toda la inmensa turba de faltas voluntarias; lo segundo, no caer en muchas faltas involuntarias ni continuar en ellas mucho tiempo. ¹⁷⁹Con mucha razón, por otra parte, ha dicho el legislador que los días de la falta involuntaria no son contados, no sólo porque se trata de una falta cometida sin premeditación alguna sino porque de las faltas involuntarias no es posible rendir cuentas.” (Triviño 1976).

No es la única ocasión en la cual Filón se refiere a este voto en su obra. Hay tres lugares más en donde el judío alejandrino utiliza el mismo pasaje de Números: *Leg. I 17, Deus 89-90, Fug. 115.*² En estos tres sitios Filón es consecuente con su

² τὸν μὲν γε τὴν μεγάλην εὐξάμενον εὐχὴν οἰδέ που καὶ ἀκουσίως σφαλλόμενον, εἰ καὶ μὴ ἔκουσίῳ γνώμῃ λέγει γάρ: “ἐὰν δέ τις ἀποθάνῃ ἐπ’ αὐτῷ ἐξάπινα, παραχρῆμα μιανθήσεται”· τὰ γὰρ ἀβούλητα ἔξωθεν αἰφνίδιον κατασκήπτοντα παραχρῆμα τὴν ψυχὴν οὐ πρὸς αἰῶνα μήκιστον μιάίνει, ἅτε ὄντα ἀκούσια. τούτων δ’ ὁ ἀρχιερεὺς καθάπερ καὶ τῶν ἔκουσίων ὑπεράνω στὰς ἀλογεῖ (Ph., Fug. 115), “Tratándose del que ha formulado el gran voto el legislador reconoce en cierto modo que incurre en falta involuntaria, si bien no con deliberada intención. De allí sus palabras: ‘Si alguno muriere repentinamente junto a él, al instante él resultará manchado’. Y así ocurre: aquello que se precipita de improviso sobre nosotros desde fuera, sin que nuestra

propia interpretación. Utiliza el pasaje bíblico para referirse siempre a lo mismo: ó δὲ τυφῶν οὗτος τροπή τις ἐστὶν ἀκούσιος παραχρῆμα τὸν νοῦν μιαίνουσα, ἣν καλεῖ θάνατον (Ph., *Deus* 89), “Este torbellino consiste en cierta involuntaria claudicación, a la que Moisés llama muerte, que repentinamente mancha el alma” (Triviño 1976).

Clemente no solo retoma el texto de Números de la misma manera, sino que también recupera la interpretación y los motivos presentes en el texto de Filón. Al respecto Clemente alejandrino escribe:

Καί μοι δοκεῖ παγκάλως διὰ Μωσέως φάσκειν ὁ παιδαγωγὸς ἔάν τις ἀποθάνῃ ἐπ’ αὐτῷ αἰφνίδιον, παραχρῆμα μιανθήσεται ἡ κεφαλὴ εὐχῆς αὐτοῦ καὶ ξυρήσεται, τὴν ἀκούσιον ἀμαρτίαν αἰφνίδιον θάνατον προσειπῶν· μιαίνειν δὲ αὐτὸν λέγει κηλιδοῦντα τὴν ψυχὴν· διὸ καὶ τὴν θεραπείαν ἢ τάχος ὑποτίθεται ξυρᾶσθαι παραχρῆμα τὴν κεφαλὴν συμβουλεύων, τὰς ἐπισκιαζούσας τῷ λογισμῷ τῆς ἀγνοίας κόμας ἀποψήξασθαι παραινῶν, ὡς γυμνὸν δασείας καταλειφθέντα ὕλης, τῆς κακίας, τὸν λογισμόν, ἐνθρονίζεται δὲ οὗτος ἐν ἐγκεφάλῳ, ἐπὶ τὴν μετάνοιαν παλινδρομησαι. Ἐπειτα ὀλίγα προσειπῶν ἐπιφέρει αἱ δὲ ἡμέραι αἱ πρότεροι ἄλογοι, δι’ ὧν δῆλον ὅτι αἱ ἀμαρτίαι μηνύονται αἱ μὴ γεγонуῖαι κατὰ λόγον. Καὶ τὸ μὲν ἀκούσιον αἰφνίδιον προσεῖπεν, τὸ δὲ ἀμαρτάνειν ἄλογον. Οὗ δὲ χάριν ὁ λόγος ὁ παιδαγωγὸς τὴν ἐπιστασίαν εἴληχεν εἰς τὴν ἀλόγου κώλυσιν ἀμαρτίας (Clem.Al., *Paed.* I 5.1-3).

“Pienso que el Pedagogo habló muy bien por la boca de Moisés: *Si alguno muere repentinamente a su lado, su cabeza consagrada quedará al instante manchada y deberá ser rasurada.* Al decir ‘repentinamente’ se refiere al pecado involuntario. Y dice que mancha porque ensucia el alma. Por eso sugiere el remedio cuando aconseja que se rasure rápidamente la cabeza; recomienda cortar los cabellos de la ignorancia que oscurecen la razón, para que, liberada de la densa espesura que es el mal, la inteligencia, que se asienta en el cerebro, pueda volver al arrepentimiento. Después añade: *Los días precedentes carecían de razón;* es evidente que se refiere a los pecados cometidos sin la intervención de la razón. A la falta involuntaria la llamó ‘muerte repentina’. Al pecado, un acto ‘sin razón’. Esto explica por qué el Logos-Pedagogo ha recibido la misión de apartarnos del pecado, que es un acto sin razón” (Merino y Redondo 2009).

voluntad tenga parte, mancha a nuestra alma de inmediato, aunque no por un tiempo muy prolongado, puesto que se trata de algo no intencional. Pero en lo que al sumo sacerdote hace, nada tiene que ver con estos yerros, como tampoco con los voluntarios, pues se halla por encima de ellos” (Triviño 1976).

Clemente depende de la cita de Filón en *Agr.* 175-179 en varios aspectos. En primer lugar, retoma la cita de Números de la misma manera, es decir, une Nm 6.9 a Nm 6.12.³ En segundo, interpreta la muerte repentina como una acción involuntaria del alma. En tercer lugar, toma las palabras de Nm 6.12 en el mismo sentido para referirse a las faltas involuntarias como situaciones ἄλογοι, ‘irracionales’, “que no son tomadas en cuenta”.

A las ideas anteriores que retoma Clemente, también se le suma una más. Esta tiene que ver con la manera de referirse a las faltas por parte de Filón. En *Agr.* 178 el filósofo judío muestra dos actitudes hacia ellas: Primero, no cometer ninguna y, segundo, no caer en muchas faltas involuntarias. La misma disposición es recuperada por Clemente, quien la desarrolla y la amplía en cuatro situaciones. Antes de citar en el *Pedagogo* el texto de Números escribe lo siguiente:

Ἄριστον μὲν οὖν τὸ μηδ' ὅλως ἐξαμαρτάνειν κατὰ μηδένα τρόπον, ὃ δὴ φαμεν εἶναι θεοῦ· δεύτερον δὲ τὸ μηδενὸς τῶν κατὰ γνώμην ἐφάψασθαι ποτε ἀδικημάτων, ὅπερ οἰκεῖον σοφοῦ· τρίτον δὲ τὸ μὴ πάνυ πολλοῖς τῶν ἀκουσίων περιπεσεῖν, ὅπερ ἴδιον παι δαγωγουμένων εὐγενῶς· τὸ δὲ μὴ ἐπὶ μήκιστον διατρῖψαι τοῖς ἀμαρτήμασι τελευταῖον τετάχθω· ἀλλὰ καὶ τοῦτο δὲ τοῖς εἰς μετάνοιαν ἀνακαλουμένοις ἀναμαχέσασθαι σωτήριον (Clem.Al., *Paed.* I 4.3).

“Ciertamente, es mejor no cometer en absoluto ninguna falta de ninguna manera: nosotros decimos que esto es exclusivo de Dios; un segundo grado es no cometer deliberadamente ninguna clase de pecado: es propio del sabio; un tercer grado consiste en no caer en muchas faltas involuntarias: esto pertenece a los que reciben una esmerada educación. Finalmente, hemos de esforzarnos por permanecer en el pecado el menor tiempo posible, porque es muy provechoso que los que han sido llamados al arrepentimiento recomiencen su lucha constantemente” (Merino y Redondo 2009).

³ La forma breve (αἱ ἡμέραι αἱ πρότεροι ἄλογοι) de insertar la cita de Nm 6.12 se encuentra claramente expuesta en el siguiente pasaje filoniano: διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ τὴν μεγάλην εὐχὴν εὐζαμένου φησὶν ὅτι, εἰάν τροπὴ κατασκήψασα αἰφνίδιον μίανη τὸν νοῦν, οὐκέτ' ἔσται ἅγιος (cf. Num. vi. 9) ἀλλ' "αἱ ἡμέραι αἱ πρότεροι ἄλογοι" (Ph., *Leg.* I 17), "Tal es la razón por la que refiriéndose a quien ha formulado el gran voto, dice que, si, habiéndole sobrevenido un repentino cambio, éste contaminare su inteligencia, no será en adelante santo, y, por el contrario, 'sus anteriores días no le serán tenidos en cuenta'" (Triviño 1976).

Sin duda, en las palabras de Clemente subyacen las ideas de Filón (*Agr.* 178). Menciona prácticamente las mismas formas de relacionarse con las faltas: no hacerlas, no cometerlas deliberadamente, no caer en muchas, no permanecer en ellas. Pero, a diferencia de Filón, Clemente es más esquemático y designa un perfil para cada una de esas opciones: Dios, el sabio, los bien educados y los llamados al arrepentimiento.

En general, todas las coincidencias expuestas hasta ahora son una muestra fehaciente de que Clemente cita el texto a través de los escritos de Filón de Alejandría y no recurre directamente a los LXX.

1.2.2. Interpretación del texto por Clemente

A pesar que Clemente retoma el texto, los motivos y la interpretación general que hace Filón del pasaje de Números, no asume completamente todas las ideas del judío. El autor cristiano adapta la interpretación filoniana a sus propias necesidades argumentativas en el contexto del *Pedagogo*.

Clemente le da una orientación más “cristiana” a las palabras de Filón. Así, por ejemplo, el término ἀκούσιος, ‘falta involuntaria’, lo convierte en ἁμαρτία ἀκούσιος, ‘pecado involuntario’ (*Paed.* I 5.1) dándole de esta manera una carga teológica propia de los dogmas cristianos. Es decir, circunscribe el término al ámbito de la moral cristiana y de la obra redentora del Salvador-Pedagogo (*Paed.* I 5.2). Por esta razón, a Clemente le interesa más hablar en términos de ἁμαρτία que de αἰφνίδιος.

El uso del término ἁμαρτία es producto también del énfasis teológico de esta sección (*Paed.* I 4.1-5.3). Clemente comienza señalando que el Pedagogo es semejante a Dios porque el Hijo es al igual que su Padre: ἀναμάρτητος, ‘sin pecado’, ἀνεπίληπτος, ‘sin reproche’, y ἀπαθὴς τὴν ψυχὴν, ‘sin pasión en el alma’ (*Paed.* I 4.1). Además el Pedagogo es θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος

(Clem.Al., *Paed.* I 4.1), “Dios sin mancha en forma de hombre” (Sariol Díaz 1998). Él está libre ἀνθρωπίνων παθῶν, ‘de pasiones humanas,’ (*Paed.* I 4.2) y, por consiguiente, οὗτος ἡμῶν εἰκῶν ἢ ἀκηλίδωτος, “es para nosotros la imagen inmaculada” (*Paed.* I 4.2) a la cual se debe aspirar a asemejarse (ἐξομοίω) (*Paed.* I 4.2). Así que la recomendación para quienes aspiran a esa semejanza con el ἀπαθής, ‘impasible’, es no pecar y alejarse de las pasiones:

ἡμεῖς δέ, ὅση δύναμις, ὡς ὅτι ἐλάχιστα ἀμαρτάνειν πειρώμεθα· κατεπείγει γὰρ οὐδὲν τοσοῦτον ὡς ἡ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων ἀπαλλαγὴ πρῶτον, ἔπειτα δὲ καὶ ἡ κάλυσις τῆς εἰς τὴν συνήθειαν τῶν ἀμαρτημάτων εὐεμπτωσίας (Clem.Al., *Paed.* I 4.2).

“Nosotros, en cambio, debemos esforzarnos, en la medida que podamos, por pecar lo menos posible, pues nada es tan apremiante como alejarnos, en primer lugar, de las pasiones y enfermedades, y evitar después la recaída en el hábito de pecar” (Sariol Díaz 1998).

Es en este núcleo de ideas desde el cual Clemente retoma la cita de Filón de Alejandría. Utiliza la cita filoniana para afirmar que se debe evitar todo pecado, incluido el que se comete involuntariamente. En la perspectiva de Clemente todo pecado mancha (κηλιδόω) (*Paed.* I 5.2); sea voluntario o no, cualquier mácula implica un retroceso en la semejanza del ἀκηλίδωτος, ‘inmaculado’. A Clemente le preocupa cualquier situación pecaminosa que pudiera ensuciar el alma (*Paed.* I. 5.1), incluso las que ocurren de forma αἰφνίδιος, ‘repentina’ (“involuntarias”). El texto y la interpretación de Filón le sirven para ilustrar esta situación repentina del pecado que puede manchar al creyente.

Sin embargo, Clemente no se limita solo con citar el texto de Filón, sino que lo adapta a las necesidades argumentativas del *Pedagogo*. Nunca menciona a Filón como la fuente de donde toma la cita. Por el contrario le atribuye estas palabras al Pedagogo, quien, según él, las pronuncia a través de Moisés. Al poner Clemente en boca del Pedagogo la cita de Filón, la inserta completamente dentro de sus

propios motivos temáticos, pues coloca el texto en el ámbito de la labor pedagógica del Logos.

De manera concreta, Clemente se centra en tres aspectos de la cita bíblica procedente de Filón. Bajo la premisa de que es el Pedagogo quien está hablando, entresaca las siguientes ideas: El significado de ἀιφνίδιος, ‘repentino’; el de κηλιδώω, ‘manchar’; y el de ξυρέω, ‘rasurar’. Según Clemente, todos estos términos pronunciados por el Pedagogo tienen un sentido alegórico. Solo en la primera de estas tres palabras Clemente sigue de cerca la interpretación de Filón. En cambio, el significado atribuido al segundo término es un énfasis particular de Clemente que surge debido a su concepción de Dios como el ἀκηλίδωτος, mientras que la tercera palabra tiene un significado totalmente opuesto a la interpretación de Filón. El filósofo judío dice acerca de la cabellera de quien hace el voto de nazireato lo siguiente:

τοῦτον οὖν φησι Μωυση̄ς “ἅγιον” εἶναι, “τρέφοντα κόμην τρίχα κεφαλῆς”, ὅπερ ἦν τὰς ἐν τῷ ἡγεμονικῷ τῶν ἀρετῆς δογμάτων κεφαλαιώδεις ἀνατολὰς συναύξοντα καὶ τρόπον τινὰ κομῶντα καὶ σεμνυνόμενον ἐπ’ αὐταῖς (Ph., *Deus* 88).

“Pues bien, quien formula el gran voto debe, según Moisés, ser ‘santo y dejarse crecer libremente los cabellos de su cabeza’ (Núm. VI, 5); lo que equivale a decir que debe procurar el progresivo desarrollo de los capitales brotes de las verdades relativas a la virtud que tienen lugar en la facultad rectora, y enorgullecerse por ellas como quien se precia de llevar una larga cabellera” (Triviño 1976).

Clemente tiene una interpretación distinta a Filón, no ve en la larga cabellera un símbolo del desarrollo de las virtudes. Para el filósofo cristiano el significado de rasurar la cabeza tiene un sentido particular que Filón no toma en consideración. Según Clemente, el Pedagogo τὰς ἐπισκιαζούσας τῷ λογισμῷ τῆς ἀγνοίας κόμας ἀποψήξασθαι παραινῶν (Clem.Al., *Paed.* I 5.1), “exhorta a cortar los cabellos de la ignorancia que oscurecen la razón” (Sariol Díaz 1998). El motivo de tal recomendación radica en que el cabello representa una δασείας ὕλης, τῆς

κακίας, (Clem.AL., *Paed.* I 5.1), “densa espesura que es el mal” (Sariol Díaz 1998). Clemente piensa de esta manera porque está convencido de que la razón se localiza en el cerebro. Al pensar así, el alejandrino retoma las ideas propias del platonismo sobre la materia, tal y como lo han señalado Merino y Redondo (2009, p. 81).⁴

En suma, se puede decir que aun cuando Clemente cita el texto de Números a partir de la obra de Filón, no asume completamente la interpretación del filósofo judío. El escritor de *Pedagogo* retoma solo parcialmente algunos elementos de Filón y adapta la lectura filoniana a una exégesis cristiana centrada en el pecado y en la figura del Pedagogo. Además Clemente complementa su exposición del texto agregando un motivo típico de su ambiente filosófico procedente del platonismo medio.

1.3. REINTERPRETACIÓN

El pasaje relativo a las leyes del nazireato expone las normas específicas para quienes desean hacer un voto de esa naturaleza. El texto señala que tales prescripciones se aplican tanto a hombres como a mujeres. Sin embargo, no se menciona claramente cuál es la intención teológica que subyace en el fondo en esa normatividad (Buis 1993, p. 30). Además también las indicaciones suponen que el voto es temporal y no permanente.

Las disposiciones que regulan dicho voto giran en torno a tres prohibiciones: no consumir alcohol, no cortarse el pelo, no tocar cadáveres. Clemente de Alejandría no contempla la totalidad de la normativa, se centra básicamente en la tercera y lo hace de manera alegórica. El alejandrino, al no citar directamente el texto de

⁴ Merino y Redondo 2009, p. 81, ubican otros sitios de la obra de Clemente (*Paed.* II 34.1, 72.2; *Strom.* III 64.1) donde expone la misma idea. Esta manera de concebir el asiento de la razón en el cerebro tiene su paralelismo en los filósofos del platonismo medio (Lilla 1971, p. 80).

Números no retoma el conjunto de las indicaciones, sino que únicamente utiliza la misma prescripción que comenta Filón.

1.4. OTRAS INTERPRETACIONES

Estos textos específicos de Números se citan muy poco entre los Padres de la Iglesia. Orígenes alude a ellos en unas pocas ocasiones (*Mat.Cat.* 134; *Luc.Cat.* 6.5; *Orat.* 3.4), pero nunca sigue la exposición de Filón y mucho menos la de Clemente. En esos pasajes Orígenes ni siquiera retoma las mismas palabras que utilizan Filón y Clemente. Así las interpretaciones de estos dos últimos alejandrinos tuvieron nulo eco en la tradición patristica.

2. MOISÉS EL FIEL SERVIDOR DE LA CASA DE DIOS (NÚMEROS 12.7)

LXX: οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωυση̄ς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν·

Clemente: *Strom.* IV 106.4

Clemente de Alejandría solo en una ocasión aparentemente cita el texto de Números 12.7. Sin embargo, resulta difícil de sostener que realmente se trate de una cita del Pentateuco como a continuación se intenta demostrar.

2.1. COMPARACIÓN

LXX: ὁ θεράπων μου Μωυση̄ς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν

Clemente: *Strom.* IV 106.4 ὁ πιστός θεράπων ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ

Sin duda el texto de Clemente es una referencia al texto de Números, pero más que una cita directa, realmente parece una alusión. El número de variantes que contiene el texto de Clemente con referencia al septuagintal es una evidencia de peso para considerar que el alejandrino no está citando directamente a los LXX. De

acuerdo al contexto en los *Stromata* donde se inserta el texto de Nm 12.7 es casi un hecho que la cita bíblica procede de la *Epístola a los Corintios* de Clemente de Roma.

2.2. EXÉGESIS

La cita de Nm 12.7 se encuentra ubicada en el capítulo XVII (105.1-110.5) del cuarto libro de los *Stromata*. Toda esta extensión de *Strom.* IV 105.1-110.5 es en realidad una especie de comentario a diversas partes de la *Epístola a los Corintios* de Clemente de Roma. El propio alejandrino así lo manifiesta explícitamente al inicio del capítulo: *Ναὶ μὴν ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὁ ἀπόστολος Κλήμης καὶ αὐτὸς ἡμῖν τύπον τινὰ τοῦ γνωστικοῦ ὑπογράφων λέγει* (Clem.Al., *Strom.* IV 105.1), “Ciertamente, en la *Carta a los Corintios*, al describir un modelo del gnóstico, el apóstol Clemente afirma” (Merino 2003).

De manera específica, el alejandrino se dedica a exponer cómo la carta del romano explica ese modelo. Clemente alejandrino, por lo que se puede apreciar, no establece ninguna diferenciación entre la *Epístola de Clemente* y los otros escritos apostólicos, pues considera al romano como un apóstol. A continuación se presentan los textos de ambos autores donde se aprecia irrefutablemente que el alejandrino depende del romano y no del libro de Números como fuente bíblica en este pasaje:

Clemente de Roma

ἔτι δὲ καὶ περὶ Ἰώβ οὕτως γέγραπται· Ἰώβ δὲ ἦν δίκαιος καὶ ἄμεμπτος, ἀληθινός, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς κακοῦ. ἀλλ’ αὐτὸς ἑαυτοῦ κατηγορεῖ λέγων· Οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ’ ἂν μιᾶς ἡμέρας ἢ ζωῆ αὐτοῦ. Μωϋσῆς πιστὰς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ἐκλήθη, καὶ διὰ τῆς ὑπηρεσίας αὐτοῦ ἔκρινεν ὁ θεὸς Αἴγυπτον διὰ τῶν μαστίγων καὶ τῶν αἰκισμάτων αὐτῶν· ἀλλὰ κἀκεῖνος

Clemente de Alejandría

περὶ τε τοῦ Ἰώβ οὕτως γέγραπται· Ἰώβ δὲ ἦν δίκαιος καὶ ἄμεμπτος, ἀληθινός καὶ θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς κακοῦ. οὗτος ὁ νικήσας δι’ ὑπομονῆς τὸν πειράσαντα καὶ μαρτυρήσας ἅμα καὶ μαρτυρηθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὡς ταπεινοφροσύνης ἀντέχεται καὶ λέγει· οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ’ εἰ μιᾶς ἡμέρας ἢ ζωῆ αὐτοῦ. Μωϋσῆς, ὁ πιστὸς θεράπων ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, πρὸς τὸν

δοξασθεὶς μεγάλως οὐκ χρηματίζοντα ἐκ τῆς βάρτου εἶπεν· τίς εἰμι ἐμεγαλορημόνησεν, ἀλλ' εἶπεν ἐκ τῆς βάρτου χρηματισμοῦ αὐτῶ διδομένου· Τίς εἰμι ἐγώ, ὅτι με πέμπεις; Ἐγὼ δέ εἰμι ἰσχνόφωνος καὶ βραδύγλωσσος. καὶ πάλιν λέγει· Ἐγὼ δέ εἰμι ἀτμὶς ἀπὸ κύθρας (Ep.Clem., 17.3-6).

“Sobre Job, otrosí, se escribe de esta manera; *Job, empero, era justo e irreprochable, verdadero, piadoso, apartado de todo mal*. Sin embargo, él se acusa a sí mismo, diciendo: *Nadie está limpio de mancha, aun cuando su vida sea de un solo día*. Moisés fue llamado *fiel en toda su casa* y por su servicio juzgó Dios a Egipto por medio de plagas y tormentos. Y, sin embargo, tampoco él, a pesar de haber sido grandemente glorificado, hablo arrogantemente, sino que cuando se le daba el oráculo desde la zarza dijo: *¿Quién soy para que me envíes? Yo soy débil de voz y tardo de lengua*. Y otra vez dice: *Yo soy sólo vapor de un puchero hirviendo* (Ruiz Bueno 1985).

“Y sobre Job está escrito así: *Job era justo e irreprochable, veraz, piadoso y exento de todo mal*. El mismo venció con paciencia al tentador, fue mártir y a la vez recibió testimonio de Dios; aquél resistente por humildad y dice: *Nadie está limpio de maldad, ni aunque su vida sea de un solo día*. Moisés, el fiel servidor en toda la casa de Dios, al que le vaticinaba desde la zarza le dijo: *¿Quién soy yo para que me envíes? Yo soy torpe de voz y premioso de palabra*, para transmitir la voz del Señor con lenguaje humano. Y también: *Yo soy vapor de olla*” (Merino 2003).

En la carta “apostólica” aparecen varias referencias al AT; entre ellas se encuentra la perteneciente a Números. Clemente de Alejandría, con algunas variantes, no solo emplea la misma referencia a Números, sino que también retoma las otras citas del AT en idéntico orden. Así que el alejandrino se refiere a Nm 12.7 no porque esté citando directamente el Pentateuco; más bien, la referencia a Números es parte del texto de la epístola de Clemente al que está aludiendo.

En suma, Clemente de Alejandría no pretende retomar el texto de los LXX en sí. Por el contrario, a diferencia de la cita de Filón en el apartado anterior, aquí el alejandrino no tiene la más mínima intención de hacer pasar el texto de Clemente Roma por una cita de Moisés. En el caso del pasaje de los *Stromata* se menciona desde un inicio la fuente y no existe una pretensión explícita de utilizarla como palabras directas del AT. La razón de tal situación quizá radique en la naturaleza

de la fuente. El texto de Filón no es considerado como Escritura, en tanto que a la Carta de Clemente implícitamente se le confiere una posición diferente, pues su autor es considerado apóstol; por consiguiente, Clemente alejandrino al citar a Clemente romano está citando a la “Escritura” misma. Por último, resta decir que el análisis de la supuesta cita de Nm 12.7 finaliza aquí, porque el alejandrino no utiliza el texto de los LXX para aludir al Pentateuco.

3. LA LEY DE LA PASCUA (NÚMEROS 9.12)

LXX: οὐ καταλείψουσιν ἀπ’ αὐτοῦ εἰς τὸ πρῶν, καὶ ὅστοῦν οὐ συντρίψουσιν ἀπ’ αὐτοῦ· κατὰ τὸν νόμον τοῦ πασχα ποιήσουσιν αὐτό.

Clemente: *Ex. Thdot.* 62.2

El texto de Nm 9.12 referente a la manera en cómo se debe comer la pascua lo cita solo una vez, de acuerdo con el índice de Stählin (1936). No obstante, a pesar de lo que señala el filólogo alemán, hay suficientes indicios que permiten postular que en realidad se trata de una cita del NT y no del AT. A continuación se intentará demostrar esta última afirmación.

3.1. COMPARACIÓN

LXX: ὅστοῦν οὐ συντρίψουσιν ἀπ’ αὐτοῦ

Clemente: *Ex. Thdot.* 62.2 Ὅστοῦν γὰρ αὐτοῦ οὐ συντριβήσεται, φησί

Al comparar el texto de Clemente con la versión de los LXX se puede detectar algunas variantes. Hay tres diferencias notables entre ambos textos. Primero, no coinciden en el uso de la forma del verbo συντρίβω. Segundo, el pronombre personal no ocupa el mismo lugar en la oración en ambos textos. Tercero, el término que precede al pronombre personal no es igual en las dos citas.

Todas estas variantes vuelven a levantar sospechas sobre el supuesto uso directo de la versión de los LXX por parte de Clemente en esta cita. Tantas variantes en una oración tan corta hacen presumir que el alejandrino está citando de memoria, o bien, que en realidad está refiriéndose a otro pasaje de la Escritura distinto a Números. La revisión que a continuación se realiza está orientada en la segunda dirección.

3.2. EXÉGESIS

No hay plena certeza de que Clemente esté empleando el Pentateuco en este pasaje de los *Excerpta ex Theodoto*. Al igual que en las supuestas citas anteriores de Números, aquí también se puede percibir que el alejandrino no está utilizando directamente el texto de los LXX, sino que lo retoma a partir de otra fuente.

El texto de Nm 9.12 también es usado en el NT. De manera concreta el evangelio de Juan lo cita en 19.36: Ὅστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ. La forma neotestamentaria del verso difiere de la del AT y se acerca a la manera en la cual se presenta en Clemente. En el siguiente cuadro se puede apreciar más claramente esta situación:

LXX	NT	<i>Ex. Thdot.</i>
ὅστοῦν οὐ συντριψουσιν ἀπ' αὐτοῦ	Ὅστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ	Ὅστοῦν γὰρ αὐτοῦ οὐ συντριβήσεται

En principio, no existe plena coincidencia entre los tres textos. Cada uno manifiesta por lo menos una variante que los separa de los otros dos. El texto de los LXX y el del NT mantienen en esencia la misma estructura sintáctica, pero es distinta la forma verbal que utiliza cada uno. Por otra parte, el texto de Clemente difiere en el orden sintáctico tanto de los LXX como del NT, pero conserva la misma forma verbal neotestamentaria. Así que para el caso de *Ex. Thdot.*, en

cuanto al orden sintáctico, no se puede establecer si la secuencia del AT o del NT es la que subyace en la cita del alejandrino. No sucede así con la forma verbal que emplea Clemente. Es evidente que el texto de *Ex. Thdot.* retoma el NT, por lo que resulta más propio afirmar que se está usando la base neotestamentaria para aludir a las palabras de Números en los escritos de Clemente.

No es extraño que Clemente haga uso de pasajes del NT para citar las Escrituras del AT. Esta es una práctica común a la cual recurre de manera constante. Al respecto Cosaert (2008, p. 24) ha señalado que Clemente estaba tan inmerso y familiarizado con las palabras de Jesús, que muchas de ellas llegaron a ser parte del propio vocabulario del alejandrino. Este parece ser uno de esos casos, pues no está citando debidamente el AT, sino que se refiere al evangelio de Juan. Sin embargo, tampoco lo cita de manera directa. Todo parece indicar que, a causa de esa familiaridad, el alejandrino está retomando el texto de memoria y no a libro abierto. De ahí la estructura sintáctica alterada que usa en la cita del versículo.

El análisis de la cita concluye aquí porque no es un texto que Clemente haya empleado con la pretensión de recuperar las palabras del Pentateuco. Es evidente que cita la Escritura, pero no resulta claro que tenga un interés por retomar el AT de manera directa. Por esta razón se deja hasta este lugar la revisión de la cita de los *Excerpta ex Theodoto*, pues no es un texto que aluda verdaderamente a los LXX.

4. LA PACIENCIA Y MISERICORDIA DIVINAS (NÚMEROS 14.18)

LXX: κύριος μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός, ἀφαιρῶν ἀνομίας καὶ ἀδικίας καὶ ἁμαρτίας, καὶ καθαρισμῶ οὐ καθαρειῖ τὸν ἔνοχον ἀποδιδούς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης

Clemente: *Ex. Thdot.* 28

Aparentemente Clemente cita en una ocasión en texto de Nm 14.18 en *Ex. Thdot.* 28. No obstante, como en las citas anteriores, no existe plena certeza que en realidad esté utilizando directamente el texto de los LXX.

4.1. COMPARACIÓN

LXX: ἀποδιδούς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης

Clemente: *Ex. Thdot.* 28 ἀποδιδούς ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι

El texto de Clemente presenta notables variantes con respecto a la versión de los LXX. En primer lugar, el alejandrino suprime el término ἁμαρτία. En segundo, también prescinde de la frase πατέρων ἐπὶ τέκνα, ‘de los padres sobre los hijos’. Tercero, en los *Excerpta ex Theodoto* se añade el término γενεά que no aparece en el verso septuagintal de Números. Por último, el texto de Clemente también agrega hacia el final de la cita el verbo ἀπειθέω, ‘desobedecer’, en forma de participio sustantivado.

Todas estas variantes en una misma oración dejan en entredicho la fidelidad de la cita que Clemente transmite. Esta situación abre la posibilidad de considerar que el alejandrino está citando de memoria el texto, o bien, que en realidad está utilizando una fuente distinta a Números. Es la segunda posibilidad la que se explora a continuación.

4.2. EXÉGESIS

El alejandrino cita el texto bíblico dentro de la controversia con los discípulos de Basílides. Según Clemente, el grupo heresiarca utiliza este versículo para sostener la doctrina de la reencarnación. Sin embargo, nunca se aclara en los

Excerpta ex Theodoto de qué lugar de las Escrituras procede ese verso que los herejes emplean para defender sus ideas.

El índice de Stählin (1936) lo coloca como una entrada a Números. No obstante, la evidencia apunta en otra dirección. En realidad, la cita procede del Deuteronomio y no de Números. El siguiente cuadro comparativo ilustra claramente esta situación:

Números 14.18	Deuteronomio 5.9	Clemente
ἀποδιδούς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης.	ἀποδιδούς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς μισοῦσίν με	ἀποδιδούς ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι.
“traspasando las faltas de los padres a sus hijos hasta le tercera y cuarta generación” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008).	“devuelve a los que me odian las faltas de los padres en los hijos en la tercera y en la cuarta generación” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008).	“castiga hasta la tercera y cuarta generación a los desobedientes” (Merino 2010).

La cita de Clemente muestra una estructura mucho más cercana a Deuteronomio que a Números. Los “agregados” que el alejandrino añade a la supuesta cita de Números, como son el término *γενεά* y el verbo en forma de participio sustantivado, también se encuentran presentes en la referencia del Deuteronomio. Por esta razón, el alejandrino no está citando en realidad a Números, sino del último libro del Pentateuco.

Una vez efectuada la revisión de cada una de las citas de los Números según el listado de Stählin (1936) como literales,⁵ se puede afirmar que ninguna de ellas en realidad corresponde a dicho libro bíblico. Todas y cada una de estas citas

⁵ *Paed.* I 5.1 (Nm 6.9); *Paed.* I 5.2 (Nm 6.12); *Ex. Thdot.* 62.2 (Nm 9.12); *Strom.* IV 106.5 (Nm 12.7); *Ex. Thdot.* 28 (14.18); *Strom.* II 97.3 (Nm 15.30)

proceden de una fuente distinta a Números. En el caso de la cita de *Strom.* II 97.3 no se revisó porque Van den Hoek (1998) ha demostrado fehacientemente que Clemente en la cita de Nm 15.30 depende absolutamente de Filón. Además, en el capítulo dedicado a las citas en Levítico ya ha sido expuesta, sobre la base del trabajo de Van den Hoek (1988), la relación que existe entre ambos alejandrinos en toda esa sección de los *Stromata*.

Sobre la base de estas consideraciones revisadas a lo largo de todo este capítulo se puede decir que Clemente nunca tuvo acceso directo al texto de Números. Todo su uso de este libro se hizo de memoria o tal vez mediante fuentes secundarias, pero nunca a través de citas literales. Ni siquiera se puede vislumbrar la posibilidad de que haya utilizado una especie de florilegio o antología para leer el libro de los Números. En suma, Clemente no citó nunca el texto de los Números directamente según el texto los LXX.

Capítulo VI

ANÁLISIS DE LOS TEMAS Y MOTIVOS

DEUTERONOMIO

En un primer acercamiento, es Deuteronomio el libro del Pentateuco del que Clemente transmite, proporcionalmente, el mayor número de citas textuales en su obra. Con el fin de revisar la precisión en la trasmisión del texto septuagintal así como el empleo que se hace del mismo, se realiza una selección de ciertos capítulos y pasajes sobre la base del índice de Stählin (1936). Los textos deuteronomícos elegidos intentan ser una muestra representativa de la forma de utilizar el escrito sagrado. Se ha tomado como criterio la frecuencia de versículos que aparecen en un mismo pasaje y la cantidad de veces que cita un mismo texto.

1. EL PRINCIPAL MANDAMIENTO: “ESCUCHA ISRAEL” (DEUTERONOMIO 6.1-13)

LXX: ¹Καὶ αὐταὶ αἱ ἐντολαὶ καὶ τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐνετείλατο κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν διδάξαι ὑμᾶς ποιεῖν οὕτως ἐν τῇ γῆ, εἰς ἣν ὑμεῖς εἰσπορεύεσθε ἐκεῖ κληρονομήσαι, ²ἵνα φοβῆσθε κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν φυλάσσεσθαι πάντα τὰ δικαιώματα αὐτοῦ καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ὅσας ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, σὺ καὶ οἱ υἱοὶ σου καὶ οἱ υἱοὶ τῶν υἱῶν σου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου, ἵνα μακροημερεύσητε ³καὶ ἄκουσον, Ἰσραηλ, καὶ φύλαξαι ποιεῖν, ὅπως εὖ σοι ἦ καὶ ἵνα πληθυνθῆτε σφόδρα, καθάπερ

ἐλάλησεν κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου δοῦναί σοι γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι.

⁴Καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου Ἄκουε, Ἰσραὴλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν· ⁵καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. ⁶καὶ ἔσται τὰ ῥήματα ταῦτα, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν τῇ ψυχῇ σου· ⁷καὶ προβιβάσεις αὐτὰ τοὺς υἱούς σου καὶ λαλήσεις ἐν αὐτοῖς καθήμενος ἐν οἴκῳ καὶ πορευόμενος ἐν ὁδῷ καὶ κοιταζόμενος καὶ διανιστάμενος· ⁸καὶ ἀφάψεις αὐτὰ εἰς σημεῖον ἐπὶ τῆς χειρός σου, καὶ ἔσται ἀσάλευτον πρὸ ὀφθαλμῶν σου· ⁹καὶ γράψετε αὐτὰ ἐπὶ τὰς φλιάς τῶν οἰκιῶν ὑμῶν καὶ τῶν πυλῶν ὑμῶν.

¹⁰Καὶ ἔσται ὅταν εἰσαγάγῃ σε κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν, ἣν ὤμοσεν τοῖς πατράσιν σου τῷ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακωβ δοῦναί σοι πόλεις μεγάλας καὶ καλὰς ἃς οὐκ ᾤκοδόμησας, ¹¹οἰκίας πλήρεις πάντων ἀγαθῶν, ἃς οὐκ ἐνέπλησας, λάκκους λελατομημένους, οὓς οὐκ ἐξελατόμησας, ἀμπελῶνας καὶ ἐλαιῶνας, οὓς οὐ κατεφύτευσας, καὶ φαγῶν καὶ ἐμπλησθεὶς ¹²πρόσεχε σεαυτῷ, μὴ ἐπιλάθῃ κυρίου τοῦ θεοῦ σου τοῦ ἐξαγαγόντος σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας. ¹³κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὁμῆ.

Clemente: *Prot.* 80.4, 108.5; *Paed.* I 59.2, III 88.1; *Strom.* III 37.3, IV 10.1, V 115.5, VII 80.3.

Este pasaje es importante para el desarrollo de la teología cristiana. La influencia que ha tenido sobre las narraciones evangélicas es notable. La tradición sinóptica lo refiriere en varias ocasiones y el quinto verso se ha constituido en un tema común. En total, Clemente se refiere en cinco ocasiones a algunos de los versículos de este pasaje. A continuación se procede al análisis de cada uno de ellos.

1.1. EL TEMOR A DIOS: DEUTERONOMIO 6.2

LXX: ἵνα φοβῆσθε κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν φυλάσσεσθαι πάντα τὰ δικαιώματα αὐτοῦ καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ὅσας ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, σὺ καὶ οἱ υἱοὶ σου καὶ οἱ υἱοὶ τῶν υἱῶν σου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου, ἵνα μακροημερεύσητε

Clemente: *Paed.* I 59.2

En una sola ocasión Clemente de Alejandría se refiere al texto de Dt 6.2. A continuación se presenta el análisis del mismo.

1.1.1 Comparación

LXX: φοβῆσθε κύριον τὸν θεὸν

Clemente: *Paed.* I 59.2 φοβηθήση κύριον τὸν θεὸν

En principio resulta difícil determinar el texto exacto del Deuteronomio citado por Clemente. Es fundamental precisar la procedencia del mismo, pues de ello depende el tratamiento y análisis que se haga de la referencia bíblica. Existen dos posibilidades, una de ellas podría ser Dt 6.2, mientras la otra sería Dt 6.13. Definir cuál de estas dos opciones es la más pertinente, no es una tarea sencilla.

La primera alternativa, la de Dt 6.2, tiene a su favor el hecho de conservar el mismo orden sintáctico de las palabras. Ello se puede apreciar claramente en la comparación paralela de los dos textos revisados. Sin embargo, está en su contra la diferencia de la conjugación del verbo φοβέω, 'temer'. Tanto el índice de Stählin (1936), como la *BP* (Allenbach *et al.*, 1975) y la edición crítica de Marcovich (2002), catalogan esta referencia como originaria de Dt 6.2. De manera similar proceden las traducciones de Wood (1954), Marrou y Harl (1960) y Díaz Sariol (1998) las cuales, en sus respectivas notas a pie de página, señalan que Clemente está utilizando el mismo verso del Deuteronomio en cuestión.

La segunda posibilidad, es decir Dt 6.13, enfatiza la correspondencia con la conjugación verbal. Así sobre esta base, se le da prioridad al uso del verbo sobre el orden sintáctico de la oración:

LXX: κύριον τὸν θεὸν σου φοβηθήση

Clemente: φοβηθήση κύριον τὸν θεὸν

La traducción de Merino y Redondo (2009), en sus notas de pie de página, marca esta cita como parte de Dt 6.13. Sin embargo, esta alternativa se ve obligada a sacrificar el orden sintáctico de la oración y además debe aceptar una supuesta omisión del pronombre personal por parte del alejandrino. El hecho de vincular la cita de *Paed.* I 59.2 a Dt 6.13 presenta más dificultades, pues habría que explicar la alteración del orden de las palabras y la omisión del pronombre, por lo cual es preferible ajustarse al consenso y asumir que Clemente está citando Dt 6.2.

Una vez establecida la procedencia de la cita es preciso revisar la evidente diferencia con respecto a la conjugación verbal. Al margen de esta divergencia no existe ninguna otra lectura distintiva transmitida por el alejandrino que difiera del texto de los LXX. La variante de Clemente no la registra ningún otro Padre de la Iglesia o manuscrito griego conocido. La referencia verbal radica básicamente en el modo, en el tiempo y en el número del verbo φοβέω, 'temer'. El texto de Dt 6.2 utiliza φοβῆσθε, 'temáis', es decir, el verbo está conjugado en tiempo presente, segunda persona del plural y en modo subjuntivo, en tanto que Clemente, en *Paed.* I 59.2, emplea el verbo en tiempo futuro, en segunda persona del singular, modo indicativo, es decir, φοβηθήση, 'temerás'.

El origen de la variante transmitida por Clemente se puede deber a varias situaciones que pudieran tener en esencia un mismo fundamento. La base que origina la lectura distintiva es producto, sin duda, del afán de querer hacer coincidir, en el *Pedagogo*, paralelamente el texto de Dt 6.2 con Dt 6.5:

Ὁ γὰρ αὐτὸς οὗτος παιδαγωγὸς
τότε μὲν
φοβηθήσῃ κύριον τὸν θεὸν (Dt 6.2)
ἔλεγεν,
ἡμῖν δὲ
ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου (Dt 6.5)
παρήνεσεν (Clem.Al., *Paed.* I 59.2).

“Porque el mismo es éste pedagogo
que en otro tiempo
‘temerás al Señor [tu] Dios’
decía,
mas a nosotros
‘amarás al Señor tu Dios’
exhortó”.

(Traducción literal).

La exposición anterior del texto muestra el balance de la oración, en construcción paralela, que hace el alejandrino. Al dejar el texto de Dt 6.2 tal y como está en la transmisión manuscrita del texto septuagintal (φοβῆσθε, ‘temáis’), se habría interferido con el paralelismo en la disposición del argumento. Ahora bien, el alejandrino pudo haber llegado a la modificación del texto en esta dirección, por lo menos, a través de dos vías. Por un lado, la variante pudo haberse dado mediante una modificación intencional del texto. Si este fuese el caso, no resultaría nada novedoso, pues ya en otras ocasiones, como ha sido señalado, el texto bíblico ha sido modificado para que encuadre en la propia perspectiva teológica del alejandrino. Por el otro, la variante también podría deberse al hecho de que Clemente esté citando de memoria y no haya tenido cuidado de verificar exactamente la conjugación verbal, de ahí que simplemente se haya dejado guiar por la inercia del argumento que pretendía elaborar.

Cualquiera de las dos posibilidades está latente. De ahí que sea difícil precisar cuál de ellas es más factible. Por un lado, habiendo previamente revisado ya las técnicas de citación, es muy probable pensar que, en la manera de anotar el

Deuteronomio, nuevamente el alejandrino está alterando el texto. Sin embargo, por el otro la siguiente cita, Dt 6.5, no alude necesariamente realmente al AT, sino que también pudo haber sido extraída de la tradición sinóptica del NT y ello entonces indicaría que el alejandrino estaría citando de memoria, lo cual explicaría la variación de la cita de Dt 6.2. Al margen de estas dos opciones, un hecho resulta indiscutible: Clemente está construyendo en una especie de paralelismo antitético su argumento, sea que lo adopta del Deuteronomio, sea que lo hace de memoria, y en ambos casos existe un interés claramente definido contrastar dos pueblos, dos alianzas, dos maneras de enseñanza.

1.1.2 *Exégesis*

Clemente se centra en la cuestión del temor al leer el verso de Dt 6.2. Retoma la parte punitiva y la relaciona con el pedagogo. Sin embargo, el alejandrino inserta la cita en un contexto ligeramente distinto al del Deuteronomio, como se puede visualizar claramente en las palabras previas a la inserción de la cita:

Τίς ἂν οὖν τούτου μᾶλλον ἡμᾶς φιλανθρωπότερον παιδεύσαι; Τὸ μὲν οὖν πρότερον τῷ πρεσβυτέρῳ λαῷ πρεσβυτέρα διαθήκη ἦν καὶ νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβου καὶ λόγος ἄγγελος ἦν, καινῷ δὲ καὶ νέῳ λαῷ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδώρηται καὶ ὁ λόγος γεγέννηται καὶ ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατέτραπται καὶ ὁ μυστικὸς ἐκεῖνος ἄγγελος Ἰησοῦς τίκτεται (Clem.Al., *Paed.* I 59.2).

“¿Quién podría educarnos más amorosamente que él? Primero hubo una antigua alianza para el pueblo antiguo, y la Ley educaba al pueblo en el temor y el Logos era un ángel. Pero para el nuevo y joven pueblo ha sido establecida una nueva y joven alianza, y el Logos ha sido engendrado, el miedo se ha trastocado en amor, y aquel ángel místico, Jesús, ha nacido” (Merino y Redondo 2009).

Resulta innegable que Clemente retoma la temática del temor y además la construye en contraste con la idea del amor, de manera muy cercana a las ideas del capítulo 6 del *Deuteronomio*. No obstante, aun cuando implícitamente el pasaje

bíblico incluye el ambiente educativo, nunca se refiere al término pedagogo. El alejandrino usa parte del sentido original del texto sagrado, pero le confiere una dimensión de mayor alcance al circunscribirla a las ideas del mundo grecorromano.

De forma por demás reiterativa, el autor del *Pedagogo* continúa aludiendo a los procedimientos disciplinarios característicos de la Antigüedad. La frase νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβου, ‘la ley educaba al pueblo con temor’ es una ventana a la vida educativa cotidiana sobre el sistema de castigo para aquellos que son “duros de corazón” (Cf. Clem.Al., *Strom.* VII 6.1). Aunque bien es cierto que la cultura hebrea también se caracterizaba por infligir castigo corporal, prueba de ello son las referencias en el libro de Proverbios a la disciplina física,¹ también lo es que no desarrolló la idea de pedagogo dentro de sus escritos sagrados. Al incorporar Clemente la noción de pedagogo a su desarrollo argumentativo, ello le confiere a su exposición un contexto prominentemente helénico y por esta razón hay que buscar el antecedente de la “educación con temor” dentro de la esfera grecorromana antes que en el contexto judío. Además Clemente ha venido utilizando las categorías pedagógicas procedentes del Imperio Romano y no habría razón por la cual pensar que en este pasaje específico pudiese haber prescindido de ellas. Así con todos estos elementos, lo más pertinente resulta considerar que Clemente sigue inmerso en su perspectiva teológica, leyendo y citando el Pentateuco con un enfoque pedagógico según los criterios helenistas.

1.1.3. Reinterpretación

¹ Un ejemplo de ello pueden ser las siguientes citas: Prov. 13.24; 19.18; 20.30; 22.5, 15; 23:13-14; 29.15. Curiosamente, habiendo una amplia cantidad de versículos bíblicos que aluden al castigo físico y a la corrección, Clemente de Alejandría no los incorpora a su argumentación, lo cual probablemente es un indicio que sus referentes pedagógicos no se sitúan en el ambiente judío, sino en el mundo grecorromano.

El verso de Dt 6.2 tiene un lugar estratégico dentro de la secuencia temática de los capítulos 5-6 del Deuteronomio. El contexto próximo sitúa el versículo dentro de una unidad narrativa destinada a manifestar el temor a Dios (Lohfink 2008). En los versos precedentes se ha venido enfatizando el miedo de los israelitas ante el encuentro teofánico con la divinidad. Así en Dt 5.5 “temen” subir a la montaña, en Dt 5.23-26 le invade el temor de enfrentarse a Dios y piden a Moisés (Dt 5.27) que se presente en lugar de ellos. En Dt 5.28-29, Dios afirma que es correcta su actitud de temor y espera que “teman” sus mandamientos y como colofón Moisés en Dt 6.2, les indica que los mandatos y prescripciones dadas (Decálogo, Dt 5.6-21) son dadas para que “teman” al Señor (Lohfink 2008, p. 33).

El contexto inmediato más cercano hace del verso de Dt 6.2 parte de una pequeña unidad retórica construida a partir de la noción de imperativo-consecuencia (Brueggemann 2001, p. 82). Las prescripciones y sentencias ordenadas, equivalentes a los “mandatos” dados en el Decálogo del capítulo 5, son el fundamento que sostiene el imperativo “obedecer”. La consecuencia de la exigencia a la obediencia se manifiesta en el ἵνα φοβῆσθε, ‘para que temáis’, es decir, según Brueggemann (2001, p. 82), indica que así el niño aprenderá a temer y a obedecer. El mismo autor señala que la orden de “escuchar” del verso 3, anticipa de manera paralela el pronunciamiento del gran mandamiento en el verso 4. Así pues, en conclusión, el verso de Dt 6.2 forma parte de una pequeña unidad que funciona a manera de pivote dentro de la sección que abarca los capítulos 5-6. Los versos de 6.1-3 en el contexto del Deuteronomio sirven para poner fin a la promulgación de los 10 mandamientos y al temor que envuelve dicha proclamación, y a la vez también introduce la nueva unidad narrativa que se centra en la dimensión parenética de tales mandatos.

1.1.4. Otras interpretaciones

De acuerdo con el registro de la *BP* no existe ningún autor de los primeros siglos que haya hecho referencias a este mismo verso en alguno de sus escritos. Una vez más esto es una prueba fehaciente del enfoque pedagógico particular a través de cual Clemente interpreta el Pentateuco.

1.2. EL *SHEMÁ* (DEUTERONOMIO 6.4,13)

LXX: ⁴Καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξεληθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου Ἄκουε, Ἰσραηλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν·
¹³κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὁμῆ

Clemente: *Prot.* 80.4; *Strom.* V 115.5

En dos ocasiones recurre Clemente de Alejandría al texto referente al *Shemá*. He aquí los lugares donde ocurre dicha situación:

1.2.1. *Comparación*

LXX: Ἄκουε, Ἰσραηλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν· ⁵καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου (...) ¹³κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις

Clemente: *Prot.* 80.4 Ἄκουε Ἰσραήλ· κύριος ὁ θεός σου, κύριος εἷς ἐστι, καὶ κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις·
Strom. V 115.5 ἄκουε, φησίν, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεός σου εἷς ἐστίν, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις

Clemente cita en dos ocasiones en su obra este verso. Las dos veces solo cita la última parte del versículo y le agrega una referencia a Dt 6.13 (Cf. Dt 10.20). Debido a que en ambos casos la referencia al verso 13 está unida al verso 4, se analizará el texto como si fuera una sola cita, pues así es como la presenta el alejandrino.

En la primera parte de las dos citas de Clemente existe una variante. El pronombre personal en los LXX se encuentra en plural, mientras que en el alejandrino ocurre, las dos veces, en singular. No obstante, esta modificación del número del pronombre no es una lectura exclusiva de Clemente, pues hay una buena cantidad de testigos textuales que transmiten la misma variante. Por consiguiente, no es conveniente buscar motivos teológicos detrás de tal cambio, porque el origen de dicha alteración no puede atribuírsele a él. Simplemente, se trata de una tradición textual a la cual se acoge.

Diferente es el caso del verso de Dt 6.13. Clemente en ambas ocasiones no lo cita completo, sino que solo menciona del *Deuteronomio* la frase καὶ αὐτῷ λατρεύσεις, pero agrega el adjetivo μόνος. Tampoco esta manera de transmitir el texto es exclusiva de Clemente, pues tal variante cuenta con el respaldo de diferentes testigos. Esta variante tiene una similitud con el Evangelio de Mateo. En Mt 4.10 se lee lo siguiente: Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις (Aland *et al.* 1983). Es en la cita del NT donde aparece añadido el adjetivo y no en el texto de Pentateuco.

La influencia del NT en las dos citas deuteronomías en los textos de Clemente es evidente. En realidad es el verso de *Mateo* el que cita después de Dt 6.4 en el *Protréptico*. La misma frase que se lee en el escrito del alejandrino después de citar el *Shemá* es la del evangelio, como a continuación se puede apreciar: κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις (*Prot.* 80.4). En conclusión, el alejandrino no retoma la oración de Dt 6.13 del AT, sino que lo hace desde el NT. Esta situación también puede aplicar de manera indirecta para el caso de la cita de *Strom.* V 115.5.

1.2.2. Exégesis

La interpretación que hace Clemente de los pasajes va encaminada a enfatizar la unicidad de Dios. Aunque el contexto de cada uno de ellos es distinto, el fin es similar.

A.1. *Prot.* 80.4

La idolatría es el contexto principal desde el que Clemente lee la cita bíblica en el *Protréptico*. La referencia bíblica se encuentra ubicada en el capítulo VII. En este apartado el alejandrino intenta exponer ahora desde el punto de vista de los escritos proféticos, las verdades que la filosofía griega ha enseñado. Así lo atestigua al inicio de esta sección:

Ὡρα τοίνυν τῶν ἄλλων ἡμῖν τῇ τάξει προδιηνησμένων ἐπὶ τὰς προφητικὰς ἰέναι γραφάς· καὶ γὰρ οἱ χρησμοὶ τὰς εἰς τὴν θεοσέβειαν ἡμῖν ἀφορμὰς ἐναργέστατα προτείνοντες θεμελιοῦσι τὴν ἀλήθειαν· (*Clem.Al., Prot.* 77.1).

“Una vez que hemos tratado en orden todas las cosas, es el momento de acudir a las escrituras proféticas. En efecto, los oráculos que exponen claramente los puntos de partida también nos fundamentan la verdad” (Merino 2008).

Anteriormente el alejandrino se había dedicado a exponer cómo el saber griego había dado testimonio de la insensatez de la idolatría. Para apoyar dicha postura, recurre a citar a los poetas atenienses, que según él han ridiculizado a las divinidades griegas, como una muestra del sinsentido de rendir tributo a esas divinidades (*Prot.* 75.1-76.6). Clemente continúa esa misma idea en los párrafos previos (*Prot.* 77.1-80.4) a la cita del Deuteronomio, pero ahora utiliza textos bíblicos para argumentar en la misma dirección: que la idolatría es absurda.

Dentro de este marco de ideas introduce la referencia a Dt 6.4,13. Porque Dios es uno, él es el único que merece adoración:

ὄθεν ἀποτρέπων εἰδωλολατρίας ἀπάσης ὁ θεσπέσιος παγκάλως ἀνακέκραγε Μωυσῆς· Ἄκουε Ἰσραήλ· κύριος ὁ θεός σου, κύριος εἷς ἐστι, καὶ κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις· (*Prot.* 80.4)

“por eso, el admirable Moisés, para alejarnos de toda idolatría, exclamo muy bien: Escucha, Israel; el Señor es tu Dios, el Señor es uno; y adorarás al Señor tu Dios y a Él solo servirás” (Merino 2008).

Clemente utiliza este verso para sostener que en las Escrituras hebreas, al igual que en los poetas griegos, se conserva la misma exhortación a no rendir culto a los dioses griegos. El único que merece la adoración es el Dios de Israel, porque Él es el único. Al comparar la manera de presentar aquí la cita de Dt 6.4,13 con la que aparece en *Strom.* V 115.5, se observa una ligera diferencia que marca el énfasis del alejandrino. La referencia en el *Protréptico* conserva el llamamiento a adorar a ese Dios que se manifiesta como único, cosa que no ocurre en los *Stromata*. Sin duda, la intención de Clemente es alentar la adoración al “verdadero” Dios, en contraste con la idolatría de los griegos.

B.2. *Strom.* V 115.5

A Clemente le sigue interesando mostrar la unicidad de Dios. Sin embargo el contexto es algo diferente al del *Protréptico*. Aquí la exposición no recae en la idolatría. La atención se centra en la temática “del robo de los griegos”. El alejandrino inicia el capítulo donde se inserta la cita del Deuteronomio señalando lo siguiente: τὰ δ' ἐξῆς <προσ>αποδοτέον καὶ τὴν ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας Ἑλληνικὴν κλοπὴν σαφέστερον ἤδη παραστατέον (Clem.Al., *Strom.* V 89.1), “A continuación conviene añadir y explicar con más claridad el plagio griego desde la filosofía bárbara” (Merino 2003).

A partir de *Strom.* V 109.1 y hasta 115.4, Clemente se dedica a exponer que los filósofos y poetas griegos enseñaron que Dios es uno e incorpóreo. El contexto que precede a la cita del Deuteronomio no está marcado principalmente por las cuestiones relacionadas con la idolatría, sino por las especulaciones de carácter filosófico en torno a la esencia de la divinidad.

De acuerdo con el alejandrino, los griegos no hacen más que exponer lo que las Escrituras hebreas ya han dicho. Así lo deja entrever cuando cita el texto de Dt 6.4,13:

Ἀλλ' ἀντικρως καὶ μίαν ἀρχὴν καὶ παρ' Ἑλλήνων ἀκοῦσαι ποθεῖς; Τίμαιος ὁ Λοκρός ἐν τῷ φυσικῷ συγγράμματι κατὰ λέξιν ὧδέ μοι μαρτυρήσει· μίᾱ ἀρχὰ πάντων ἐστὶν ἀγένητος· εἰ γὰρ ἐγένετο, οὐκ ἂν ἦν ἔτι ἀρχά, ἀλλ' ἐκείνα, ἐξ ἧς ἡ ἀρχά ἐγένετο. ἐρρῦη γὰρ ἐκεῖθεν δόξα ἢ ἀληθείης· ἄκουε, φησὶν, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεός σου εἷς ἐστίν, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. (Clem.Al., *Strom.* V 111.4-5).

Pero, ¿quieres escuchar más claramente que, según los griegos, hay un solo principio? Timeo de Lócride, en su *Tratado de física*, me lo atestigua expresamente: El único principio de todas las cosas es inengendrado. Si fuera engendrado, no sería ya principio, sino que el principio sería el que lo engendró. De ahí deriva, pues, la opinión verdadera: Escucha Israel, dice [la Escritura], el Señor tu Dios es uno, y a él solo servirás" (Merino 2003).

Al igual que en el *Protréptico*, Clemente intenta demostrar con esta cita que las verdades dichas por lo griegos, sea la insensatez de la idolatría, sea unicidad de Dios, son ideas que se encuentran presentes en las Sagradas Escrituras. De alguna manera, la verdad se manifiesta en ambos sitios, y lo bueno de la filosofía griega proviene de la misma fuente que inspiró a los profetas de Israel.

Aunque la temática en una primera instancia es similar tanto en el *Protréptico* como en los *Stromata*, hay una ligera diferencia en el contexto de esta última obra. Aquí no se alude explícitamente a la temática de la idolatría, como es el caso del otro lugar en el que aparece la referencia al Deuteronomio. Así en *Strom.* V 115.5 el alejandrino prescinde de la frase καὶ κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις, pues carece de sentido porque no se está hablando de rendir tributo a Dios.

La forma de citar estos versos del Deuteronomio demuestra varias cosas. En ambos casos es una referencia compuesta que el propio Clemente diseña y adecua a las necesidades del contexto de citación. Una obedece principalmente a un escenario de condena de la idolatría, la otra a una definición filosófica sobre la

esencia de Dios. En las dos ocasiones la referencia es usada como evidencia para sostener que existe una correspondencia de las ideas griegas con las de los profetas de Israel. Sin embargo, nunca cita el *Shemá* de manera completa, pues esta no es una de sus prioridades. Únicamente se avoca a retomar la declaración de que Dios es uno. Fuera de esto, no tiene mayor interés en ese verso. Por último, en la segunda parte de su cita (Dt 6.13) se percibe más la proyección del texto del evangelio, que el de los LXX. Parece ser esta una constante en un buen número de citas que aparentemente toma del Deuteronomio, en otras palabras, termina pesando más la forma textual del NT que la del AT cuando Clemente pretende citar el Pentateuco.

1.2.3. *Reinterpretación*

El versículo de Dt 6.4 forma parte de una pequeña unida narrativa que se prolonga hasta el verso 9. El tema principal de toda esta sección está marcado por el imperativo que llama a Israel a escuchar (Brueggemann 2001, p. 82). Este pasaje tiene una fuerza creadora de la identidad de Israel (Sánchez 2002, p. 190) y es a la vez parte de la creencias más sólidas, al punto de convertirse en una especie de credo para los israelitas (Brueggemann 2001, p.83). El alejandrino no retoma en ninguna de las ocasiones este matiz al interpretar la referencia al Deuteronomio.

Particularmente Clemente, al usar este versículo, se apega al sentido textual básico que expresa las palabras en el contexto del Deuteronomio. No agrega ni otorga una orientación diferente a la expuesta en el documento bíblico. De acuerdo con Brueggemann (2001 p. 83), la intención del texto es afirmar la unicidad de Dios. No obstante, la afirmación sobre la unidad de Dios implica dos cosas. Por un lado, supone una exhortación a la monolatría (De León Azcárate 2009, p. 93), situación que Clemente recupera y la reafirma introduciendo Dt 6.13. Por otro, implica que el culto a Dios no se puede fragmentar en las diversas

acepciones que dicho término puede sugerir para Israel (Yahvé Sabaot, Bethel, Manahim, Peniel, etc.), pues Dios es uno solo (De León Azcárate 2009, p. 93). Esta segunda posibilidad de interpretación el alejandrino no la toma en consideración..

Sin embargo, como señala Sánchez 2002, p. 190, tanto en el ámbito judío como en las enseñanzas de Jesús, el *Shemá* va ligado al amor al prójimo. No obstante, Clemente nunca cita Dt 6.4 de esa manera, pues para él solo tiene relevancia reafirmar la unicidad y singularidad de Dios. El alejandrino desvincula la afirmación sobre Dios de cualquier situación que haga referencia al amor y la supedita al servicio. No está dentro de sus motivos temáticos al utilizar este pasaje, hablar del amor hacia Dios entre los griegos, sino que su interés básico consiste en mostrar la singularidad de la divinidad. Al interpretar este pasaje se centra más, como buen gnóstico, en enfatizar un conocimiento adecuado de Dios, que establecer una relación amorosa con el primer principio o la deidad.

1.2.4. Otras interpretaciones

Aun cuando el alejandrino pretende citar el Deuteronomio es evidente que el influjo evangélico en la lectura del AT se hace presente, pues no hay ningún indicio que sostenga esa manera de utilizar el texto al margen de los círculos cristianos. Filón de Alejandría solo una vez alude a Dt 6.4 (Ph., *Spec.* I 30), pero nunca lo une con el verso de Dt 6.13. Este último versículo también lo cita una sola vez (Ph., *Leg.* III 208), mas no cita la frase que hace referencia a servir a Dios.

A.1. Lectura de Dt 6.4,13 entre los Padres de la Iglesia

Los escritores eclesiásticos de los primeros siglos citaron el verso Dt 6.4 de dos maneras. Por un lado, existe una amplia cantidad de referencias que únicamente utilizan el texto del *Shemá* sin recurrir a unirlo con Dt 6.13. Entre estos autores se encuentran Ireneo (Iren.Lugd., *Haer.* IV 2.2), Tertuliano (Tert., *Scorp.* 2.3), Pseudo

Clemente (*Hom.Clem.*, III 57), Orígenes (*Orig.*, *Mat.Com.* 15.11, *Num.Hom.* 14.1, *Reg.Hom.* 4), Eusebio de Cesarea (*Eus.*, *PE XI* 13.1) y siete referencias de Epifanio de Salamis (*Epiph.Const.*, *Anc.* 6.7, 50.4, 70.3; *Haer.* LXII 2.2, 7.7, LXV 1.9, LXXIV 7.3). Todos ellos emplean la fórmula que se refiere a Dios como único y no la asocian con ninguna otra frase del Deuteronomio.

En el sentido opuesto, se encuentra Clemente de Alejandría. Sin embargo, también hay autores que citan el verso de Dt 6.4 unido a Dt 6.13. Incluso hay escritores que emplean las dos formas de citar el texto; es decir, con y sin añadidura de la frase que remite a servir a Dios solamente. Entre los que citan el texto de manera semejante al alejandrino se encuentran: Ireneo (*Iren.Lugd.*, *Haer.* V 22.1) y el Pseudo Clemente (*Clem.Recogn.*, 2.44, *Hom.Clem.*, XVI 7.7). La dependencia del NT es tal, que incluso el versículo de Dt 6.13 lo citan bajo la forma de Mt 4.10 y no desde la perspectiva del Pentateuco. Al aparecer ligados estos dos versos del Deuteronomio en la obra de Ireneo, difícilmente se puede afirmar que sea Clemente el primero en diseñar esta cita compuesta. En todo caso habría que buscar en el obispo de Lyon el antecedente a esta forma de unir los dos versos.

B.2. Lectura de Dt 6.13 entre los Padres de la Iglesia

La gran mayoría de los escritores de la patrística que citan solamente el verso de Dt 6.13 son también arrastrados por el influjo del evangelio. Utilizan el texto del Deuteronomio, pero bajo la forma que aparece en Mt 4.10 y no aparece en el Pentateuco. Los autores que hacen esto son: el Pseudo Clemente (*Clem.Recogn.*, 5.13), Cipriano de Cartago (*Cypr.*, *Demetr.* 6, *Fort.* 2, *Lapsis* 7, *Test.* III 10).

El caso de Orígenes de Alejandría es distinto. En su obra *Contra Celsum* 7.64 dentro del mismo pasaje y unidad argumentativa cita tanto el texto de Dt 6.13 como el Mt 4.10, juntos pero visiblemente diferenciados. Orígenes distingue de manera rotunda la forma del AT de la del NT. Así más adelante, en el libro VIII

del mismo documento se refiere nuevamente a la adoración y al servicio a Dios, atribuyendo correctamente la cita al Evangelio de Mateo.

1.3. EXHORTACIÓN A AMAR A DIOS (DEUTERONOMIO 6.5)

LXX: καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου

Clemente: *Prot.* 108.5; *Paed.* I 59.2, *Paed.* III 88.1; *Strom.* III 37.3

En varias ocasiones Clemente de Alejandría recurre a la frase del Deuteronomio que ordena amar a Dios.

1.3.1. Comparación

LXX: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου

Clemente: *Prot.* 108.5 ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου
Paed. I 59.2 ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου
Paed. III 88.1 Ἀγαπήσεις τὸν θεόν σου ἐν ὅλη καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ἰσχύι σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.
Strom. III 37.3 ἀγαπήσεις τὸν κύριον

La presente cita de Clemente no muestra variación alguna con respecto a la edición del texto de los LXX. Utiliza la referencia bíblica de una manera breve y otra extensa. En ambas aparece la misma forma textual para referirse al exhorto de amar a Dios. Sin embargo, cabe cuestionarse en principio, si realmente el alejandrino tiene presente el pasaje del Deuteronomio y no el NT.

1.3.2. Exégesis

Todos los indicios parecen apuntar que, en varias ocasiones, el alejandrino cita a Dt 6.5, no desde el AT, sino a partir de la tradición sinóptica. En este sentido hay

veces que no está citando el Deuteronomio, sino el Evangelio. A continuación se muestran más en detalle las evidencias que sostienen la afirmación hecha.

A.1. *Paed.* III 88.1

El caso más contundente que refleja el influjo del NT sobre la cita del Deuteronomio se encuentra en este pasaje del *Pedagogo*. Clemente emplea completa la referencia de Dt 6.5, pero lo hace enmarcándola dentro de un contexto plenamente neotestamentario:

Ἔστι μὲν οὖν αὐτόθεν κεφαλαιώδης ὑποθήκη καὶ βιωτικὴ παραίνεσις, πάντα ἐμπεριέχουσα· Καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς. Δυνατὸν δὲ καὶ διὰ δυεῖν ἐμπεριλαβεῖν τὰς ἐντολάς, ὡς φησὶν ὁ κύριος· Ἀγαπήσεις τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Εἶτα ἐκ τούτων ἐπιφέρει ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται. Ναὶ μὴν καὶ πρὸς τὸν πυθόμενον, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; Τὰς ἐντολάς οἶδας ἀπεκρίνατο· τοῦ δὲ καταφήσαντος, τοῦτο ποιεῖ φησὶ καὶ σωθήσῃ (Clem. Al., *Paed.* III 88.1-2).

“He aquí, pues, un precepto capital y un consejo práctico que lo abarca todo: ‘Como queréis que actúen con vosotros los hombres, actuad vosotros con ellos’ [Mt 7.2]. Es posible resumir en dos los preceptos, como dice el Señor: ‘amarás a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza, y al prójimo como a ti mismo’ [Mt 22.37,39]. Luego añade: ‘De estos dos mandamientos dependen la ley entera y los profetas’ [Mt 22.40]. Y así, al que le preguntaba: ‘¿Qué debo hacer para heredar la vida eterna?’, le respondió: ‘¿Sabes los mandamientos?’ [Mt 19.16-17]. Y habiendo dicho que sí, díjole: ‘Haz eso, y te salvarás’ [Lc 10.28]” (Sariol Díaz 1988, corchetes añadidos).

Es indudable que Clemente está citando esencialmente el texto de *Mateo*. En los paréntesis añadidos a la traducción de Sariol se puede apreciar que Clemente depende del texto del evangelio en todo este párrafo. A pesar de que hay en el pasaje del *Pedagogo* una evidente referencia al Deuteronomio, esta no se retoma del AT, sino de la cita del evangelio. Clemente en este caso no depende del Pentateuco, sino del relato evangélico.

B.2. *Paed.* II 59.2

Algo similar sucede con la otra referencia del *Pedagogo*. Esta cita no se puede revisar sin retomar lo que se ha sido dicho cuando se analizó el texto de Dt 6.2 en el pasaje de *Paed.* II 59.2. De acuerdo a lo señalado en aquel lugar, pudiera esperarse que según el paralelismo mostrado en la estructura argumentativa, realmente se está acudiendo al texto del AT. No obstante, no hay consenso entre los traductores y las ediciones del *Pedagogo* al momento de señalar a qué libro de la Biblia se alude en este pasaje de la obra del alejandrino.

Sin duda, el texto en su origen procede del libro del Deuteronomio, pero no hay que olvidar que también es un verso que recorre ampliamente las páginas de la tradición sinóptica de los evangelios. De ahí que precisar si realmente está frente o al menos tiene en mente el texto del Pentateuco o de los evangelios no es una situación de fácil resolución. Las dos posibilidades están contempladas entre quienes se dedican al estudio y traducción de la obra del alejandrino.

El contexto en el que Clemente inserta la cita, más que aludir necesariamente al AT, parece referirse al NT. Nuevamente al revisar el texto se encuentra un antes (AT) e implícitamente un después (NT): Ὁ γὰρ αὐτὸς οὗτος παιδαγωγὸς τότε μὲν φοβηθήσῃ κύριον τὸν θεὸν (Dt 6.2) ἔλεγεν, ἡμῖν δὲ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεὸν σου (Dt 6.5) παρήνεσεν. Las diferentes traducciones tienden a manifestar explícitamente ese contraste:

Ὁ γὰρ αὐτὸς οὗτος παιδαγωγὸς τότε μὲν φοβηθήσῃ κύριον τὸν θεὸν ἔλεγεν, ἡμῖν δὲ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεὸν σου παρήνεσεν (Clem.Al., *Paed.* I 59.2).

“El mismo Pedagogo que en otro tiempo dijo: ‘Temerás al Señor tu Dios’, nos exhorta ahora: ‘Amaras al Señor tu Dios’” (Díaz Sariol 1998).

“Of old, this same Educator proclaimed: ‘Thou shalt fear the Lord, thy God.’ But to us He appeals: ‘Thou shalt love the Lord thy God’” (Wood 1954).

<p>“Es él: el mismo Pedagogo que dijo en otro tiempo: <i>Temerás al Señor tu Dios</i>, y que ahora nos exhorta: <i>Amaras al señor tu Dios</i>” (Merino y Redondo 2009).</p>	<p>“C'est toujours lui, le même Pédagogue, qui disait jadis : ‘Tu craindras le Seigneur ton Dieu’ et qui nous recommande maintenant: ‘Tu aimeras le Seigneur ton Dieu’” (Marrou y Harl 1960).</p>	<p>"Lo stesso e medesimo Pedagogo, infatti, dapprima diceva: <i>Temerai il Signore Dio</i>; adesso invece a noi raccomanda: <i>Amerai il Signore tuo Dio</i>” (Tessore 2005).</p>
--	---	---

El contraste entre el “antes” y el “ahora” expuesto en las diferentes traducciones revisadas, se hace evidente en la edición crítica de Marcovich. Este filólogo “corrige” el texto del alejandrino y agrega el adverbio *vũv*, ‘ahora’, para hacer explícito los que lo traductores han interpretado que dice el pasaje. El texto corregido por él dice: *Ὁ γὰρ αὐτὸς οὗτος παιδαγωγὸς τότε μὲν φοβηθήσῃ κύριον τὸν θεὸν ἔλεγεν, <vυvι> [scripsi] ἡμῖν δὲ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου παρήνεσεν* (Marcovich 2002, p. 37, corchetes añadidos,). Desde esta aproximación al texto del *Pedagogo* es viable determinar, con mucha probabilidad, que debido al evidente contraste entre el “antes....ahora”, el alejandrino no estaba considerando propiamente la referencia bíblica a partir del Deuteronomio, sino del evangelio. De lo contrario, resultaría inexplicable la alusión al nuevo pueblo de Dios sobre la base de un texto del AT; dicho con otras palabras, es pertinente pensar que, si hay un contraste entre lo antiguo y lo nuevo, el mandato a temer proceda de los escritos antiguos, mientras que la exhortación a amar tenga su origen en la revelación más reciente, esto es, en la palabras propias de Jesús, ese ángel misterioso que ha sido encarnado.

Sobre la base de las consideraciones anteriores resulta común encontrar la frase *ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου*, “amarás al Señor tu Dios”, vinculada al Evangelio de Mateo, en lugar de al Deuteronomio. Así, en las diferentes traducciones revisadas, Wood (1954), Marrou y Harl (1960), Sariol Díaz (1998), Tessore (2005), Merino y Redondo (2009) colocan a esta cita, en sus respectivas

notas de pie, como una referencia perteneciente a Mt 22.37. De manera similar procede Marcovich (2002), e incluso Stählin (1905) en su edición crítica del *Pedagogo* hace la misma indicación, pero al final agregan “Cf. Dt 6.5”. Algo muy parecido ocurre con el índice de Stählin (1936) y la *BP* (1975). En ambos registros se ubica la cita de *Paed.* I 59.2 como perteneciente a Dt 6.5; sin embargo, en la entrada correspondiente a Mt 22.37, los dos catálogos también ubican el mismo pasaje del *Pedagogo*. A partir de todos estos elementos se opta, en el presente trabajo, por no incluir la referencia de *Paed.* I 59.2, ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου, como una cita del Deuteronomio. Se toma esta determinación en consideración a la ambigüedad del uso, pues no es claro si está citando realmente al Deuteronomio o tiene presente el evangelio. El consenso de los especialistas parece inclinarse por lo segundo.

C.3. *Prot.* 108.5

El caso del *Protréptico*, en apariencia, es un tanto distinto a los dos del *Pedagogo*. Aquí Clemente emplea la referencia de Dt 6.5 como parte de los mandamientos dados en el AT.

Τίνες δὲ καὶ οἱ νόμοι; Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδο μαρτυρήσεις, ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου. Εἰσὶ δὲ καὶ τούτων τὰ παραπληρώματα, λόγοι νόμοι καὶ ἅγιοι λόγοι ἐν αὐταῖς ἐγγραφόμενοι ταῖς καρδίαις· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καὶ τῷ τύπτοντί σε εἰς τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ οὐκ ἐπιθυμήσεις, ἐπιθυμία γὰρ μόνη μεμοίχευκας (Clem.Al., *Prot.* 108.5).

“¿Qué leyes hay? ‘No matarás, no cometerás adulterio, no corromperás a los niños, no robarás, no dirás testimonios falsos, amarás al Señor tu Dios’. Están también sus complementos, leyes comprensibles y santas, grabadas en el mismo corazón: ‘amarás a tu prójimo como a ti mismo’, ‘al que te hiere en una mejilla, ofrécele también la otra’ y ‘no desearás, pues sólo con el deseo has cometido adulterio’” (Isart Hernández 2008)

El contexto en el cual Clemente inserta la referencia a Dt 6.5 ya ha sido examinado cuando se analizaron los mandamientos del Decálogo en el Éxodo. En la presente situación, la alusión al Deuteronomio es vista como parte de las leyes dadas en el AT. El mandato a amar a Dios se conecta con otras ordenanzas procedentes de la legislación del Sinaí. Por consiguiente, es parte de lo que Dios ha revelado antes de la venida del Logos.

Así por el lugar que ocupa la referencia al amor a Dios, se puede deducir que la cita pertenece al Deuteronomio. Es decir, que Clemente está recuperando el pasaje desde el AT, aunque después de hacer alusión a los mandamientos del Decálogo cita versos procedentes del Evangelio de Mateo. En este segundo listado de ordenanzas Clemente comienza con el referente al amor al prójimo y la une con dos versos del Sermón del Monte. De esta manera la referencia a Lv 19.18 parece ser parte ya de las exhortaciones correspondientes al NT.

Sin embargo, en el centro de las ordenanzas, en este pasaje (*Prot.* 108.5), se encuentran los enunciados correspondientes tanto a amar a Dios como al prójimo. El siguiente cuadro ilustra esta situación:

Comparación de secuencia de los mandamientos en <i>Prot.</i> 108.5			
Frase alusiva al AT		Frase alusiva al NT	
A) Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, (οὐ παιδοφθορήσεις), οὐ κλέψεις, οὐ ψευδο μαρτυρήσεις,		A') τῷ τύπτοντί σε εἰς τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, οὐκ ἐπιθυμήσεις, ἐπιθυμία γὰρ μόνη μεμοίχευκας	
Aspecto central relativo al AT	B) ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου	B') ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν	Aspecto central relativo al NT

El mandamiento con el que culmina la secuencia del AT parece estar en plena conexión con el que inicia la segunda secuencia. La presentación general de la enumeración de los mandamientos supone una estructura en forma de quiasmo.

Los elementos externos (A, A') apelan al AT y al NT respectivamente, mientras que la parte central (B,B') conforma un núcleo en el que se puede leer el gran mandamiento desde la perspectiva de las enseñanzas del NT: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου [καὶ] ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

La vinculación de estas dos frases concernientes al amor a Dios y al prójimo no es una herencia procedente de la tradición judía. El Pentateuco jamás las une, pero sí aparecen unidas en la tradición sinóptica de los evangelios. Por consiguiente, el centro del quiasmo más que evocar el AT, recuerda las enseñanzas de Jesús de Nazareth y, en consecuencia, con ello se remite al ámbito del NT. De esta manera, vuelve hacerse patente la misma situación que en las anteriores citas de Dt 6.5. Luego cabe cuestionarse si realmente Clemente está tomando el texto a partir del texto de los LXX o, más bien, se refiere al relato del evangelio. Después de revisar la estructura en la cual se enmarca la cita, podemos suponer que se trata de la segunda opción. De ser así, una vez más la sombra del texto neotestamentario se cierne sobre la lectura que hace Clemente supuestamente del Deuteronomio.

D.4. *Strom.* III 37.3

La única cita de Dt 6.5 que parece proceder del AT es la que se encuentra en los *Stromata*. El contexto donde se ubica ya ha sido examinado cuando se analizó el Decálogo en el Éxodo. El verso se sitúa en la disputa con los antitactas (*Strom.* III 34.3), quienes sostenían que el mal se combate con el mal. Clemente refuta dicha postura y demuestra la falta de congruencia en la aplicación de tal criterio por parte del grupo herético.

Los que sostienen esa doctrina realizan una exégesis selectiva y únicamente someten ciertos pasajes y mandamientos a ese criterio hermenéutico. Utilizan pasajes que contribuyan a justificar su vida licenciosa y descartan aquellos que no

se acomodan a su perspectiva ética y teológica. De eso es de lo que el alejandrino les acusa cuando cita el verso del Deuteronomio:

ὁμοίως τε αὖ καὶ τῇ ἀγαπήσεις τὸν κύριον ἐντολῇ ἀντιτασσομένους ἔδει οὐδὲ τὸν τῶν ὅλων θεὸν ἀγαπῆσαι, καὶ πάλιν εἰπόντος οὐ ποιήσεις γλυπτὸν οὐδὲ χωνευτὸν ὑμᾶς ἀκόλουθον ἦν καὶ τὰ γλυπτὰ προσκυνεῖν (Clem.Al., *Strom.* III 37.3).

“De igual manera, si vosotros os oponéis al mandato: Amaras al Señor. No deberías amar más al Dios del universo; y así, cuando Él dijo: No haréis imagen esculpida o tallada, vosotros si deseáis ser consecuentes, deberíais incluso adorar las imágenes esculpidas” (Merino 1998).

El texto de Dt 6.5 en el pasaje de los *Stromata* está precedido por otras dos ordenanzas claramente identificadas en el AT. Además, también le sigue otra referencia bíblica correspondiente a Dt 27.15. En este sentido, su uso se acerca al realizado anteriormente en el *Protréptico*, porque en ambos lugares el deber de amar a Dios forma parte de una enunciación de varios mandamientos más. No obstante, debido a la brevedad con la cual Clemente cita el mandato de amar a Dios, resulta pertinente preguntarse sobre la precisión de la cita.

De las cuatro veces que Clemente cita a Dt 6.5 esta es la más breve de todas. Apenas si puede identificarse el Deuteronomio, pues tales palabras en realidad podrían aludir a una cantidad considerable de pasajes de los cuales pudiera proceder. Más que una cita directa en sí, parece tratarse de una especie de lugar común al cual Clemente recurre de memoria, sin necesidad de ningún documento. Por tanto, asumir este verso como una cita específica del Deuteronomio es complicado, pues el alejandrino no parece haberlo considerado así. Debido a la manera en que cita el verso en los otros tres lugares de su obra, es poco probable que Clemente aquí hubiese tenido presente el texto del quinto libro de Moisés.

Lo expuesto aquí, relativo a Dt 6.5, permite concluir que persiste una particular “colonización” de las ideas del NT sobre el texto del AT. Poco cuidado tiene Clemente en dejar claro que está citando el libro del Pentateuco. Por el contrario,

se aprecia una aproximación más palpable hacia la forma neotestamentaria de leer el texto, lo que conduce a considerar que en realidad no cita el verso desde los LXX. El texto se presenta más como un lugar común en el pensamiento del alejandrino y lo cita sin preocuparse del lugar de su procedencia. Dicho de otra manera, esas palabras parecen formar parte del acervo bíblico de Clemente y se han convertido en parte de su discurso. A ciencia cierta, en ocasiones, no se puede identificar exactamente qué libro está citando. Por esta razón, se ha estimado concluir en este punto el análisis de Dt 6.5, porque esas palabras no reflejan que exactamente esté citando el Pentateuco, sino que son parte del patrimonio bíblico del cual Clemente se apropió.

1.4. LA REPETICIÓN CONSTANTE DEL MANDAMIENTO (DEUTERONOMIO 6.7)

LXX: καὶ προβιάσεις αὐτὰ τοὺς υἱούς σου καὶ λαλήσεις ἐν αὐτοῖς
καθήμενος ἐν οἴκῳ καὶ πορευόμενος ἐν ὁδῷ καὶ κοιταζόμενος καὶ
διανιστάμενος

Clemente: *Strom.* VII 80.3

Clemente de Alejandría no cita textualmente el versículo del Deuteronomio. Solo alude a él una vez.

1.4.1. Comparación

LXX: καὶ προβιάσεις αὐτὰ τοὺς υἱούς σου καὶ λαλήσεις ἐν αὐτοῖς
καθήμενος ἐν οἴκῳ καὶ πορευόμενος ἐν ὁδῷ καὶ κοιταζόμενος καὶ
διανιστάμενος

Clemente: *Strom.* VII 80.3 οὗτος δι' ὅλης ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγων καὶ ποιῶν
τὰ προστάγματα τοῦ κυρίου ὑπερευφραίνεται, οὐ πρωίας μόνον
ἀναστὰς καὶ μέσον ἡμέρας, ἀλλὰ καὶ περιπατῶν καὶ κοιμώμενος,
ἀμφιεννύμενός τε καὶ ἀποδυόμενος·

El alejandrino no está citando el escrito sagrado directamente, pero sin duda hay un eco del verso de Dt 6.7 detrás del texto de los *Stromata*. Al no haber formalmente una cita directa, no se puede comparar la referencia de Clemente con el texto de los LXX.

1.4.2. Exégesis

Clemente retoma el énfasis bíblico de repetir constantemente las palabras del mandamiento en todo momento. En ese sentido es como puede apreciarse que existe relación entre una y otra cita. Sin embargo, a pesar de que se puede detectar una correspondencia de las palabras de Clemente con el texto del Deuteronomio, las diferencias son grandes.

El texto del Deuteronomio exhorta a los padres a contar y repetir las palabras del mandato a sus hijos en todo momento. En cambio, en los *Stromata* es el gnóstico quien siempre tiene en mente para sí las palabras del texto sagrado. Es decir, Clemente no rescata la dimensión pedagógica o “catequética” del texto, sino que las aplica directamente a una acción que el creyente, que ha alcanzado la plena madurez espiritual, realiza como cosa permanente en su vida.

El texto también difiere con respecto de los sitios o lugares en que los preceptos se recitan contantemente. Para el texto bíblico la acción se emprende cuando se está sentado en casa o andando por el camino, al levantarse y acostarse. En cambio el texto de Clemente, respecto a la práctica de los mandatos del Señor, exhorta a tenerlos presentes: οὐ πρωΐας μόνον ἀναστὰς καὶ μέσον ἡμέρας, ἀλλὰ καὶ περιπατῶν καὶ κοιμώμενος, ἀμφιεννύμενός τε καὶ ἀποδυόμενος (Clem.Al., *Strom.* VII 80.3), “no solo cuando se levanta de madrugada y a mediodía, sino también cuando se pasea, cuando se acuesta, cuando se viste y desviste” (Merino 2005).

La cita del AT apela concretamente a escenarios duales, dentro y fuera de la casa (sentarse y caminar), acostarse y levantarse de la cama. En el caso del texto de Clemente expone tres situaciones pares: levantarse en la madrugada y al mediodía, pasear y acostarse, vestirse y quitarse la ropa. La secuencia de ideas paralelas no se corresponde entre ambos textos. El alejandrino introduce nuevos elementos a considerar, tal vez propios de su ambiente grecorromano, como puede ser la situación de ἀμφιεννύμενός τε καὶ ἀποδυόμενος. Este último término (ἀποδύω), de acuerdo con el DGE, significa ‘desnudarse’ y en ciertos contextos puede referirse a la acción de los atletas de despojarse de sus vestimentas o los militares de sus armas.

1.4.3. Reinterpretación

El versículo 7 tiene como contexto inmediato los versos 6-9. En esta pequeña sección se insta mediante varios verbos a considerar siempre y en todo momento el *Shemá*, que para los rabinos es el principal de los 612 mandamientos de la ley (de León Azcárate 2009, p. 93). Las acciones verbales descritas en estos versículos intentan captar la totalidad de la vida humana: la enseñarás, atarás, escribirás.

Toda esta perícopa a la cual pertenece el versículo 7 tiene una eminente intención pedagógica (Sánchez 2002, p. 193) o catequética (de León Azcárate 2009, p. 93) hacia las nuevas generaciones (Brueggemann 2001, p. 85). En el contexto original nunca se hace referencia a una acción de sujeto particular para sí; por el contrario el ambiente es totalmente comunitario dentro de un escenario doméstico. La interpretación de Clemente retoma solo parcialmente el sentido del texto en el Deuteronomio al exponer la centralidad que debe tener en todo momento y lugar la meditación en los mandamientos, pero deja de lado el carácter instructivo de la Ley hacia la niñez.

1.4.4. Otras interpretaciones

Hay pocos autores que retoman el texto del Deuteronomio. Aparece referido primeramente en el judeohelenismo. Uno de ellos es Filón de Alejandría, quien alude claramente a este pasaje en una ocasión, pero no lo cita textualmente. La alusión de encuentra en *De specialibus legibus* IV 141 y es usada dentro de un contexto eminentemente pedagógico, pues se habla de la instrucción que deben recibir los jóvenes. No tiene las implicaciones individuales que se encuentran en Clemente de Alejandría.

Flavio Josefo es otro exponente del judeohelenismo que alude al mismo verso. En su escrito *contra Apionem* II 178 hacer referencia a que cualquier judío conoce la Ley porque la ha aprendido de memoria desde la niñez. También dentro del judeohelenismo, la *Epístola de Aristeas* 160 alude a este verso. Usa el texto de manera muy similar a la forma en que aparece después en Clemente. Es decir, no está circunscrito a un horizonte pedagógico, sino que es una acción constante, todo creyente debe meditar en la ley del Señor al acostarse y levantarse. Sin embargo, no se encuentra el sentido gnóstico que el alejandrino le otorga.

El texto de Dt 6.7 también tiene muy poco impacto en la tradición patristica, pues apenas es citado. Orígenes de Alejandría lo cita por lo menos en un par de ocasiones (Orig., *Lev.Hom.* 9.5; *Ps.Hom.* 5.1). Lo vincula al contexto de los *Salmos*. Concretamente en *Ps.Hom.* 5.1 interpreta alegóricamente el verso del Deuteronomio, de una manera que no se encuentra en Clemente. Eusebio de Cesarea alude a él una sola vez en *PE* XII 17.3, pero lo vincula a las cuestiones pedagógicas. Fuera de estos dos autores cristianos nadie más se interesa por recuperar el texto de Dt 6.7, por lo que no se puede detectar una prolongación de las ideas de Clemente en la tradición patristica.

2. DIOS LEVANTARÁ UN PROFETA (DEUTERONOMIO 18.15-19)

LXX: ¹⁵προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε ¹⁶κατὰ πάντα, ὅσα ἠτήσω παρὰ κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐν Χωρηβ τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐκκλησίας λέγοντες Οὐ προσθήσομεν ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ τὸ πῦρ τὸ μέγα τοῦτο οὐκ ὀψόμεθα ἔτι οὐδὲ μὴ ἀποθάνωμεν, ¹⁷καὶ εἶπεν κύριος πρὸς με Ὁρθῶς πάντα, ὅσα ἐλάλησαν· ¹⁸προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σέ, καὶ δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ ¹⁹καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ τῶν λόγων αὐτοῦ, ὅσα ἂν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ.

Clemente: *Paed.*I 60.3; *Strom.* IV 130.3.

El alejandrino únicamente alude en dos ocasiones en su obra al pasaje del Dt 18.15-19. Una de ellas es una alusión (*Strom.* IV 130.3); mientras que la otra se trata de una cita textual en el *Pedagogo*. Esta última es una referencia del texto bíblico que utiliza dos veces en el mismo pasaje. En *Paed.* I 60.3, el alejandrino primero comenta Dt 18.15a-b y unas cuantas líneas más adelante retoma Dt 18.15c,19.

Desde el punto de vista de la crítica textual es extremadamente complicada la transmisión del texto de los versos 15 y 19 del libro del Deuteronomio. Por esta razón, la revisión de se efectúa en dos apartados separados con sus respectivas subdivisiones.

2.1. DEUTERONOMIO 18.15A-B

LXX: ¹⁵προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε

Clemente: *Paed.* I 60.3 προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει, φησί, ὁ θεός ὡς ἐμὲ ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν

2.1.1. Comparación

Este verso de las escrituras judeocristianas tiene muchas variantes. El problema se agudiza porque no solo es a partir de los textos del AT desde los cuales se transmiten dichos versículos, sino que también el NT cita este mismo pasaje dos veces de manera distinta en Hechos. He aquí un cuadro comparativo entre Hechos y el Deuteronomio, junto con la cita de Clemente:

<i>Paed.</i> I 60.3 προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει, φησίν, ὁ θεὸς ὡς ἐμὲ ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν.	Dt 18.15 προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου.
--	--

Hch 3.22 Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ (Aland <i>et al.</i> 1983).	Hch 7.37 Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ (Aland <i>et al.</i> 1983).
--	--

El inicio de la cita de Clemente coincide con las primeras palabras de los pasajes de Hechos. Tanto los texto de Hch 3.22 y 7.37 como la cita de *Paed.* I 60.3 comienzan con la oración προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει, a diferencia del texto del Deuteronomio, que después del verbo ἀνίστημι, ‘levantar’, coloca la cláusula preposicional ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου/ ὑμῶν, ‘de entre sus/vuestros hermanos’. La sintaxis inicial de la cita se acerca más a la forma en la cual se encuentra en el NT, por lo que, muy posiblemente Clemente retoma la referencia bíblica a partir de Hechos o de alguna fuente cristiana, en lugar hacerlo desde el texto del Pentateuco.

Sin embargo, ninguna de las cuatro citas concuerda en todos los detalles, dado que cada una tiene sus propias particularidades. La cita puede ser dividida para

cuestiones de análisis en cinco partes, tomando como referencia el texto de Clemente:

<i>Paed.</i> I 60.3	Dt 18.15	Hch 3.22	Hch 7.37
(1 NT) Complemento directo προφήτην ὑμῖν	(1 LXX) Complemento directo προφήτην	(1) Complemento directo προφήτην ὑμῖν	(1) Complemento directo προφήτην ὑμῖν
(2 NT) Verbo principal ἀναστήσει	(5 LXX) Complemento en genitivo ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου	(2) Verbo principal ἀναστήσει	(2) Verbo principal ἀναστήσει
(3 CLEM) Sujeto de la oración ὁ θεὸς	(4) Frase adverbial ὡς ἐμὲ	(3 NT) Sujeto de la oración κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν	(3 CLEM) Sujeto de la oración ὁ θεὸς
(4) Frase adverbial ὡς ἐμὲ	(2 LXX) Verbo principal ἀναστήσει σοι	(5 NT) Complemento en genitivo ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(5 NT) Complemento genitivo en ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν
(5 NT) Complemento en genitivo ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(3 LXX) Sujeto de la oración κύριος ὁ θεός σου	(4) Frase adverbial ὡς ἐμὲ	(4) Frase adverbial ὡς ἐμὲ

Para precisar el orden sintáctico que utiliza Clemente se ha dividido la cita en cinco partes, cada una de ellas enumeradas, tomando como referencia el texto del *Pedagogo*. Enseguida se han introducido algunas abreviaturas para contrastar las diferentes variantes entre el AT griego y el NT.

1NT = para designar la versión de Hechos y del *Pedagogo* donde el pronombre personal está en plural y seguido de la expresión προφήτην ὑμῖν, ‘profeta a vosotros’, en acusativo.

- 1 LXX = el texto del AT griego donde el término προφήτης aparece solo, el pronombre personal.
- 2 NT = para aludir al verbo tal y como aparece en la cita de Hechos y del *Pedagogo*, es decir, el verbo ἀνίστημι sin el pronombre personal.
- 2 LXX = para indicar que se sigue el orden del AT donde el verbo ἀνίστημι va acompañado del pronombre personal, ἀναστήσει σοι.
- 3 CLEM = indica que el sujeto no tiene a κύριος en aposición y carece de pronombre.
- 3 LXX = señala que aparece el sujeto conforme al texto del Deuteronomio, κύριος ὁ θεός σου.
- 3 NT = designa la forma que aparece en Hch 3.22, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.
- 5 LXX = para separar el complemento genitivo con pronombre en singular ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου.
- (5 NT) = para indica la forma plural usada en Hechos y en Clemente ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν. Finalmente, cuando aparece una variante que no se ajusta a ninguna de las transmitidas en estos cuatro textos se marca con un asterisco (*).

La presentación paralela de las cuatro citas muestra que ninguna coincide con el orden expuesto en el texto de Clemente. La forma textual que más se aleja es la del Deuteronomio, en tanto que la más próxima es la de Hechos 7.37. También es oportuno destacar la diferencia en los términos utilizados entre Clemente y la referencia bíblica del Pentateuco, pues no solo es distinto el orden de las palabras, sino también algunos de los pronombres personales que se utilizan. Respecto a la cita en Hch 3.22, aunque el orden sintáctico es más semejante al de Clemente, difiere por completo en el núcleo del sujeto, pues en el caso del NT es parecida a la forma de la cita en el AT; es decir, hay dos términos en aposición con un

pronombre personal, cosa que no sucede ni el texto del *Pedagogo*, ni el discurso de Esteban.

Así, a partir de todas estas consideraciones lo más propio es pensar en una correspondencia entre Clemente y el diácono helenista de Hechos. Ambos textos concuerdan exactamente en el uso de las mismas palabras, cosa que no sucede con ninguna tradición textual de las tres revisadas; además la variación del orden sintáctico es mínima. Al recuperar Lucas este texto bíblico en el discurso de Esteban, muy probablemente, deja entrever la recepción de esta cita en el ambiente helenizado del cual, sin duda, Clemente también forma parte. Por tanto, desde esta perspectiva resulta congruente la cercanía entre el alejandrino y la forma textual utilizada aparentemente por Esteban. Sin embargo, aunque este escenario induce a pensar en una estrecha relación entre ambos textos, en la que la referencia bíblica en el *Pedagogo* dependería de Hch 7.37, también cabe la posibilidad de que los dos textos provengan de una misma fuente originaria en los círculos helenistas no alineados completamente con Jerusalén, como pudo ser el caso del cristianismo en Alejandría. Pero antes de formular conclusiones conviene revisar aunque sea brevemente el estado de la cita en otros Padres de la Iglesia contemporáneos a Clemente.

A.1. Comparación entre Clemente de Alejandría y los Padres de la Iglesia contemporáneos a él

En una visión panorámica se puede apreciar la situación que a continuación se presenta:

Cuadro comparativo de Dt 18.15 sobre la base del texto de Clemente de Alejandría						
Autor						Orden sintactico
Clem.Al., <i>Paed.</i> I 60.3	(1) προφήτην ὑμῖν	(2) ἀναστήσει,	(3) ὁ θεός	(4) ὡς ἐμὲ	(5) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	1,2,3,4,5
Iren.Lugd., <i>Haer.</i> III 12.3	(1 LXX) <i>Prophetam</i>	(2 LXX) <i>excitabit vobis</i>	(3 NT) <i>Dominus Deus vester</i>	(5 NT) <i>ex fratribus vestris</i>	(4) <i>quemadmodum me</i>	1,2,3,5,4
Tert., <i>Adv.Marc.</i> IV 22.10	(1 LXX) <i>Prophetam</i>	(2 LXX) <i>suscitabit vobis</i>	(3 CLEM) <i>deus</i>	(5 *) <i>ex filiis vestris</i>		1,2,3,5
Theod. C., <i>Fr.</i>	(1 LXX) προφήτην	(5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(2 *) ἐγειρεῖ ὑμῖν	(3 *) κύριος	(4) ὡς ἐμέ	1,5,2,3,4

El versículo en cuestión es utilizado por Ireneo de Lyon, pero no cita directamente Deuteronomio, sino Hch 3.22. Aun cuando el texto está en latín se alinea con secuencia sintáctica griega del texto en el NT: (1 LXX) *Prophetam* (2 LXX) *excitabit vobis* (3 NT) *Dominus Deus vester* (5 NT) *ex fratribus vestris* (4) *quemadmodum me*, pero no utiliza en los primeros dos “elementos” la estructura neotestamentaria, sino la de los LXX. Tertuliano también utiliza una variante de la misma cita. Presenta el verso del Pentateuco de la siguiente manera: (1 LXX) *Prophetam*, inquit Moyses, (2 LXX) *suscitabit vobis* (3 CLEM) *deus* (5 *) *ex filiis vestris*. En apariencia sigue el mismo orden de Hechos, pero igual que Ireneo, prefiere para los dos primeros “elementos” las formas de la *Septuaginta*, y además introduce la variante “hijos” en lugar de “hermanos”. Teodoto de Bizancio,² un heresiarca del siglo II, también hace uso del texto del Deuteronomio y lo cita de la siguiente forma: (1

² Según la BP (Allenbach *et al.* 1975), también este personaje cita textualmente la misma referencia bíblica encontrada en Deuteronomio. La cita se encuentra registrada en Epiph.Const., *Haer.* LI 3.1.

LXX) προφήτην (5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν (2 *) ἐγείρωι ὑμῖν (3 *) κύριος (4) ὡς ἐμέ. El texto transmitido por Teodoto no concuerda con el orden sintáctico de ninguno de los casos vistos hasta ahora. Al inicio, en los dos primeros elementos, sigue el orden de los LXX pero utiliza el pronombre personal en plural en lugar de en singular, lo cual rompe con el texto del AT. Además introduce el verbo ἐγείρω en lugar de ἀνίστημι y modifica el sujeto de la oración, es decir, aparece κύριος en vez de ὁ θεός.

A partir de esta revisión preliminar se puede llegar, por lo menos, a tres conclusiones. Primera, ninguno de los contemporáneos de Clemente utiliza el texto de la misma manera que él. Segunda, nadie, ni siquiera el alejandrino, cita el texto de la misma forma con la que aparece en el Deuteronomio o en alguna de las dos citas de Hechos. Es Ireneo quien más se acerca a la versión de Hch 3.22, pues sigue la misma secuencia sintáctica (1,2,3,5,4), pero los dos primeros elementos corresponden a la forma septuagintal, más que a la neotestamentaria. Por último, es bastante desconcertante la manera en que ha sido transmitida la cita del Deuteronomio, pues de acuerdo con los datos revisados hasta ahora se cuenta con siete versiones del mismo texto: la de los LXX, las dos de los *Hechos*, la de Clemente, la de Ireneo, la de Tertuliano y la de Teodoto; ninguna de ellas coincide entre sí.

B.2. Comparación entre Clemente de Alejandría y la obra de Orígenes de Alejandría

La obra de Orígenes de Alejandría recupera en, por lo menos, ocho ocasiones la cita que alude a Dt 18.15. La relación de las citas se puede apreciar en el siguiente cuadro:

Cuadro comparativo de la obra de Orígenes respecto al orden de Clemente de Alejandría						
Obra de Orígenes						Orden sintáctico
<i>Cels.</i> 1.36	(1 LXX) προφήτην	(5 LXX) ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου	(2 LXX) ἀναστήσει σοι	(3 LXX) κύριος ὁ θεός σου		1,5,2,3
<i>Cels.</i> 4.95	(1 LXX) προφήτην	(2 LXX) ἀναστήσει σοι	(3 LXX) κύριος ὁ θεός σου	(5 LXX) ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου	(4) ὡς ἐμὲ	1,2,3,5,4
<i>Ex.Hom.</i> 12.3	(1 NT) <i>Prophetam vobis</i>	(2 NT) <i>Suscitabit</i>	(3 NT) <i>Dominus Deus vester</i>	(5 NT) <i>Ex fratribus vestris</i>		1,2,3,5
<i>Io.Com.</i> IV 45	(1 NT) προφήτην ὑμῖν	(2 NT) ἀναστήσει	(3 NT) κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν	(5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(4) ὡς ἐμὲ	1,2,3,5,4 Cf. Hch. 3:22
<i>Io.Com.</i> IV 90	(1 NT) προφήτην ὑμῖν	(2 NT) ἀναστήσει	(3 NT) <κύριος> ὁ θεὸς ὑμῶν	(5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(4) ὡς ἐμὲ	1,2,3,5,4 Cf. Hch. 3:22
<i>Io.Com.</i> XII 374	(1 NT) προφήτην ὑμῖν	(2 NT) ἀναστήσει	(3 NT) κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν	(5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(4) ὡς ἐμὲ	1,2,3,5,4 Cf. Hch. 3:22
<i>Mat.Com.</i> 17.14	(1 LXX) προφήτην	(5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(2 LXX-NT) ἀναστήσει ὑμῖν*	(3 NT) κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν	(4) ὡς ἐμὲ	1,5,2,3,4
<i>Ier.Hom.</i> 1.12	(1 LXX) προφήτην	(5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν <ὑμῶν>	(2 LXX-NT) ἀναστήσει ὑμῖν*	(3 NT) κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν	(4) ὡς ἐμὲ	1,5,2,3,4

La clasificación de las citas efectuada en el cuadro anterior permite hacer varias precisiones. Primera, Orígenes de Alejandría nunca sigue el orden utilizado por

Clemente (1, 2, 3, 4, 5). Segunda, tampoco Orígenes es totalmente uniforme en la forma de citar. Tercera, Orígenes sigue predominantemente dos patrones en la manera de referirse a este texto bíblico en particular; en unas ocasiones mantiene el orden del Deuteronomio (1, 5, 2, 3, 4) y en otras el de Hch 3.22 (1, 2, 3, 5, 4). Sin embargo, a excepción de las citas en el Evangelio de Juan que se apegan totalmente al libro de Hechos, la mayoría de las veces intercala las formas sintácticas de los LXX con las del NT. Un ejemplo de ello es el caso de *Cels.* 4.95 donde sigue el orden del NT (1, 2, 3, 5, 4), pero las formas gramaticales que usa son las del AT, es decir, acomoda el texto septuagintal a la estructura sintáctica del NT. En suma, la manera de utilizar el texto de Dt 18.15 por parte de Orígenes confirma la laxitud con la cual se transmitió este texto y, a la vez, demuestra que para principios del siglo III el verso bíblico en cuestión todavía no estaba fijado.

C.3. Comparación entre Clemente de Alejandría y la obra de Novaciano, Pseudoclemente y Epifanio de Salamis

El panorama no es distinto en los Padres de la Iglesia posteriores a Orígenes. Se sigue manteniendo la misma constante tal como se puede apreciar en el siguiente cuadro:

Uso de Dt 18.15 en los escritos de Novaciano, Pseudoclemente y Epifanio de Salamis con referencia al orden expuesto por Clemente de Alejandría						
Autor						Orden sintáctico
Novat., <i>Trin.</i> 9.5	(1 NT) <i>Prophetam vobis</i>	2 (NT) <i>Suscitabit</i>	(3 CLEM) <i>Deus</i>	(5 NT) <i>ex fratribus vestris</i>	(4) <i>quasi me</i>	1,2,3,5,4
<i>Clem. Recogn.</i> I 36.2	(1 NT) <i>Prophetam vobis</i>	2 (NT) <i>Suscitabit</i>	(3 NT) <i>dominus deus vester</i>		(4) <i>sicut me</i>	1,2,3,4
<i>Hom. Clem.</i> , III 53.3	(1 LXX) προφήτην	(2 *) ἐγειρεῖ ὑμῖν	(3 NT) κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν	(5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(4) ὥσπερ καὶ ἐμέ	1,2,3,5,4
Epiph. <i>Const.</i> , <i>Haer.</i> XLII 11.17	(1 NT) προφήτην ὑμῖν	(2 NT) ἀναστήσει	(3 NT?) * κύριος ὁ θεὸς	(5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(4) ὡς ἐμέ	1,2,3,5,4
Epiph. <i>Const.</i> , <i>Haer.</i> XLII 12.3	(1 LXX) προφήτην	(2 *) ἐγειρεῖ ὑμῖν	(3 NT?) * κύριος ὁ θεὸς	(5 *) ἐκ τῶν ἀδελφῶν μου	(4) ὡς ἐμέ	1,2,3,5,4
Epiph. <i>Const.</i> , <i>Haer.</i> LIV 3.1	(1 LXX) προφήτην	(5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(2 *) ἐγειρεῖ ὑμῖν	(3 CLEM?) * κύριος	(4) ὡς ἐμέ	1,5,2,3,4
Epiph. <i>Const.</i> , <i>Haer.</i> LXVI 72.3	(1 LXX) προφήτην	(4) <ὡς ἐμέ>	(5 NT)* ὑμῖν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(2 *) ἐγειρεῖ	(3 CLEM?) * κύριος	1,4,5,2,3
Epiph. <i>Const.</i> , <i>Haer.</i> LXIX 37.4	(1 LXX) προφήτην	(5 NT) ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν	(2 *) ἐγειρεῖ	(3 NT?) * κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν		1,5,2,3

En términos generales se puede apreciar de fondo la misma situación que ocurre con Orígenes de Alejandría, es decir, ninguna cita coincide con el orden expuesto en el *Pedagogo*. Aun cuando sigue habiendo un predominio de la secuencia

establecida en el NT, ninguno de los pasajes, a excepción tal vez de la cita de Novaciano, corresponde idénticamente a una de las dos formas en la cual se conserva en el libro de Hechos. Solo en Epifanio parece seguir en una ocasión el modelo de acuerdo al libro de Deuteronomio; sin embargo, en la conformación de cada uno de los elementos en su cita, *Epiph.Const., Haer.* LIV 3.1, introduce formas de la LXX, del NT y variantes que hasta el momento no habían utilizado otros Padres de la Iglesia. El caso de Epifanio es desconcertante, pues en ninguna de las cinco ocasiones en que cita el pasaje es constante consigo mismo e incluso cita utilizando una secuencia novedosa (1, 4, 5, 2, 3) que nadie había empleado antes. Además, el obispo de Salamis constantemente cambia los términos, como si estuviese citando de memoria. Por su parte, la literatura pseudoclementina, en concreto *Hom.Clem.*, III 53.3, realiza una variación en el léxico que se aparta de cualquiera de las formas conocidas. Toda esta evidencia parece indicar que cuanto mayor sea el lapso de separación con respecto a los tiempos apostólicos, el texto se desarrolla más y va adquiriendo nuevas variantes, debido al uso constante que se efectúa del mismo por parte de los Padres de la Iglesia.

D.4. Comparación entre Clemente de Alejandría y la obra de Eusebio de Cesarea

Eusebio de Cesarea también utiliza de manera considerable este mismo versículo en su obra. En los escritos del historiador cristiano aparece por lo menos cinco veces de manera literal el verso de Dt 18.15. A continuación se señalan los lugares específicos donde se emplea la referencia bíblica:

Uso de Dt 18.15 en los escritos de Eusebio de Cesarea con referencia al orden expuesto por Clemente de Alejandría						
Cita						Orden sintáctico
<i>Ecl. Prophet.</i> 1.15	(1 LXX) προφήτην	(5 LXX) ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου	(4 LXX) ὡς ἐμέ	(2 LXX) ἀναστήσει σοι	(3 LXX) κύριος ὁ θεός σου	1,5,4,2,3 Cf. Dt. 15.18
<i>DE I 7.7</i>	(1 NT) προφήτην ὑμῖν	(2 NT) ἀναστήσει	(3 NT) κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν	(4) ὡς ἐμέ		1,2,3,4
<i>DE I 7.8</i>	(1 NT) προφήτην γὰρ ὑμῖν	(2 NT) ἀναστήσει	(3 NT) κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν	(4) ὡς ἐμέ		1,2,3,4
<i>DE I 7.20</i>	(1 LXX) προφήτην	(2 NT) ἀναστήσει	(3 NT) κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν			1,2,3
<i>DE IX 11.1</i>	(1 LXX) προφήτην	(5 LXX) ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου	(2 LXX) ἀναστήσει σοι	(3 LXX) κύριος ὁ θεός σου	(4 LXX) ὡς ἐμέ	1,5,2,3,4

De manera similar a lo ocurrido con los Padres de la Iglesia anteriores, la manera de citar el texto bíblico por parte de Eusebio no coincide con la de Clemente. Además de ello, se puede observar el mismo fenómeno previamente aludido: que varias de las referencias del historiador eclesiástico no se corresponden entre sí. El caso más interesante lo constituyen las citas de *Ecl. Prophet.* 1.15 y *DE IX 11.1*, pues en ambas ocasiones el autor cita intencionalmente el libro del Deuteronomio; sin embargo, al comparar las referencias es posible detectar diferencias entre ellas. Respecto a la primera cita, hay una plena correspondencia con el Pentateuco, mas no sucede así con la segunda, ya que existe una alteración del orden; es decir, Eusebio introduce una variante más a las que

hasta ahora se habían contemplado. En suma, parece confirmarse la idea de que, conforme más se avanza en la transmisión del texto, aumentan las variantes; en lugar de que el texto se estabilice, parece ser que se sigue desarrollando, al menos hasta el siglo IV.

A partir de la consideración de todos estos autores se puede llegar a las siguientes conclusiones respecto a la forma en la cual Clemente de Alejandría utiliza el texto de Dt 18.15. Hasta principios del siglo cuarto, no existe ningún autor, dentro del ambiente de la patrística, que use la misma variante bíblica presente en el texto del *Pedagogo*. En este sentido la forma textual de Clemente es única y no tiene paralelo con nadie más, a pesar de que el texto es ampliamente usado en los escritores de los primeros siglos. No obstante, resalta un hecho que pudiera explicar la manera de citar el texto en la obra de Clemente: el alejandrino no es el único que construye variantes “únicas”; por el contrario, también son visibles lecturas únicas en el Pseudo Clemente, Epifanio y Eusebio. Además de ello también existen numerosos cruces de tipos textuales, prácticamente en la mayoría de los Padres, pues en unas combinan el texto del AT con el NT, en otras siguen la secuencia del AT, pero con las formas textuales del NT, en algunas otras introducen términos distintos a los que aparecen tanto en el AT como en el NT y, en algunas más, cambian el lugar de los pronombres personales. En definitiva, todas las observaciones sugieren que el texto, muy probablemente, se constituyó en un “lugar común” dentro de la Iglesia y se citó mucho, pero de memoria, por lo cual no existió un cuidado en cotejar con alguna fuente la referencia.

Todo este entorno pudiera explicar la variación presente en el *Pedagogo*. Es decir, Clemente, al igual que los demás Padres de la Iglesia, está citando el texto sin tenerlo a la mano, pues no existe ningún indicio que permita afirmar una intención teológica detrás de la variante. Hay una situación más que permite confirmar esta situación. En el *Pedagogo* luego de citar Dt 18.15, unas líneas después, Clemente

agrega una nueva cita del mismo pasaje del Pentateuco: αὐτοῦ ἀκούσεσθε. λέγων καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου τούτου. Es una referencia bíblica que tampoco es exacta pues combina la última frase de Dt 18.15 con algunas frases de la primera oración de Dt 18.19, el decir, este verso tampoco citado de manera literal, ni completo, sino que Clemente modifica el texto del Deuteronomio.

2.2. DEUTERONOMIO 18.5C,19.

LXX: ¹⁵αὐτοῦ ἀκούσεσθε ¹⁹καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ τῶν λόγων αὐτοῦ, ὅσα ἂν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ

Clemente: *Paed.* I 60.3 αὐτοῦ ἀκούσεσθε λέγων καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου τούτου, τούτῳ ἀπειλεῖ

2.2.1. Comparación

Sobre la base de lo ya expuesto se puede anticipar cierta laxitud respecto al uso de Dt 18.19 por parte de Clemente. En principio, en *Paed.* I 60.3, el alejandrino no sigue de cerca el texto del Deuteronomio ni lo cita directamente, aun cuando pretende traer a escena las palabras pronunciadas por Moisés. La cita del texto bíblico, según Stählin (1905), abarca las siguientes palabras: αὐτοῦ ἀκούσεσθε. λέγων καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου τούτου, τούτῳ ἀπειλεῖ. Pero la edición de Marcovich (2002), así como las traducciones de Marrou y Harl (1960) Merino y Redondo (2009), que también disponen del texto griego, no contemplan la frase τούτῳ ἀπειλεῖ como parte de la referencia al Pentateuco. De entrada, esta situación permite prever que a pesar de que Clemente procura recuperar el Deuteronomio, no lo hace de manera clara.

Al revisar detenidamente la cita se puede apreciar cierta imprecisión. No existe mayor problema con la primera frase αὐτοῦ ἀκούσεσθε, la cual está atestiguada ampliamente por la transmisión textual, salvo que ese no es el lugar original que le

corresponde, es decir no precede a Dt 18.19. El asunto se torna distinto con la oración siguiente de la cita, καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου τούτου, porque de acuerdo con las ediciones críticas de los LXX (Wevers 2006, Brooke-McLean 2006, Rahlfs-Hanhart 2009) a la oración subordinada subjuntiva ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ no le sigue el complemento en genitivo τοῦ προφήτου τούτου, sino la subordinada, ὅσα ἐὰν λαλήσῃ (Brooke-McLean 2006, Rahlfs-Hanhart 2006), que complementa la oración subordinada inicial o incluso, como Wevers (2006) señala, un complemento en genitivo τῶν λόγων αὐτοῦ que remite a las palabras del profeta.

Todo indica que nuevamente el influjo del NT pesa inconscientemente sobre Clemente de Alejandría. Una vez más parece que el autor del *Pedagogo* tiene más presente el texto de Hechos que el de Deuteronomio. En Hch 3.23 se puede leer lo siguiente: Ἔσται δέ πασα ψυχή ἣτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ (Aland *et al.* 1983, Cf. Wevers 2006, p. 226). Es aquí donde existe una oración subordinada subjuntiva con un complemento en genitivo pospuesto ἣτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, tal como aparece en el texto de Clemente. En lugar de pensar que la frase τοῦ προφήτου ἐκείνου “de aquel profeta”, sea una variante correspondiente al Deuteronomio, como parece asumirla implícitamente el aparato crítico de Wevers (2006), parece más factible considerar que existe un influjo de la lectura del NT sobre la del AT.

A.1. Comparación del texto con la transmisión latina

Una buena parte de los primeros Padres de la Iglesia no presenta problemas en la manera de citar el texto de Dt 18.19. Tanto Cipriano *Test.* I 18, como Lactancio *Inst.* IV 17.6, en sus respectivos escritos pueden ubicar la frase *et quisque non audierit ea quae loquetur propheta ille in nomine meo ego vindicabo in eum* como parte del texto del AT y no del NT. No siguen el texto de Hechos, sino del Pentateuco.

Sin embargo, en el caso del Pseudoclemente ya se puede apreciar una vinculación con referencia a la versión de Hechos: *Prophetam vobis suscitabit dominus deus vester sicut me, ipsum audite secundum omnia quae dixerit vobis. Quicumque enim no audierit Prophetam illum, exterminabitur anima eius de populo suo*, (Clem.Recogn., I 36.2), “El Señor vuestro Dios suscitara un profeta como yo para vosotros, escuchadle en todo lo que os diga. En efecto, cualquiera que no escuchara a este profeta, su alma será desterrada de su pueblo” (Giménez de Aragón 2006, p. 183).

Es indudable que en el pasaje anterior se está citando el texto desde la perspectiva de los Hechos y no del Deuteronomio, aun cuando Giménez de Aragón señale lo contrario (2006, p. 183). Este autor, sobre la base del texto sirio, que omite la frase “desterrada de su pueblo”, con el fin de aproximarlos a la versión de AT, sostiene que la lectura siria es la *lectio difficilior* y, por consiguiente, las más probable. Sin embargo, sea o no la frase final parte del original, ello no modifica en nada el orden del texto conforme al modelo de Hechos.³ Es en el NT y no en el AT donde la frase *Quicumque enim no audierit Prophetam illum* prosigue a la acción de “escuchar”,⁴ tal y como Clemente de Alejandría lo trasmite en el *Pedagogo*: ἀυτοῦ ἀκούσεσθε λέγων καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου τούτου, τούτω ἀπειλεῖ (*Paed.* I 60.3). El Deuteronomio no trae ese énfasis, sino que es en el

³ No en vano el propio Giménez de Aragón (2006) menciona que tanto Strecker como Van Voorst consideran la cita como parte del libro de los Hechos. Sin embargo, él opta por separarse de esta postura y asume el criterio de la lectura “más difícil”. Lo que no considera Giménez es la forma en la cual se transmitió la lectura en otros autores de la Antigüedad, de manera que la variante siria, más que complicar el texto, parece haber detectado la falta de correspondencia de la cita con el AT e intentó acercar el texto al libro del Deuteronomio.

⁴ En Tertuliano *Adv.Marc.*, IV 22.10 ocurre el mismo fenómeno. Hay una clara conexión entre el mandato a escuchar al profeta y la consecuencia de no hacerlo, tal como se establece en el libro de los Hechos: *Prophetam, inquit Moyses, suscitabit vobis deus ex filiis vestris, secundum carnalem scilicet censum, tamquam me audietis illum: omnis autem qui illum non audierit, exterminabitur anima eius de populo suo* (Tert., *Adv.Marc.*, IV 22.10), “Profeta, dice Moisés, Dios os levantará de entre vuestros hijos, esto es según la riqueza carnal, como a mí, a él oiréis, y todo aquel que no le escuche, su alma será exterminada del pueblo”. El énfasis está en el escuchar al profeta y en la consecuencia de no hacerlo. Por la manera en la cual cita el texto y la falta de precisión pareciera que, al igual que Clemente, lo está citando de memoria.

libro de Hechos donde ocurre tal situación; es decir, une Dt 18.15 con Dt 18.19 y omite los versos 16-18, tal como sucede en *Clem. Recogn.*, I 36.2 y también en otro pasaje más de la literatura pseudoclementina: προφήτην ἐγειρεῖ ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὥσπερ καὶ ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα. ὃς ἂν δὲ μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἀποθανεῖται (*Hom. Clem.*, III 53.3). La última oración de la *Homilía* sigue muy de cerca el mismo esquema de Clemente de Alejandría e incluso mantiene la forma en genitivo del término para profeta de la misma forma que aparece en el NT.

B.1. Comparación con la transmisión griega

Entre los autores cuyas obras están escritas en griego se presenta una situación muy parecida a la descrita entre los latinos. Cuando se quiere citar *ex profeso* el texto de Dt 18.19 se hace sin mayor complicación y no se sobrepone el texto conforme al modelo del NT. Así en la obra de Eusebio donde deliberadamente se refiere al Deuteronomio lo cita tal cual; por ejemplo, en *Ecl. Prophet.* 1.15 y en *DE IX* 11.1,8,13. No existe mayor problema y logra establecer claramente la correspondencia con la forma textual del AT. No obstante, la situación se torna diferente en *DE I* 7.10. Aquí textualmente el historiador escribe lo siguiente: αὐτοῦ ἀκούσεσθε, πᾶσα ψυχὴ ἣτις δ' ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ γένους αὐτῆς. La frase tiene el mismo rasgo que la cita del *Pedagogo*. En ambos casos se inicia con el mandato “a escucharle”, e inmediatamente después viene un sujeto (πᾶσα ψυχὴ/ ὁ ἄνθρωπος) precedido de un pronombre relativo que introduce una oración subordinada subjuntiva. La forma de citar se acerca mucho a la manera en la cual aparece en los Hechos 3.22-23, pero no está la frase κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς (*Hch* 3.22c)⁵ sino

⁵ Eusebio en *DE I* 7.7 recupera la cita de *Hch* 3.22 de la siguiente manera: προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, ὡς ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν εἴπῃ ὑμῖν ὁ

que inmediatamente salta del ἀκούσεσθε a la oración con el artículo relativo, de la misma manera en que lo hace Clemente de Alejandría.

De forma muy similar procede Orígenes de Alejandría cuando alude a Dt 18.19. Recupera el texto no del AT, sino del NT y lo hace omitiendo prácticamente la misma frase que Eusebio y Clemente suprimen. Es decir utiliza Hch 3.22-23, pero prescinde de las palabras κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς (Hch 3.22c). Orígenes une, después de citar Dt 18.15, la expresión αὐτοῦ ἀκούσεσθε con καὶ ἔσται πᾶσα ψυχὴ, ἥτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, sin mediar la oración “en todas las cosas que os hable”. Esto lo hace en tres ocasiones, *Io.Com.* IV 45, 90 y en *Ier.Hom.* 1.12.⁶

Después de revisar cómo ha sido transmitido el texto de Dt 18.19 en la tradición patrística es posible llegar a las siguientes consideraciones. Existe un amplio predominio de la forma neotestamentaria; no obstante, tanto en la tradición latina como en la griega, cuando se pretende citar deliberadamente de manera literal el Deuteronomio, se sigue de cerca el formato que aparece en el Pentateuco. Por otra parte, cuando se quiere citar al texto en conexión con Dt 18.15, tal como está en Hch 3.22-23, existe una tendencia claramente marcada a omitir la frase de Hch 3.22c. Ello ocurre tanto en los textos latinos (Tertuliano, Pseudoclemente) como en los griegos (Pseudoclemente, Orígenes y Eusebio). En ambos casos la idea es continuar

προφήτης ἐκεῖνος. Aquí no omite por completo Hch 3.22c, pero es una cita que muestra grandes imprecisiones: 1) omite la frase ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, 2) cambia el verbo λαλέω por λέγω, 3) omite toda la oración subjuntiva, 4) el término προφήτης y su respectivo pronombre que lo acompaña está en nominativo en lugar de genitivo. Por todas estas consideraciones pareciera que Eusebio está citando de memoria y no sigue literalmente el texto, ni la tradición que omite la parte de Hch 3.22c.

⁶ Hay una referencia más en Orígenes *Mat.Com.* 17.14: προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ἀναστήσει ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὡς ἐμὲ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ὃς δ’ ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολοθρευθήσεται. Hay una aproximación al texto de Hch 3.22, pero no lo sigue puntualmente, pues invierte el orden del verso de Dt 18.15, e introduce dos veces el término προφήτης y no refiere al sujeto inicial ni de Dt 18.19 (ὁ ἄνθρωπος), ni de Hch 3.23 (πᾶσα ψυχὴ). Es una cita desafortunada que tampoco es textual.

después de la exhortación ἀκούσεσθε la referencia inmediata a la consecuencia de no hacerlo.

En Clemente de Alejandría ya se puede detectar esa misma forma de presentar la cita de Dt 18.15,19 como se realiza posteriormente entre los Padres de la Iglesia. Pero en el caso del alejandrino se encuentra en estado rudimentario, o bien nuevamente está citando de memoria, pues a pesar de que sigue el modelo que más adelante se percibe en Eus., DE I 7.10., no es consecuente con él. Hay dos situaciones en la cita del *Pedagogo* que lo alejan completamente del resto de la patrística. Por un lado, no sigue la presentación del sujeto desde la perspectiva de Hechos πᾶσα ψυχή, ἥτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ, sino desde el Deuteronomio καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ. Por otro lado, Clemente cambia el pronombre que acompaña al término προφήτης en Hechos, τοῦ προφήτου ἐκείνου, por una variante que nadie más utiliza, τοῦ προφήτου τούτου. En conclusión, la forma general en la que cita el texto de Dt 18.15,19, no es novedosa y tiene su paralelo en otras fuentes; sin embargo, en lo particular, ni sigue plenamente al texto del Deuteronomio, ni de Hechos; cita el verso de una manera tan peculiar que la única explicación posible es que está nuevamente citando de memoria, tal como previamente ya lo había hecho con el texto de Dt 18.15.

2.3. EXÉGESIS

Así como es de peculiar la forma textual que emplea para referirse al Deuteronomio, también lo es la interpretación que realiza de estos versos. Todo indica que, el alejandrino no tiene presente el pasaje desde la perspectiva del Pentateuco, sino que lo recupera a partir de Hechos. Así que en sentido estricto no es una cita que derive necesariamente del AT. Tan ambigua es la procedencia del texto como la aplicación efectuada por el alejandrino. Según él, este profeta en una primera instancia es Jesús/Josué el hijo de Navé, que de forma alegórica refiere a

Jesús de Nazareth. En definitiva todos los Padres de la Iglesia revisados aplican este verso a la persona de Jesús de Nazareth, pero sin la intermediación de la figura de Josué. Si bien es cierto, como señala Merino y Redondo (2009, p. 199), que la interpretación tipológica sobre Josué/Jesús⁷ puede existir en Tertuliano e Ireneo, también lo es que los Padres de la Iglesia no la aplican de manera directa a la interpretación de Dt 18.15,19, como sucede con Clemente.

La lectura que hace Clemente de este pasaje, solo respecto al nombre es claramente alegórica. Aunque no es consecuente al aplicar el texto a la persona del Josué histórico, sí lo es al recurrir a la alegoría como método hermenéutico. Sin duda, como buen filósofo platónico ve en el nombre del sucesor de Moisés una figura de una realidad que se sitúa más allá del plano físico y que alude a una verdad celestial, la cual solo es comprendida alegóricamente. Josué, el hijo de Navé, es solo una manera de simbolizar, αὐτίσσομαι,⁸ la figura de Jesús el nazareno. El autor del *Pedagogo* ve en el nombre de Josué una manifestación oculta que apunta hacia Jesús de Nazareth y, por consiguiente, realiza una hermenéutica de carácter teológico⁹ otorgándole a su interpretación un sentido profético.¹⁰ En ello no difiere en nada de sus contemporáneos, pues los Padres de la Iglesia tienen el mismo acercamiento con respecto al significado simbólico que encierra el nombre de Josué. Lo realmente desafortunado de la interpretación de Clemente es

⁷ Esta interpretación tipológica tiene como trasfondo el pasaje de *Números* 13.17, en donde Moisés le cambia el nombre a uno de los doce espías que son enviados a la tierra de Khannaan. El personaje en cuestión es Hausé (Oseas), hijo de Naué, a quien se le otorga el nombre de Iesoús (Jesús). En la literatura patristica previa o contemporánea a Clemente de Alejandría se encuentra desarrollada la idea de que Moisés habló proféticamente cuando cambio el nombre de este espía que a la postre se volvió su sucesor, cf. *Ep. Barn.*, 12.8; *Iust. Phil., Dial.* 75, 89, 113; *Iren. Lugd., Epid.* 27; *Tert., Adv. Iud.*, 9.21, *Adv. Marc.*, III 16.3-7.

⁸ Este es uno de los varios términos que se emplean para aludir a la alegoría.

⁹ De los tres posibles horizontes posibles para la hermenéutica alegórica, el físico o cosmológico, el moral y el místico o teológico, Clemente sigue éste último.

¹⁰ De los varios sentidos con los cuales Clemente lee las Escrituras sagradas, según Mondérset, emplea el profético.

la “burda” relación, como lo denomina Giménez de Aragón (2006, p. 71), que establece entre el texto de Dt 18.15,19 y la persona histórica de Josué, conexión que, el mismo Giménez señala, no tiene nada de alegórica ni de filológica.

Pero no solo es extraña la identificación del profeta anunciado por Moisés en Dt 18.15 con el Josué histórico, sino también el empleo de esta burda interpretación para argumentar el vaticinio del nombre del pedagogo celestial. Es evidente que no existe vínculo alguno de Dt 18.15,19 con un escenario pedagógico. El texto expresa explícitamente la imagen de un profeta y no de un pedagogo, y además no existe indicio que apunte hacia una enseñanza específica. Todo el acento del texto recae en la labor profética y no pedagógica. Este pasaje del *Pedagogo* demuestra hasta dónde es capaz de llegar Clemente en su afán por armonizar su perspectiva filosófica con las Sagradas Escrituras, pues hace que el texto bíblico exprese lo que le conviene para sus intereses aun en detrimento de la tradición histórica.

2.4. REINTERPRETACIÓN

En principio el texto del Deuteronomio no tiene una dimensión escatológica. Esta se desarrollará en el judaísmo tardío¹¹ (de León Azcárate 2009, p. 188). El verso en su contexto original simplemente alude a un sucesor de Moisés. Particularmente no hay nada especial en esta elección; lo único concreto es que será entre “vuestros hermanos”, situación que implica la ausencia de una especie de linaje o título hereditario.

El texto del Deuteronomio tiene como eje central del relato la distinción entre un falso y verdadero profeta. Conocer tal diferencia es básico, porque solo al verdadero, al que Dios levanta, se le debe obedecer, pues habla en nombre del Señor. Así pues, el profeta enviado por Dios merece toda atención y es menester

¹¹ De acuerdo con de León Azcárate 2009, p. 188, esos testimonios tardíos se encuentra en la literatura deuterocanónica y en la de Qumrán.

que sea escuchado. El pasaje quiere dejar en claro quién está legitimado y quién no para hablar y comunicar las palabras divinas (Brueggemann 2001, p. 195).

Clemente no enfatiza la separación entre el verdadero y falso profeta. Se limita a retomar únicamente la dimensión escatológica de este pasaje y aplica a Jesús el cumplimiento de la venida de dicho profeta. El texto en su sentido original no habla de Jesús, ni de Josué como sucesor de Moisés. Esa es una interpretación cristiana, a la cual Clemente se acoge y desarrolla en su obra. En otras palabras, Clemente, en un sentido general, no hace otra cosa más que retomar la interpretación existente en Hechos. De esta manera, Clemente lee el texto del Deuteronomio desde el NT y no a partir del contexto del Pentateuco. No obstante, la aplicación que realiza sobre la figura de Josué como el sucesor profético es sumamente particular de Clemente y además carece de todo fundamento bíblico en el contexto del Deuteronomio.

2.5. OTRAS INTERPRETACIONES

La interpretación de Clemente es peculiar. Por consiguiente, la manera de leer este pasaje (Dt 18.15,19) tuvo nulo impacto en la tradición posterior a él; nadie consideró la posibilidad de ver en ese pasaje una referencia a Josué y mucho menos al nombre del pedagogo.

3. ELEGIR ENTRE EL BIEN Y EL MAL (DEUTERONOMIO 30.15)

LXX: Ἴδου δέδωκα πρὸ προσώπου σου σήμερον τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν

Clemente *Prot.* 95.2 Ἴδου τέθεικα πρὸ προσώπου ὑμῶν, φησί, τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν
Strom. V 72.5 ἰδοὺ δίδωμι πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον

Strom. V 96.5 ἰδοῦ, δέδωκα πρὸ ὀφθαλμῶν σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον·

Strom. VI 48.7 ἰδοῦ γάρ· φησί, τέθεικα πρὸ προσώπου ὑμῶν τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν

3.1. COMPARACIÓN

Clemente cita en cuatro ocasiones este verso. Sin embargo, no es consecuente en la manera de emplearlo. En el siguiente cuadro se pueden apreciar las diversas variantes:

	adverbio	Verbo	Complemento con preposición	Complemento	Complemento
LXX	ἰδοῦ	δέδωκα	πρὸ προσώπου σου σήμερον	τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον	τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν.
<i>Prot.</i> 95.2	ἰδοῦ	τέθεικα	πρὸ προσώπου ὑμῶν	τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν.	
<i>Strom.</i> V 72.5	ἰδοῦ	δίδωμι	πρὸ προσώπου σου	τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν	
<i>Strom.</i> V 96.5	ἰδοῦ	δέδωκα	πρὸ ὀφθαλμῶν σου	τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν	τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον·
<i>Strom.</i> VI 48.7	ἰδοῦ	τέθεικα	πρὸ προσώπου ὑμῶν	τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν	

3.1.1. *Prot.* 95.2, *Strom.* VI 48.7

Las citas que más se alejan del uso del texto de los LXX son las de *Prot.* 95.2 y *Strom.* VI 48.7. Ambas referencias de Clemente coinciden entre ellas, pero transmiten algunas variantes con respecto al texto griego septuagintal. La primera de ellas tiene que ver con el uso de un verbo distinto al empleado en el Deuteronomio. Clemente utiliza τίθημι, mientras que la Biblia griega emplea δίδωμι. El cambio del verbo no es una variante exclusiva de Clemente, pues de acuerdo con la edición crítica de Wevers existen otros testigos que transmiten la lectura. La segunda corresponde al número gramatical del pronombre personal usado.

Clemente emplea la forma plural, en tanto que los LXX, la singular. Esta variante también cuenta con apoyo textual.

Aparte de estas dos variantes, existen otro par de situaciones a considerar. Por una parte, la cita de Clemente omite el adverbio σήμερον. El alejandrino no es el único que lee el texto sin el adverbio, pues existen otros documentos que transmiten la misma lectura. Por la otra, también en el primer caso existe una alteración en el orden de las palabras. El texto de los LXX coloca al inicio el término ζωή (τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον); en tanto que Clemente invierte la palabras y al principio de la frase aparece θάνατος (τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν). No resulta nada sencillo descifrar el sentido de la secuencia en el texto del alejandrino, pero la misma variante se encuentra registrada en otros testigos textuales. Lo destacable del caso de Clemente es que introduce el mismo orden en los dos pasajes (*Prot.* 95.2, *Strom.* VI 48.7) y también en *Strom.* VI 48.7; sin embargo, lo cita correctamente, de acuerdo a los LXX, en *Strom.* V 96.5 τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον. Dicho de otro modo, no es consecuente con la manera de citar el verso bíblico.

Además de estas cuatro variantes, Clemente también prescinde del segundo complemento de la oración (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν). En otras palabras, hay cinco variaciones, pero en el caso de las cuatro primeras tienen el respaldo de otros testigos. Sin embargo, de acuerdo con el aparato crítico de Wevers, ningún testigo coincide con Clemente en las cuatro variantes al mismo tiempo. Es decir, nadie transmitió el mismo texto del alejandrino, en este sentido, la lectura conservada en los *Stromata* es exclusiva de él.

No resulta sencillo determinar el origen de las variantes y de la forma textual empleada por el alejandrino. En principio, no existe indicio claro que permita descartar una razón teológica detrás de la manera de citar el texto. Tal vez la modificación del número del pronombre puede corresponder a una adecuación del texto al contexto. Por otro lado, también resulta poco probable que Clemente esté

citando el verso de memoria, pues la cita es idéntica las dos veces en que aparece dentro los *Stromata*. Es muy posible que exista una fuente común desconocida subyacente a ambos textos.

3.1.2. *Strom.* V 72.5

El texto de Dt 30.15 transmitido en *Strom.* V 72.5 ofrece tres variantes con respecto al verso de los LXX. En primer lugar, aun cuando en ambos casos coinciden en el verbo, no lo hacen en el tiempo. Clemente utiliza el presente (δίδωμι), mientras que la Biblia griega tiene un perfecto (δέδωκα). Aparentemente nadie trasmite la misma variante del alejandrino; por lo tanto, se trata de una lectura única de los *Stromata*, pero que difícilmente tiene implicaciones teológicas. Es más probable que dicha variante surja a partir del descuido que de una adecuación del texto a las ideas de Clemente.

En segundo lugar, Clemente omite una vez más el adverbio σήμερον. No hay explicación razonable que dé cuenta de esta variante. En tercer y último lugar, Clemente suprime la frase τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν y solo alude al primer complemento τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν, pero lo hace alterando el orden del texto septuagintal. Hay evidencia de que el alejandrino tuvo a su disposición el complemento τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, pues lo cita en *Strom.* V 96.5; es decir, en la misma obra utiliza el texto en dos ocasiones, pero lo hace de manera diferente cada vez. No existe ningún otro testimonio que documente el uso de las tres variantes tal como lo hace Clemente en el caso de los *Stromata*.

3.1.3. *Strom.* V 96.5

La cita del Deuteronomio que más se asemeja al texto de los LXX es la que se encuentra en *Strom.* V 96.5. A diferencia de lo que hace en las tres ocasiones anteriores, en este caso no registra ninguna de las variantes ya revisadas; es decir,

prácticamente no tiene ninguna variante en común con las citas de los otros tres pasajes. Aquí Clemente emplea correctamente el pronombre personal (σου), usa el mismo verbo de los LXX y en la conjugación correcta (δέδωκα), mantiene idéntico el orden septuagintal en la frase τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον y, por último, no omite el segundo complemento τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. La única variante que persiste es la omisión del adverbio σήμερον.

A pesar de estas semejanzas con el texto de los LXX hay dos variantes nuevas que no habían aparecido en las otras citas del propio Clemente. En primer lugar está la modificación de πρὸ προσώπου σου por πρὸ ὀφθαλμῶν σου, en la que cambia “rostro” por “ojos”. No obstante, esta también es una variante respaldada por el texto de algunas versiones de la *Vetus Latina*. La segunda variante afecta al orden en que aparecen los complementos en los LXX. La Biblia griega trasmite primero la frase τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, mientras que Clemente lo hace al revés τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν; es decir, invierte la secuencia de los complementos. Tal variación no se registra en la tradición manuscrita del texto, por lo cual la cita de Clemente vuelve a incorporar una variante exclusiva. Es probable que el origen de este cambio se deba a una adecuación teológica realizada intencionalmente con el fin de fortalecer su argumentación. También es posible encontrar una explicación teológica para la modificación προσώπου por ὀφθαλμῶν. De manera que, es posible que nuevamente se trate de una alteración intencional con la finalidad de acomodar el texto a su exposición.

3.1.4. Conclusión

Después de la revisión particular de cada una de las citas es posible presentar un panorama general de las mismas. Ninguna de las cuatro citas coincide con el texto de los LXX. A excepción de *Prot.* 95.2 y *Strom.* VI 48.7, tampoco el texto citado por el alejandrino en su obra concuerda. Las discrepancias internas pudieran

indicar que Clemente no tiene ante sí el texto del Deuteronomio, sino que lo está citando de memoria o tal vez utiliza fuentes secundarias; en uno o en otro caso parece realizar algunas adecuaciones teológicas del texto. De no haber modificaciones intencionales, resulta incomprensible que de las cuatro veces que lo emplea, tres sean totalmente diferentes entre ellas.

La mayoría de las variantes están registradas en algún otro testigo del texto griego de Deuteronomio. Sin embargo, en ningún documento existente se pueden encontrar exactamente al mismo tiempo en un pasaje las mismas lecturas de las citas de Clemente. Por consiguiente, más que seguir la versión de un texto en sí, parecería que algunas de las variantes de Clemente se originan por alguna necesidad de hacer más clara su propia intención teológica, o bien, simplemente por el descuido en la manera de citar. Esto último podría suponer que está citando el texto de memoria en lugar de copiarlo literalmente de alguna fuente, lo cual como se verá más adelante resulta poco probable. Sin embargo, al usar el texto con tal laxitud es probable que introdujera nuevas variantes que no se encuentran registradas en ningún testigo textual. Ello implicaría que las modificaciones "exclusivas" del alejandrino son producto de adecuaciones intencionales de acuerdo a las exigencias de su exposición.

3.2. EXÉGESIS

La interpretación que realiza Clemente de la cita de Dt 30.15 varía en función del contexto desde el cual se lee. El uso del texto bíblico que hace Clemente está relacionado con la intención argumentativa de la exposición. A grandes rasgos es posible describir tres maneras de emplear el verso del Deuteronomio. En los siguientes párrafos se describe cada una de ellas.

3.2.1. Prot. 95.2

El *Protréptico* la cita se inserta dentro del contexto de la exhortación a los gentiles a la conversión. Clemente señala que Dios tiene dos medios para la salvación: la promesa de la gracia y la amenaza del castigo (*Prot.* 95.1). Por consiguiente, el Señor φόβω καὶ χάριτι παιδαγωγῶν τὸν ἄνθρωπον· (Clem.Al., *Prot.* 95.1), “educa al hombre con temor y gracia” (Merino 2008). Ante este escenario, el alejandrino interpela a su audiencia preguntando: Τί δὲ οὐχ αἰρούμεθα τὰ βελτίονα, θεὸν ἀντὶ τοῦ πονηροῦ, καὶ σοφίαν εἰδωλολατρείας προκρίνομεν, καὶ ζωὴν ἀντικαταλλασσόμεθα θανάτου; (Clem.Al., *Prot.* 95.1), “¿Por qué no elegimos lo mejor, a Dios en lugar del malvado, y preferimos sabiduría en vez de idolatría, recibiendo vida a cambio de muerte?” (Merino 2008).

La última parte de la pregunta la que funciona a manera de preámbulo, le da a Clemente la pauta para introducir la cita del Deuteronomio. Así la expresión ζωὴν ἀντικαταλλασσόμεθα θανάτου ubica el contexto en el que se lee: ἰδοὺ τέθεικα πρὸ προσώπου ὑμῶν, φησί, τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν (Clem.Al., *Prot.* 95.2), “Dice [el Señor]: Mira, he puesto delante de vosotros la muerte y la vida” (Merino 2008). No obstante, la correspondencia en el orden de los términos ζωὴ y θάνατος no coincide. En la pregunta previa a la introducción del versículo bíblico está primero la palabra ζωὴ, tal como aparece en la versión de los LXX; pero en la cita bíblica que Clemente inserta aparece primero el término θάνατος.

Resulta difícil de entender que Clemente no haya citado el texto del Deuteronomio según los LXX. De haberlo hecho así, hubiera conservado el balance y paralelismo entre la pregunta y la cita como respuesta,¹² a menos que estuviera intentando hacer una especie de quiasmo entre la pregunta y la respuesta, donde

¹² En otro lugar de su obra, en *Strom.* V 96.5-6, cita el mismo pasaje y establece un claro balance paralelo entre los términos de la referencia del Deuteronomio. Así dice: ἰδοὺ, δέδωκα πρὸ ὀφθαλμῶν σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον· ἔκλεξαι τὴν ζωὴν. τὸ μὲν γὰρ ἀγαθὸν ζωὴν καλεῖ (Clem.Al., *Strom.* V 96.5-6), “Mira, he puesto ante tus ojos el bien y el mal, la vida y la muerte. Elige la vida. Efectivamente, llama vida al bien” (Merino 2003).

la estructura sería: ζωή, θάνατος – θάνατος, ζωή. Sin embargo, inmediatamente después de la referencia al Deuteronomio, Clemente expresa lo siguiente: *πειράζει σε ὁ κύριος ἐκλέξασθαι τὴν ζωὴν* (Clem.Al., *Prot.* 95.2), “El Señor intenta que tu escojas la vida” (Merino 2008). Clemente enfatiza el aspecto de la vida y no la muerte. No hay una exhortación a alejarse de la muerte, como sería el caso de una estructura quiástica; por el contrario, existe una recomendación a escoger la vida.

Así la diferencia existente, en este punto, entre el texto de los LXX y el de Clemente no puede ser vista como una adecuación teológica. Sin embargo, el cambio del número gramatical del pronombre personal parece suponer un intento de acomodar el texto a su audiencia. En lugar de citar el verso como corresponde a los LXX, *πρὸ προσώπου σου*, introduce aparentemente una adecuación *πρὸ προσώπου ὑμῶν*. Los lectores de Clemente son los griegos, por consiguiente, utilizar el pronombre en singular se aleja de la situación de su público: no habla a un sujeto específico, sino a toda una raza. Trata de interpelar a todos ellos, razón por la cual les dice: “delante de ustedes” y no “delante de ti”.

Algo similar sucede con la omisión del segundo complemento: *τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν*. Tal vez por la misma necesidad de su intención argumentativa no cita toda la referencia bíblica completa. En su discurso nada aporta el hecho de mantener la referencia a *τὸ ἀγαθὸν* y a *τὸ κακόν*. No está hablando de categorías morales, sino de una situación de vida o muerte.

3.2.2. Strom. V 72.5

Distinto al *Protréptico* es el contexto de los *Stromata* donde se inserta la referencia al Deuteronomio. En el presente caso, el entorno argumentativo se circunscribe a la teología negativa o apofática. Clemente dice: *τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος ἀμῆ γέ πη προσάγοιμεν <ἄν>, οὐχ ὅ ἐστιν, ὁ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες* (Clem.Al., *Strom.* V 71.3), “nos introduciremos de alguna manera en

la comprensión del Todopoderoso, conociendo no lo que es, sino lo que no es” (Merino 2003). Dentro de ese mismo ambiente de ideas agrega un poco más adelante:

οὐκ οὐκ ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Μωυσῆς φησὶν ἐμφάνισόν μοι σαυτὸν, ἐναργέστατα αἰνισσόμενος μὴ εἶναι διδασκτὸν πρὸς ἀνθρώπων μηδὲ ῥητὸν τὸν θεόν, ἀλλ' ἡ μόνη τῆ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστὸν (Clem.Al., *Strom.* V 71.5).

“La Causa primera no está en un lugar, sino que está por encima del lugar, tiempo, nombre y comprensión. Por eso también dice Moisés: *Maniféstate tú mismo a mí*, insinuando de la forma más clara que Dios no puede ser enseñado ni expresado por los hombres, sino que solo Dios puede ser conocido gracias a su propio poder” (Merino 2003).

Clemente continúa dentro del mismo marco de pensamiento y cita a Salomón para reafirmar la interpretación que hace de las palabras de Moisés. Señala que para conocer a Dios no se requiere inteligencia humana sino divina (*Strom.* V 72.1). Esa inteligencia divina, interpretada alegóricamente, no es otra que lo que la Escritura llama ξύλον ζωῆς ὠνόμασεν ἐν τῷ παραδείσῳ πεφυτευμένον (Clem.Al., *Strom.* V 72.2), “árbol de vida plantado en el paraíso” (Merino 2003).¹³ Una líneas más adelante agrega: ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ τοῦ ξύλου εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἀφῖκται (Clem.Al., *Strom.* V 72.3), “sin el árbol, es imposible que lleguemos a la gnosis” (Merino 2003). Citando nuevamente a Salomón añade: δένδρον ἀθανασίας ἐστὶ τοῖς ἀντεχομένοις αὐτῆς (Clem.Al., *Strom.* V 72.4), “Es un árbol de inmortalidad para quienes la consiguen” (Merino 2003). A ese árbol de vida e inmortalidad, que proporciona la inteligencia divina, es al que implícitamente se refiere Clemente cuando cita Dt 30.15:

¹³ Atinadamente Orbe 1970, p. 340 observa que esta inteligencia le recuerda la “gnosis del bien y del mal”, es decir, al árbol del paraíso, razón por la cual lo refiere alegóricamente. Ello a su vez lo conecta aparentemente con el madero del Gólgota; así del árbol salta a la cruz y del paraíso al Calvario como fuente de vida.

διὰ τοῦτο λέγει· ἰδοὺ δίδωμι πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεὸν καὶ πορεύεσθαι ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ καὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούειν καὶ πιστεῦειν τῇ ζωῇ· ἐὰν δὲ παραβῆτε τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα ἃ δέδωκα ὑμῖν, ἀπωλεία ἀπολειῖσθε· τοῦτο γὰρ ἡ ζωὴ καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, τὸ ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν σου (Clem.Al., *Strom.* V 72.5).

“Por eso dice [la Escritura]: Mira, pongo ante tu rostro la vida y la muerte, el amar al Señor Dios, seguir sus caminos, escuchar su voz y creer en la vida. Pero si transgredís las órdenes y preceptos que os he dado, pereceréis con una ruina [segura]. Pues en esto consiste la vida y la pervivencia de tus días, en amar al Señor tu Dios” (Merino 2003).

Clemente no solo cita el verso 15, sino que alude a toda la perícopa de Dt 30.15-20. Sin embargo, no la cita íntegramente, sino que la edita de acuerdo a sus fines teológicos.¹⁴ El énfasis recae en la vida, y en tres ocasiones hace referencia a ella. A Clemente no le interesa en particular la frase ἰδοὺ δίδωμι πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, sino que el acento recae en la obtención de la vida como consecuencia del amar a Dios, τοῦτο γὰρ ἡ ζωὴ καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, τὸ ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν σου.

Clemente ha venido tratando sobre el carácter apofático del conocimiento sobre Dios. Para alcanzar a discernir a la divinidad se requiere de la inteligencia divina, a la que asocia con el árbol de vida. Así, con el fin de precisar en qué consiste esa vida que comunica inmortalidad, alude a las palabras del Deuteronomio. El sentido de esa vida está en el amar a Dios. Toda esta secuencia de ideas ilustra la perspectiva teológica desde la cual interpreta Dt 30.15; en otras palabras, Clemente se muestra interesado en decir que la inteligencia divina, mediante la cual se manifiesta Dios, es el amor. Así, lee el verso bíblico a la luz de las consideraciones apofáticas.

3.2.3. *Strom.* V 96.5

¹⁴ Al respecto Orbe 1970, p. 340, señala que Clemente no edito la cita, sino que la encontró en una serie de *Testimonia* referentes a la vida.

El análisis de esta cita se realiza en dos partes. Primeramente, se revisa la posible dependencia de Filón como fuente desde la cual toma la cita del Deuteronomio. Posteriormente, se revisa el uso que Clemente hace de la referencia bíblica dentro del pasaje de los *Stromata*.

A.1. Comparación con Filón de Alejandría

Van den Hoek (1988), ha demostrado convincentemente que Clemente, en algunos casos, depende de la obra de Filón como fuente. En concreto la sección de *Strom.* II 78-100 Clemente la toma casi exclusivamente, en el texto y las citas bíblicas, de la obra Filón denominada *De virtutibus* (Van den Hoek 1988, pp. 69-115). Por consiguiente, si el judío alejandrino es una fuente importante para Clemente, al punto de citar pasajes filónicos completos sin hacer referencia a su fuente, es de esperar que ocurra lo mismo en otros pasajes de la obra del filósofo cristiano.

Efectivamente Van den Hoek (1988) ha dado cuenta de esta dependencia de Clemente con respecto a las ideas de Filón en los *Stromata*. Sin embargo, el presente texto, *Strom.* V 96.5, no es ubicado dentro de esta correspondencia (Van den Hoek 1988, p. 197). No obstante, a pesar de que no aparece en la clasificación realizada por la autora, es posible distinguir algunos elementos que parecen señalar que detrás de Clemente se encuentran las ideas de Filón; dicho de otro modo, el cristiano parafrasea al judío.

El texto en cuestión de Filón se ubica en *De fuga et inventione* 58. El pasaje dice lo siguiente:

ἑτέρω δ' ἐπιστοῦτο τοιῶδε χρησμῶ· "ἰδὸν δέδωκα πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν" (Deut. 30, 15.) οὐκοῦν, ὦ πάνσοφε, τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετὴ ἐστὶν ἡ ζωὴ, τὸ δὲ κακὸν καὶ ἡ κακία ὁ θάνατος· καὶ ἐν ἑτέροις· "αὕτη ἡ ζωὴ σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν, ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν σου" (Deut. 30, 20). ὄρος ἀθανάτου βίου

κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι (Ph., *Fug.* 58).

“Otro oráculo en el que se confirma lo dicho por aquella es este: ‘He aquí que he puesto ante tu faz la vida y la muerte, el bien y el mal’. (Deut. XXX, 15.) Por lo tanto, oh sapientísimo, el bien y la virtud son la vida; el mal y el vicio, la muerte. Y en otra parte: ‘Tu vida y tu longevidad no son otra cosa que el amar al Señor Dios tuyo’. (Deut. XXX, 20.) Ninguna definición de la vida inmortal es más excelsa que esta: ser poseído por el amor y la amistad hacia Dios, amor y amistad ajenos a la carne y al cuerpo” (Triviño 1976).

La referencia de Filón puede ser dividida en tres partes para su análisis. Primero se encuentra la cita de Dt 30.15. Luego viene una explicación acerca de lo que significa la vida y otra sobre lo que es la muerte. Posteriormente, le sigue una referencia a Dt 30.20. Por último, hay un comentario sobre la amistad con Dios.

En esencia esta es la misma estructura que aparece en la cita de *Strom.* V 96.5. Aquí también se pueden distinguir los mismos elementos de la cita de Filón, como a continuación se presenta:

Ναὶ μὴν μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία καὶ τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν, ὅπηνίκα ἂν εἴπη· ἰδοῦ, δέδωκα πρὸ ὀφθαλμῶν σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον· ἔκλεξαι τὴν ζωὴν. τὸ μὲν γὰρ ἀγαθὸν ζωὴν καλεῖ καὶ καλὸν τὴν τούτου ἐκλογὴν, κακὸν δὲ τὴν τοῦ ἐναντίου αἵρεσιν. ἀγαθοῦ δὲ καὶ ζωῆς ἐν τέλος τὸ φιλόθεον γενέσθαι· αὕτη γὰρ ἡ ζωὴ σου καὶ τὸ πολυήμερον, ἀγαπᾶν τὸ πρὸς ἀλήθειαν (Clem.Al., *Strom.* V 96.5-6).

“En verdad, la filosofía bárbara sabe que sólo lo hermoso es bueno, y que la virtud es autosuficiente para la felicidad y por ello afirma: Mira, he puesto ante tus ojos el bien y el mal, la vida y la muerte. Elige la vida. Efectivamente, llama vida al bien, y hermoso a la elección del bien; es malo, en cambio la elección de lo contrario. El único fin de lo bueno y de la vida consiste en ser amigo de Dios. Pues ésta es tu vida y tu longevidad, amar a lo que conduce a la verdad”¹⁵ (Merino 2003).

Al igual que Filón, Clemente antes de la cita orienta el contexto desde el cual va a leer la referencia bíblica. Se identifica la cita de Dt 30.15. Luego viene una breve

¹⁵ Como acertadamente ha señalado Orbe 1970, p. 342, la cláusula *τὸ πρὸς ἀλήθειαν* resume con más precisión el vocabulario filosófico del contexto en el cual inserta la cita; en otras palabras es una manera distinta de decir “amar al Señor tu Dios”.

explicación, en este caso, de lo que es el bien y el mal. Después viene la alusión a la amistad con Dios. Por último, cierra con la cita de Dt 30.20. En esencia, son los mismos elementos que aparecen en ambos autores: introducción a la cita, referencia a Dt 30.15, breve explicación en términos de contraste, referencia a Dt 30.20 y alusión a la amistad con Dios.

Así como hay semejanzas, también hay notables diferencias. Sin embargo, estas últimas no se alojan necesariamente en la estructura, sino en el contenido. La única diferencia esquemática está en la inversión de los dos últimos elementos, que son la cita de Dt 30.15 y la referencia a la amistad con Dios. Entre las diferencias en el contenido destaca la trasmisión de la cita. La referencia de Filón, a excepción del adverbio *σήμερον*, sigue muy de cerca el texto de los LXX; en cambio, la de Clemente presenta diversas variantes. Además el judío pone el acento en la “vida”; mientras que el cristiano lo coloca en el “bien”. Ello se ve reflejado en la alteración del orden en los complementos de la oración introducida por Clemente al citar el texto bíblico. Esas modificaciones al verso, como se verá en seguida, parecen corresponder a un intento de adecuar la cita del Deuteronomio a las exigencias argumentativas que realiza el filósofo cristiano.

B.2. Interpretación de la cita

Diferente es el tratamiento que Clemente hace de Dt 30.15 en este pasaje. Se aparta completamente de las interpretaciones anteriores. El escenario desde el cual lee el verso del Deuteronomio está estrictamente ligado a las preocupaciones de carácter filosófico.

El contexto inmediato a la cita está delimitado por la determinación acerca del fin de la filosofía. De manera concreta Clemente dice: *ἐντεῦθεν οἱ μὲν Στωϊκοὶ τὸ τέλος τῆς φιλοσοφίας τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν εἰρῆκασιν, Πλάτων δὲ ὁμοίωσιν θεῷ* (Clem.Al., *Strom.* V 95.1), “Por ello, los estoicos establecen como

objetivo de la filosofía una vida conforme a la naturaleza, mientras que para Platón es la semejanza con Dios” (Merino 2003). Clemente retoma la noción platónica de la semejanza y la desarrolla en términos de lo bueno: εἶτα ὑποβὰς ἐπάγει πάλιν· πᾶς γὰρ δὴ ἀγαθὸς ἀγαθῷ ὅμοιος, κατὰ τοῦτο δὲ καὶ θεῶ ἐοικῶς ἀγαθῷ τε παντὶ φίλος ὑπάρχει καὶ θεῶ (Clem.Al., *Strom.* V 96.1), “Y un poco más adelante añade de nuevo: Todo hombre bueno es semejante al bueno, y según esto, siendo parecido a Dios, es amigo de todo hombre bueno y Dios” (Merino 2003).

Es en este contexto de ideas donde Clemente introduce el pasaje de Dt 30.15. Al respecto escribe:

Ναὶ μὴν μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία καὶ τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν, ὅπηνίκα ἂν εἴπη· ἰδοὺ, δέδωκα πρὸ ὀφθαλμῶν σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον· ἔκλεξαι τὴν ζωὴν. τὸ μὲν γὰρ ἀγαθὸν ζωὴν καλεῖ καὶ καλὸν τὴν τούτου ἐκλογὴν, κακὸν δὲ τὴν τοῦ ἐναντίου αἴρεσιν. ἀγαθοῦ δὲ καὶ ζωῆς ἐν τέλος τὸ φιλόθεον γενέσθαι· (Clem.Al., *Strom.* V 96.5-6).

“En verdad, la filosofía bárbara sabe que sólo lo hermoso es bueno, y que la virtud es autosuficiente para la felicidad y por ello afirma: Mira, he puesto ante tus ojos el bien y el mal, la vida y la muerte. Elige la vida. Efectivamente, llama vida al bien, y hermoso a la elección del bien; es malo, en cambio la elección de lo contrario. El único fin de lo bueno y de la vida consiste en ser amigo de Dios” (Merino 2003).

Clemente da cuenta explícitamente de que esta aludiendo la filosofía griega y, concretamente, de que retoma el concepto de τὸ καλὸν ἀγαθόν. Bajo esta perspectiva acomoda el texto bíblico e invierte el orden que se encuentra en la versión de los LXX. En lugar de aparecer primeramente la frase τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, como en el texto septuagintal, el alejandrino coloca al inicio τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. Con ello establece la prioridad y el énfasis de su interpretación. La razón de utilizar este texto bíblico obedece a que existe una invitación a elegir τὸ ἀγαθόν, lo cual para Clemente coincide con τὸ καλόν.

Sin duda, esta es una doctrina estoica. Así lo establece claramente el corpus *SVF* III 30-31. Al respecto Filón de Alejandría comenta sobre esta noción y la cataloga como estoica:

τίς οὐκ ἂν θαυμάσειε τὴν περὶ πάντα ἀκρίβειαν τοῦ νομοθέτου; παρθένον εἶπε τὴν Ῥεβέκκαν, καὶ πάνυ καλὴν παρθένον, ὅτι ἀμιγῆς καὶ ἄδολος καὶ ἀμίαντος ἢ ἀρετῆς φύσις καὶ μόνη τῶν ἐν γενέσει καλὴ τε καὶ ἀγαθὴ· ἀφ’ ἧς καὶ τὸ στωικὸν ἐβλάστησε δόγμα τὸ μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν (Ph., *Post.* 133).

“¿Quién no se sentirá admirado ante la precisión del legislador? Calificó a Rebeca de doncella y de doncella muy hermosa, pues la naturaleza de la virtud es libre de mezcla, sin adulteración, inmaculada y la única entre las cosas creadas que es a la vez hermosa y buena. De la virtud brotó la doctrina estoica de que sólo la belleza moral es buena [τὸ καλὸν ἀγαθόν]” (Triviño 1976, corchetes añadidos).

Diógenes Laercio hace lo propio. Él también atribuye a los estoicos dicha doctrina de τὸ καλὸν ἀγαθόν:

Λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι, καθά φησιν Ἑκάτων ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ἀγαθῶν καὶ Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ τοῦ καλοῦ εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς, ᾧ ἐστὶν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τούτῳ. Ἐπεὶ γάρ ἐστιν ἀγαθόν, καλόν ἐστιν· ἐστὶ δὲ καλόν· ἀγαθὸν ἄρα ἐστὶ (D. L., *VP* VII 101).

“Dicen que sólo lo bello es bueno, según afirman Hecatón en el libro tercero de *Sobre los bienes* y Crisipo en sus escritos *Sobre lo bello*. Y que eso es la virtud y lo que participa de la virtud, que es igual (que decir) que todo lo bueno es bello y que se equivalen lo bello y lo bueno, que viene a serlo mismo. Puesto que (algo) es bueno, es bello. Es bueno, luego es bello” (García Gual 2007).

De igual manera, Plutarco insiste en la misma idea. Dentro de su *De stoicorum repugnantibus* señala que dicha doctrina pertenece a los estoicos:

καὶ μὴν ἐν τῷ περὶ Καλοῦ, πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι, τοιοῦτοις λόγοις κέχρηται ‘τὰγαθὸν αἰρετόν, τὸ δ’ αἰρετόν ἀρεστόν, τὸ δ’ ἀρεστόν ἐπαινετόν, τὸ δ’ ἐπαινετόν καλόν.’ καὶ πάλιν ‘τὰγαθὸν χαρτόν, τὸ δὲ χαρτόν σεμνόν, τὸ δὲ σεμνόν καλόν’ (Plu., *De Stoic.* 1039c).

“Por otro lado, en *Sobre la belleza moral*, a fin de demostrar que sólo la belleza moral es un bien, se ha servido de los siguientes argumentos: ‘Lo que es bueno es elegible, lo que es elegible es agradable, lo que es agradable es elogiabile y lo

que es elogiable es moralmente bello'; y, de nuevo: 'lo que es bueno es gratificante, lo que es gratificante es noble y lo que es noble es moralmente bello'" (Durán López y Caballero Sánchez 2004).

Efectivamente, Clemente reconoce que esta es una doctrina estoica. Así lo corrobora él mismo en este pasaje. Sin embargo, también señala que dicho planteamiento se halla presente, anticipadamente, en Platón:

ταῦτα θρυλοῦσιν οἱ Στωϊκοὶ τὰ δόγματα καὶ πρὸ τούτων ὁ Σωκράτης ἐν Φαίδρω εὐχόμενος· ὦ Πάν τε καὶ ἄλλοι θεοί, δοίητέ μοι τάνδον εἶναι καλῶ. ἐν δὲ τῷ Θεαιτήτῳ διαρρηδὴν φησὶν· ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλός τε καὶ ἀγαθός (Clem.Al., *Strom.* V 97.2-3).

"Los estoicos repiten estas afirmaciones, y, antes de ellos, en el *Fedro*, Sócrates suplica: Oh Pan y demás dioses, concededme ser hermoso en mi interior. Y en el *Teeteto* dice expresamente: El que habla hermosamente es bello y bueno" (Merino 2003).

Al margen de la discusión sobre el origen de la premisa que afirma que τὸ καλὸν ἀγαθόν, hay un hecho contundente a destacar en la cita del alejandrino sobre dicho asunto. Clemente utiliza el texto del Deuteronomio como evidencia para sostener que tal concepto se encuentra acorde con la perspectiva bíblica. La forma de citar el verso muestra la determinación del alejandrino para adecuar las palabras de la Escritura a sus necesidades teológicas. Ello queda claro, al menos, en la alteración del orden de las frases que funcionan como complemento.

Lo mismo puede decirse con respecto a la otra variante específica que transmite la cita del texto de los *Stromata*. El cambio del término προσώπου por ὀφθαλμῶν, parece responder al énfasis que hace sobre τὸ καλόν. Por consiguiente, resulta más pertinente apelar directamente a la "vista" que al "rostro" para captar "lo bello", pues es a través de los ὀφθαλμῶν como se percibe primeramente τὸ καλόν. La posibilidad de hacer esa modificación está dada a la luz de que el texto bíblico remite al rostro, lo cual facilita adecuar la cita a las necesidades argumentativas de su exposición. De ser ciertas estas conclusiones, Clemente no estaría recurriendo a la tradición textual griega presente detrás de algunas

versiones de la *Vetus Latina*, sino que la variante en cuestión surgiría de la intención particular de acomodar la referencia bíblica a sus propias ideas.

Al enfocar desde esta perspectiva las variantes presentes en el texto de los *Stromata* resultan comprensibles las diferencias con la cita usada por Filón. El judío no realiza ningún cambio, utiliza el texto prácticamente como lo recibe de la versión de los LXX. Por el contrario, Clemente no lee el texto de los LXX, sino a Filón (Van den Hoek 1988). El cristiano retoma y reacomoda las ideas filónicas a la exposición filosófica que está realizando e introduce las modificaciones textuales que considera pertinentes para adecuar la referencia bíblica al contexto de su argumentación.

Finalmente, cabe decir que la interpretación efectuada por el alejandrino difiere notablemente de las dos anteriores. No hay una invitación a la conversión ni tampoco una lectura apofática del texto. Clemente se concentra ahora en insertar el versículo dentro de un horizonte netamente filosófico ligado a las especulaciones sobre τὸ καλὸν como característica de τὸ ἀγαθὸν.

3.2.4. Strom. VI 48.7

La última referencia a Dt 30.15 se encuentra insertada dentro del capítulo seis del sexto libro de los *Stromata*. El presente apartado empieza con una declaración donde se establece que la Ley y la filosofía griega forman parte del plan de Dios con el fin de preparar al ser humano para la salvación:

Ἀλλ' ὡς κατὰ καιρὸν ἦκει τὸ κήρυγμα νῦν, οὕτως κατὰ καιρὸν ἐδόθη νόμος μὲν καὶ προφήται βαρβάροις, φιλοσοφία δὲ Ἑλλησι, τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα (Clem.Al., *Strom.* VI 44.1).

“Como ahora, en el momento oportuno, ha llegado la predicación [del Evangelio], del mismo modo también en el tiempo oportuno se concedieron la Ley y los profetas a los bárbaros, y a los griegos la filosofía, preparando los oídos para la predicación” (Merino 2005).

Al término de este capítulo, citando favorablemente las palabras de Valentín, Clemente refiere que los libros públicos de la Iglesia a los cuales alude el heresiarca son parte de la verdad: δημοσίας γὰρ βίβλους εἴτε τὰς Ἰουδαϊκὰς λέγει γραφὰς εἴτε τὰς τῶν φιλοσόφων, κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν (Clem.Al., *Strom.* VI 53.1), “Llama libros públicos tanto a las Escrituras judías como a las de los filósofos, pues ambas comunican la verdad” (Merino 2005).

Dentro de este marco referencial, donde la Ley y la filosofía griega forman parte de la verdad, Clemente expone la necesidad de completar la salvación a los que vivieron antes del Evangelio. Las siguientes palabras así lo dan a entender:

ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· τοῖς δὲ κατὰ φιλοσοφίαν δίκαιοις οὐχ ἡ πίστις μόνον ἢ εἰς τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποστῆναι τῆς εἰδωλολατρείας ἔδει. αὐτίκα ἀποκαλυφθείσης τῆς ἀληθείας καὶ αὐτοὶ ἐπὶ τοῖς προπεπραγμένοις μεταμέλονται· διόπερ ὁ κύριος εὐηγγελίσατο καὶ τοῖς ἐν Ἅιδου (Clem.Al., *Strom.* VI 44.4-5).

“Porque a los justos según la Ley todavía les faltaba la fe [en el Señor]; y por eso, a los que curaban, el Señor les decía: Tu fe te ha salvado; en cambio a los justos según la filosofía no solo les faltaba la fe, sino también el apartarse de la idolatría. Mas una vez revelada la verdad, también ellos se arrepintieron de lo realizado anteriormente. Por eso el Señor también evangelizó a los que se encontraban en el Hades” (Merino 2005).

En este párrafo Clemente introduce la temática central de todo este capítulo. Debido a las limitaciones de la Ley y de la filosofía para ofrecer una salvación plena, es necesario que exista una evangelización dirigida a todos los que vivieron antes de la venida física de Jesús. Ello obliga a que la proclamación del evangelio se efectúe en el Hades. Así el alejandrino retoma la tradición contenida en la Segunda Epístola de Pedro sobre el descenso de Jesús al Hades, pero no solo el Salvador fue a predicar a aquel lugar, sino que también lo hicieron los mismos

apóstoles (*Strom.* VI 45.5). Desde la perspectiva de Clemente, el *Pastor de Hermas* da cuenta de dicha actividad apostólica:

καὶ οἱ ἀπόστολοι, καθάπερ ἐνταῦθα, οὕτως κακεῖ τοὺς ἐξ ἔθνῶν ἐπιτηδεῖους εἰς ἐπιστροφὴν εὐηγγελίσαντο, καὶ καλῶς εἴρηται τῷ Ποιμένι κατέβησαν οὖν <μετ'> αὐτῶν εἰς τὸ ὕδωρ, ἀλλ' οὗτοι μὲν ζῶντες κατέβησαν καὶ ζῶντες ἀνέβησαν· ἐκεῖνοι δὲ οἱ προκεκοιμημένοι νεκροὶ κατέβησαν, ζῶντες δὲ ἀνέβησαν (*Clem.Al., Strom.* VI 46.4-5).

“También los apóstoles, como aquí en la tierra, también allí evangelizaron a los gentiles dispuestos a la conversión, y así se dice bellamente en el *Pastor [de Hermas]*: Descendieron, pues, con ellos al agua, pero estos descendieron vivos y salieron vivos; en cambio los que permanecían dormidos en la muerte descendieron muertos y salieron vivos” (Merino 2005).

Evidentemente Clemente sigue un tema común de la Antigüedad al exponer tales ideas. Jesús y los apóstoles, al igual que Hércules, Odiseo, Orfeo, entre otros personajes míticos, bajaron al Hades y volvieron a subir. El caso que más ha recibido la atención es la relación entre Cristo y Orfeo (González Delgado 2002; Herrero de Jáuregui 2007, 2010; Roessli 2008). Ha llamado la atención de ciertas ideas comunes entre el cristianismo y el orfismo e incluso el hecho de que autores, como Clemente de Alejandría, citen el denominado *Testamento de Orfeo* (Bernabé 2007, p. 621). Así la interdependencia de Clemente con todo este ambiente cultural se ve reflejada en la predicación apostólica del evangelio en el Hades.

De acuerdo con Clemente, los apóstoles son emisarios de esa proclamación evangélica en cualquier lugar. Así lo atestiguan, según el alejandrino, las palabras de Jesús en el escrito de la *Predicación de Pedro* (*Strom.* VI 48.1-3). Entre esos sitios a donde los apóstoles son llamados a predicar se incluye el Hades:

τί οὖν; οὐχὶ καὶ ἐν Ἄιδου ἢ αὐτῇ γέγονεν οἰκονομία; ἵνα κακεῖ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἀκούσασαι τοῦ κηρύγματος ἢ τὴν μετάνοιαν ἐνδείξωνται ἢ τὴν κόλασιν δικαίαν εἶναι, δι' ὧν οὐκ ἐπίστευσαν, ὁμολογήσωσιν (*Clem.Al., Strom.* VI 48.3).

“¿Y qué? ¿No ha habido también en el Hades la misma economía? Allí también las almas todas que escucharen la predicación manifestarán el

arrepentimiento o confesarán que es justo el castigo por no haber creído” (Merino 2005).

En este ejercicio de la proclamación apostólica es donde Clemente retoma el verso del Deuteronomio. Utiliza el texto bíblico dentro de un contexto que enfatiza la invitación a la conversión. Así el versículo adquiere un sentido eminentemente práctico, alejado de las cuestiones apofáticas o controversias filosóficas. La interpretación se circunscribe al ámbito de la evangelización.

Aunque el escenario es distinto, el sentido es el mismo que el que se encuentra en el *Prot.* 95.2. En ambos casos el texto bíblico es utilizado por Clemente para hacer una exhortación a la conversión. En el *Protréptico* llamaba a los griegos; aquí a los que yacen en el Hades, esto es a los judíos y griegos. Sin embargo, no solo coinciden ambas referencias bíblicas en la interpretación, sino que textualmente son exactamente idénticas. De las cuatro veces que cita Dt 30.15, únicamente coinciden entre sí la de *Prot.* 95.2 y la de *Strom.* VI 48.7. En las dos ocasiones Clemente utiliza el verbo τίθημι y el pronombre personal en plural ὑμῶν, variantes que no aparecen en ninguna de las otras ocasiones que cita el verso bíblico. El uso plural del pronombre se ajusta más a las necesidades de su argumento, pues al igual que en el *Protréptico*, no se dirige a un individuo específico, sino, en este caso, a los que se encuentran en el inframundo.

3.2.5. Conclusión

Clemente interpreta el texto de tres maneras diferentes. La lectura que realiza del verso bíblico está en función del contexto desde el cual lo cita. Así, existe una interpretación que enfatiza la conversión, otra el aspecto apofático de Dios, y una más, el carácter filosófico de lo bello como manifestación de lo bueno. A cada una de estas lecturas les corresponde también un texto diferente, es decir, para cada interpretación Clemente emplea un texto distinto con sus respectivas variantes.

Tal fluidez textual es un indicador probable de que Clemente no posee el texto físicamente sino que lo cita de memoria y posiblemente lo va adecuando de acuerdo a las exigencias argumentativas del momento.

3.3. REINTERPRETACIÓN

El texto hebreo es diferente a la versión griega. En la lengua original la palabra “vida” va unida a “bueno”, y “muerte” a “mal”, tal como se aprecia en la BHS: *ראה נתתי לפניך היום את־החיים ואת־הטוב ואת־המות ואת־הרע*, “Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal” (BJ). Por el contrario, el texto de los LXX establece un doble contraste entre “vida” - “muerte” y “bien” - “mal”, *ἰδοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου σου σήμερον τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν*, “Mira, hoy he puesto ante ti la vida y la muerte, lo bueno y lo malo” (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008). Aun cuando Clemente invierte el orden de los complementos es claro que depende del texto griego.

Poco es lo que Clemente recupera del verso a partir de su contexto original. El texto de Dt 30.15 expresa una invitación radical al pueblo que está en la llanura de Moab a punto de tomar posesión de la tierra prometida. Las palabras no tienen un sentido evangelístico, sino es una exhortación a conducirse de manera adecuada en la tierra que está por heredar la generación superviviente de los 40 años en el desierto. La elección se puede traducir simplemente a escoger entre la bendición y la maldición; es decir, la declaración no remite a las nociones de salvación y condenación. Mucho menos contiene las implicaciones apofáticas y filosóficas que el alejandrino le confiere. El texto del Deuteronomio solamente remite al ámbito de la retribución terrenal donde la elección del bien va unida a la prosperidad material, interpretación que Clemente nunca toma en consideración, sino que lee el verso desde el horizonte de las categorías helénicas.

3.4. OTRAS INTERPRETACIONES

El uso que hacen otros autores del texto de Dt 30.15 muestra por lo menos tres cosas. Primero, la interpretación específica que realiza Clemente de la referencia bíblica tiene poco eco en los escritores de la Patrística. Segundo, hay una cierta dependencia de la obra de Filón como fuente para citar la referencia del Deuteronomio. Tercero, parece existir una fuente común, ajena a Filón, a la cual constantemente recurren los Padres de la Iglesia al citar el texto bíblico.

3.4.1. *El texto entre los Padres de la Iglesia*

De acuerdo con Orbe (1970), el texto de Dt 30.15,19 ha sido interpretado por los Padres prenicenos desde la perspectiva de los dos caminos presente en la *Epístola de Bernabé* y en la *Didaché*. Si bien cierto que hay evidencia, entre algunos Padres de la Iglesia, para una interpretación de esa naturaleza, también lo es que el uso que Clemente hace del texto no se enmarca concretamente dentro de esa exégesis. Por esta razón, debido a la falta de apego a esta tradición de los dos caminos en la lectura de Clemente, en los escritores eclesiásticos de los primeros siglos no se aprecia una interpretación similar a la del alejandrino.

Así, tanto Justino (*Iust.Phil.*, 1 *Apol.* 44.1), como Tertuliano (*Tert.*, *Cast.* 2.3) citan el mismo verso, pero no siguen algunas de las interpretaciones de Clemente. Estos autores lo leen dentro del contexto del libre albedrío que implica el texto del Deuteronomio. De igual manera procede el Pseudo Melitón en *Apol.* 8; mas no lo cita, simplemente alude a él.

Cipriano de Cartago (*Cypr.*, *Test.* III 52) lo cita en el mismo contexto que Justino e incluso ambos lo ligan con la referencia a Isaías. El Pseudo Clemente (*Hom.Clem.*, XVIII 17.2) cita el texto de Dt 30.15, pero no le da ninguno de los sentidos que Clemente de Alejandría desarrolla. Para el autor de las *Homilías* el verso del Deuteronomio es una evidencia de que el camino del bien no estuvo oculto para

Israel. En la interpretación del Pseudo Clemente aparece ya perfilada la exégesis de los dos caminos, tal como insinúa Orbe (1970, pp. 315-316), pues explícitamente la homilía hace referencia al camino de la vida y al camino de la muerte.

Orígenes de Alejandría recurre al texto del Deuteronomio con cierta frecuencia. Sin embargo, difícilmente se encuentra una interpretación similar a la realizada por Clemente. Un ejemplo de la manera en la cual Orígenes lee el texto se encuentra el comentario a la Epístola a los Romanos. Cita el texto del Deuteronomio conforme a la versión de los LXX, y asocia a la vida con Cristo y a la muerte con el diablo: *“Ecce posui ante faciem tuam vitam et mortem, ignem et aquam. Vita ergo Christus est, et more norissimus inimicus qui est diabolus (Orig., Rom.Com. I 18.7), “Mira he puesto delante de ti la vida y la muerte, fuego y agua. Luego la vida es Cristo, y la muerte se refiere al último enemigo, que es el diablo”*. Orígenes también cita en su obra *De principiis* III 1.6 el texto del Deuteronomio seguido de la cita de Isaías.

Metodio de Olimpo en su obra *De resurrectione* cita en dos ocasiones el verso de Dt 30.15. En una de ellas (*Res. I 32.5; cf. Epiph.Const., Haer. LXIV 24.7*) aparece nuevamente la relación del texto del Deuteronomio con el pasaje de Isaías. En la otra la interpreta bajo el influjo de ideas del capítulo séptimo de la Epístola a los Romanos escrita por Pablo. Esta última lectura no tiene ninguna vinculación con algunas de las interpretaciones de Clemente.

3.4.2. Dependencia de Filón de Alejandría

La manera en la cual Clemente y los Padres de la Iglesia citan este texto bíblico es muy peculiar. Suelen utilizar el texto del Deuteronomio de forma compuesta; es decir, enlazan al final el verso Dt 30.15 con una frase de Dt 30.19 (ἐκλεξαι τὴν ζωὴν). Así la cita queda de la siguiente manera: ἰδοὺ, δέδωκα πρὸς ὀφθαλμῶν σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον· ἐκλεξαι τὴν ζωὴν

(Clem.Al., *Strom.* V 95.5), “Mira, he puesto ante tus ojos el bien y el mal, la vida y la muerte. Elige la vida” (Merino 2003).

Este mismo fenómeno se repite entre los Padres de la Iglesia. Se cita el Dt 30.15 y luego se agrega exactamente esa frase de Dt 30.19. De esta situación ha dado cuenta ampliamente Orbe (1970). Justino lo refiere de manera similar: ἰδοὺ πρὸ προσώπου σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, ἔκλεξαι τὸ ἀγαθόν (*Iust.Phil.*, 1 *Apol.* 44.1), “Mira ante ti lo bueno y lo malo, elige lo bueno”. Orígenes de Alejandría también lo cita en términos muy parecidos: δέδωκα πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, ἔκλεξαι τὴν ζωὴν (*Orig.*, *Mat.Com.* 15.23), “he dado ante ti la vida y la muerte, elige la vida”. En su obra *De principiis* lo vuelve a citar y, aunque tiene algunas variantes, mantiene la misma estructura: τέθεικα πρὸ προσώπου σου τὴν ὁδὸν τῆς ζωῆς καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θανάτου· ἔκλεξαι τὸ ἀγαθόν (*Orig.*, *Princ.* III 1.6), “he puesto ante ti el camino de la vida y de la muerte. Escoge lo bueno”.

De acuerdo con Epifanio de Salamis, Metodio de Olimpo también cita texto y lo hace de una manera similar, agregando al final dos veces la frase que llama a la elección de la vida. El texto dice lo siguiente: τέθεικα τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, ἔκλεξαι τὴν ζωὴν, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ πονηρόν, ἔκλεξαι τὸ ἀγαθόν (*Epiph.Const.*, *Haer.* LXIV 24.7), “he puesto la vida y la muerte, escoge la vida, el bien y el mal, escoge el bien”.

En la tradición latina Cipriano de Cartago también cita el verso del Deuteronomio de la misma forma. El texto dice lo siguiente: *Ecce dedi ante faciem tuam vitam et mortem, bonum et malum. elige vitam ut vivas* (*Cypr.*, *Test.* III 52), “Mira he dado ante ti la vida y la muerte, el bien y el mal. Escoge la vida para que vivas”. Esta y otras referencias más que Orbe (1970) expone, sirven para resaltar la manera en la que los Padres de la Iglesia leyeron el texto e hicieron de Dt 30.15,19 una sola cita.

Esta forma de usar el texto sin lugar a dudas tiene como antecedente, más remoto, la obra de Filón de Alejandría. En el filósofo judío ya aparecen unidos estos dos versos. En un par de ocasiones los cita de esta forma. La primera de ellas dice: *παρὸ καὶ λόγιόν ἐστι τοιοῦτον ἀναγεγραμμένον ἐν Δευτερονομίῳ· ἰδοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου σου τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, ἔκλεξαι τὴν ζωὴν*” (Ph., *Deus* 50), “Por eso está registrado en el Deuteronomio un oráculo de este tenor: ‘Mira; he puesto ante tu faz la vida y la muerte, el bien y el mal; elige la vida’” (Triviño 1976). Filón lo vuelve a citar de manera similar en un fragmento de su obra: *ἰδοὺ δέδωκα φησιν πρὸ προσώπου σου τὰ μαχόμενα τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, ἔκλεξαι τὴν ζωὴν ἵνα ζήσῃ* (Ph., *Fr.* 8 A 4), “He aquí que he puesto delante de tu rostro la vida y la muerte, el bien y el mal. Escoge la vida, a fin que vivas” (Orbe 1970, p. 312).

La forma textual que surge de combinar los dos versos del Deuteronomio ya está presente en Filón. Es difícil considerar que cada autor cristiano que la utiliza haya llegado a esta combinación por sí mismo. Resulta más factible pensar que detrás de la cita hay una fuente común. Como Orbe (1970) ha señalado sobre la base del trabajo de Strack y Billerbeck (1922), en el judaísmo tal asociación de versos también se encuentra en el *Sifra de Deuteronomio* que procede de la escuela de ‘Aquibah. Dicho *Midrash Sifra* demuestra que en los círculos rabínicos tal asociación estaba presente, pero no indica que haya sido la fuente de donde los autores cristianos toman el texto del Deuteronomio. Filón de Alejandría es ligeramente anterior en el tiempo a ‘Aquibah, por lo que la fuente de tal combinación de textos se debe remontar, por lo menos, a la época del filósofo judío; es decir, probablemente al inicio del periodo de los *Tanaim*, antes del *Apocalipsis de Esdras*, ‘Aquibah, y de otros documentos de carácter rabínico. Es

posible que Filón la tomara de su entorno y de ahí haya pasado al ámbito cristiano.

3.4.3. Dependencia de una fuente común ajena a Filón de Alejandría

Hay un hecho que llama la atención en la manera de citar el texto del Dt 30.15 por parte de Clemente. De las cuatro veces en que cita la referencia bíblica, en dos (*Prot.* 95.2, *Strom.* VI 48.7-49.1) ocasiones va sucedida de una referencia a Isaías 1.19. Además, otro aspecto a destacar es que el texto de Dt 30.15 citado por Clemente es prácticamente idéntico en ambos pasajes. El alejandrino usa tres clases distintas de texto para las cuatro veces que cita este pasaje del Deuteronomio en su obra, pero la única vez que aparece el mismo tipo de texto citado es en este caso.

Aparte de estas consideraciones textuales, también la interpretación es similar. Las dos veces que utiliza esta misma forma textual lo hace dentro de un contexto kerigmático (Skarsaune 1987, pp. 229-230). Desarrolla su argumentación al margen de la doctrina de los caminos, y el énfasis recae en la proclamación del evangelio.

Sin embargo, antes de Clemente, Justino ya había citado ambos textos en la misma dirección que en lo hace posteriormente el alejandrino. Al respecto el Mártir escribe:

Ἐδίδαξεν δὲ ἡμᾶς ταῦτα τὸ ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα, διὰ Μωϋσέως γῆσαν τῷ πρώτῳ πλασθέντι ἀνθρώπῳ εἰρησται ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὕτως· “ἰδοὺ πρὸ προσώπου σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, ἔκλεξαι τὸ ἀγαθόν” Καὶ πάλιν διὰ Ἡσαΐου, τοῦ ἑτέρου προφήτου, ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότης εἰς τοῦτο λεχθῆναι οὕτως “Λούσασθε, καθαροὶ γένεσθε, ἀφέλετε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν μου παύσασθε ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν μάθετε καλὸν ποιεῖν, κρίνατε ὀρφανῶ καὶ δικαιοῦσατε χήραν, καὶ δεῦτε καὶ διελεγχθῶμεν, λέγει κύριος· καὶ ἐὰν ὦσιν αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν ὡς φοινικοῦν, ὡσεὶ ἔριον λευκανῶ, ἐὰν δὲ ὦσιν ὡς κόκκινον, ὡς χιόνα λευκανῶ. Καὶ ἐὰν θέλητε καὶ εἰσακούσητέ μου τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς φάγεσθε, ἐὰν δὲ μὴ εἰσακούσητέ μου

μάχαιρα ὑμᾶς κατέδεται· τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησεν ταῦτα” (Iust. Phil., 1 Apol. 44.1).

“Tales cosas nos enseñó el Espíritu Santo profético, al atestiguar por medio de Moisés cómo habló así Dios al hombre protoplasto 'He aquí ante tu rostro el bien y el mal. Elige el bien' Y a su vez por Isaías, otro de los profetas, sabemos se dijo en persona de Dios, Padre y soberano del universo, al mismo intento ' Lavaos, volveos limpios, quitad la mancha de vuestras almas, aprended a obrar el bien, juzgad al huérfano, haced justicia a la viuda, y entonces venid y conversemos, dice el Señor. Aun cuando vuestros pecados fueren como la púrpura, los dejaré blancos como lana; aunque fueren como escarlata, los blanquearé como nieve. Y si quisierais y me escuchareis, comeréis los bienes de la tierra. Mas si no me oyereis, la espada os devorará. Porque la boca del Señor habló esto” (Orbe 1970, p. 320).

De igual manera, Orígenes (Orig., *Princ.* III 1.6) y Metodio (Meth., *Res.* I 32.5; cf. Epiph.Const., *Haer.* LXIV 24.7), citan el texto de Dt 30.15 unido a alguna cláusula que remite a Is 1.19. Todos estos indicios apuntan hacia una fuente común detrás de esta cita. Tal fuente tiene que ser de origen cristiano, pues Filón de las tres veces que cita el texto de Dt 30.15 nunca agrega la referencia a Isaías. Es evidente que el filósofo judío no conoció ningún documento que tuviese una selección de estos versos.

En la Antigüedad Tardía existe un caso conocido sobre la existencia de un florilegio con textos bíblicos que incluye los versos de Dt 30.15 e Is 1.19 juntos. Se trata de la obra de Cipriano denominada *Testimonia ad Quirinum* (von Campenhausen 2001, p. 60). El tercer capítulo de este escrito del cartaginés expone los dos versículos en cuestión unidos:

In Deuteronomio: “Ecce dedi ante faciem tuam vitam et mortem, bonum et malum. Elige vitam tibi, ut vivas”. Item apud Esaiam: “Et si volueritis et audieritis me, bona terrae edetis. Si autem nolueritis et non audieritis me, gladius vos consumet. Os enim Domini locutum est”. Item in Evangelio cata Lucam: “Regnum Dei intra vos est” (Cypr., Testim. III 52).

“En Deuteronomio [dice]: ‘He aquí he puesto ante ti la vida y la muerte, el bien y el mal. Elige la vida, para que vivas’. Una vez más, en Isaías: ‘Y si quisierais y me escuchareis, comeréis los bienes de la tierra. Mas si no me

oyereis, la espada os devorará. Porque la boca del Señor habló esto'. Una vez más, en el Evangelio según san Lucas: 'el reino de Dios está entre vosotros'"

Así pues Orbe (1970) señala la existencia de un florilegio que contenía estos textos. La presencia de esta fuente común está presente en Justino, en Clemente de Alejandría, Orígenes de Alejandría y Metodios (Orbe 1970, p. 361). La fuente no puede ser el texto de Cipriano, pues la asociación de los textos de Deuteronomio y de Isaías ya está presente en Justino. Por esta razón, el origen de la fuente en común hay que buscarlo en el texto de Justino, tal como lo hace Skarsaune (1987), y no en Cipriano como parece sugerirlo Orbe (1970).

Al comparar los textos de Justino y Clemente se puede apreciar una fuente específica común a ambos escritores. El texto del protréptico dice lo siguiente:

‘ἰδοὺ τέθεικα πρὸ προσώπου ὑμῶν,’ φησί, ‘τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν.’ πειράζει σε ὁ κύριος ἐκλέξασθαι τὴν ζωὴν, συμβουλεύει σοι ὡς πατήρ πείθεσθαι τῷ θεῷ. ‘ἐὰν γὰρ ἀκούσητέ μου,’ φησί, ‘καὶ θελήσητε, τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς φάγεσθε,’ ὑπακοῆς ἢ χάρις: ‘ἐὰν δὲ μὴ ὑπακούσητέ μου μηδὲ θελήσητε, μάχαιρα ὑμᾶς καὶ πῦρ κατέδεται,’ παρακοῆς ἢ κρίσις. ‘τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησεν ταῦτα:’ νόμος ἀληθείας λόγος κυρίου (Clem.AL, Prot. 95.2).

“He aquí que Yo pongo delante de vosotros la muerte y la vida’. El Señor procura que escojas la vida. Te aconseja, como un Padre, que obedezcas a Dios. Dice: ‘Si me escucháis y lo queréis, comeréis los frutos de la tierra’. Es la gracia de la obediencia. ‘Pero, si no me escucháis ni lo queréis, la espada y el fuego os consumirán’; es el juicio de la desobediencia. ‘La boca del Señor lo ha dicho’. Es ley de la verdad la palabra del Señor” (Isart Hernández 2008).

Clemente después de Dt 30.15 cita el texto de Is 1.20. Lo refiere como algunas veces es característico de él; es decir, no lo introduce de forma continua, sino que fragmenta el texto bíblico e introduce comentarios explicativos. El verso de Isaías lo divide en tres partes, cada una con sus respectivas notas aclaratorias. Llama la atención el texto de la segunda división: ἐὰν δὲ μὴ ὑπακούσητέ μου μηδὲ θελήσητε, μάχαιρα ὑμᾶς καὶ πῦρ κατέδεται, “Pero, si no me escucháis ni lo queréis, la espada y el fuego os consumirán”. El texto de Clemente añade πῦρ,

‘fuego’, en paralelo con μάχαιρα, ‘espada’,. Ni el texto de los LXX ni la cita de Justino (1 *Apol.* 44.4) conservan dicho término. No obstante, el Mártir parece conocer esa tradición pues cuando comenta el texto de Is 1.20 alude al fuego:

Τὸ δὲ προειρημένον Μάχαιρα ὑμᾶς κατέδεται οὐ λέγει διὰ μαχαιρῶν φονευθήσεσθαι τοὺς παρακούσαντας, ἀλλὰ ἡ μάχαιρα τοῦ θεοῦ ἐστὶ τὸ πῦρ, οὗ βορὰ γίνονται οἱ τὰ φαῦλα πράττειν αἰρούμενοι (Iust.Phil., 1 *Apol.* 44.5).

“La anterior expresión: ‘La espada los devorará’, no dice que los que desobedecieren hayan de ser pasados a filo de espada, sino que la espada del Señor, es el fuego cuya presa son los que han preferido practicar el mal”.

Aun cuando Justino no cita el término πῦρ es claro que conocía la tradición que relaciona la espada de Dios con el fuego, tal como Skarsaune (1987, p. 230) lo ha referido. Sin embargo, no se puede afirmar que Clemente esté citando a Justino, porque el alejandrino parece estar citando el texto bíblico. Esta situación parece indicar que existió una fuente común entre ellos que contenía los textos del Deuteronomio e Isaías juntos, más la adición de la palabra πῦρ en el verso del profeta.

Bajo la premisa anterior y con base en la otra cita de Clemente en los *Stromata*, Skarsaune (1987, pp. 229-231) ha señalado que esa posible fuente podría ser el texto de *Kerygma Petri*. La referencia paralela al *Protréptico*, en *Strom.* VI 48.7-49.1, contiene como contexto inmediato dos referencias al documento petrino. Una de ellas está prácticamente ligada a la cita de Dt 30.15:

πάσαις δ' ἄνωθεν ταῖς ψυχαῖς εἴρηται ταῖς λογικαῖς· ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τις ὑμῶν ἐποίησεν μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν, ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα. ἰδοὺ γάρ· φησί, τέθεικα πρὸ προσώπου ὑμῶν τὸν θάνατον καὶ τὴν ζωὴν, ἐκλέξασθαι τὴν ζωὴν, πρὸς σύγκρισιν ἐκλογῆς τεθεισθαι λέγων ὁ θεός, οὐ πεποιηκέναι ἄμφω. καὶ ἐν ἑτέρᾳ γραφῇ λέγει· ἐὰν ἀκούσητέ μου καὶ θελήσητε, τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς φάγεσθε· ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσητέ μου μηδὲ θελήσητε, μάχαιρα ὑμᾶς κατέδεται· τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησεν ταῦτα (Clem.Al., *Strom.* VI 48.6-49.1).

“A todas las almas dotadas de razón se les ha dicho desde lo alto: *Todo lo que cada uno de vosotros haya realizado en [estado] de ignorancia, y no haya conocido*

verdaderamente a Dios, si, una vez reconocido, se arrepiente, a ese le serán perdonados los pecados (Kerygma Petri, 8). Mirad, pues, dice [la Escritura]: he puesto ante vosotros la muerte y la vida para que elijáis la vida (Dt 30.15,19); Dios dice que les ha colocado frente a dos cosas para elegir, no que haya creado las dos. Y en otro pasaje de la Escritura afirma: Si me escucháis y queréis comeréis los bienes de la tierra; mas si no me escucháis ni queréis, una espada os devorará, pues lo ha dicho la boca del Señor (Is 1.20)'' (Merino 2005, paréntesis añadidos).

Clemente prácticamente liga tres citas. Las dos últimas son conocidas. La primera se presupone que pertenece al *Kerygma Petri*. Unas cuantas líneas antes, *Strom.* VI 48.1-3, había citado explícitamente el texto de Pedro. Entre la primera y segunda cita el documento petrino continúa desarrollando las mismas ideas, por lo cual afirma Skarsaune (1987, p. 229), no hay razón para excluir la posibilidad de que las dos citas del AT son en realidad un fragmento de *Kerygma Petri*.

De ser factibles tales conclusiones, ello explicaría la transmisión constante entre los Padres de la Iglesia de estos dos textos bíblicos juntos. También se comprendería por qué, a pesar de ser evidente una fuente detrás de la cita, no es posible identificarla con precisión. Además es congruente con la interpretación que hace Clemente de los textos bíblicos, pues su exegesis al igual que la de Justino, no está circunscrita a las consideraciones doctrinales de los dos caminos como propone Orbe (1970). Ni en el Mártir ni en el alejandrino aparece todavía claramente desarrollada la interpretación de los caminos que se hará más adelante. Por el contrario, la interpretación de Clemente se ajusta a las exigencias evangelísticas que suponen los fragmentos citados del escrito de Pedro. Finalmente, se explican las semejanzas entre Justino y Clemente sin recurrir al tema del florilegio de Cipriano,¹⁶ ya que resulta inverosímil que ambos escritores eclesiásticos hayan tenido ante sí el texto a través del florilegio del cartaginés. Sin

¹⁶ Esto es lo que parece sugerir Orbe 1970, pp. 343-344, cuando comenta en texto de *Strom.* VI 48.7. Textualmente dice: "Las dos autoridades del A.T. (Deut 30,15.19 e Is 1,19) figuraban entre los *Testimonia* de san Cipriano a favor de la libertad de fe; y las adujo el propio Clemente en el Protréptico en sentido análogo".

embargo, no se descarta la posibilidad de la existencia de algún otro florilegio que pudiese haber circulado en la Antigüedad y que no haya llegado hasta el presente.

4. EL CANTO DE DESPEDIDA DE MOISÉS: LA GUÍA DEL PEDAGOGO EN EL DESIERTO (Dt 32.10-12).

LXX:

¹⁰αὐτάρκησεν αὐτὸν ἐν γῆ ἐρήμῳ
ἐν δίψει καύματος ἐν ἀνύδρῳ·
ἐκύκλωσεν αὐτὸν καὶ ἐπαίδευσεν αὐτὸν
καὶ διεφύλαξεν αὐτὸν ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ,
¹¹ὡς ἀετὸς σκεπάσαι νοσσιὰν αὐτοῦ
καὶ ἐπὶ τοῖς νεοσσοῖς αὐτοῦ ἐπεπόθησεν
διεὶς τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐδέξατο αὐτοὺς
καὶ ἀνέλαβεν αὐτοὺς ἐπὶ τῶν μεταφρένων αὐτοῦ
¹²κύριος μόνος ἤγεν αὐτούς
καὶ οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν θεὸς ἀλλότριος

Clemente: *Paed.* I 56.1, *Ecl.* 32.2, *Ex. Thdot.* 1.3

A este fragmento del canto de Moisés se alude en tres ocasiones en la obra del alejandrino. No obstante, es la referencia en el *Pedagogo* la que transmite el texto de manera más extensa. Por esta razón, el análisis se centra particularmente en la cita que se encuentra en *Paed.* I 56.1, en tanto que las otras dos se comentan en función del análisis del texto del *Pedagogo* que se haga.

Además, la cita preservada en el *Pedagogo* es una de las extensas del Pentateuco en la obra de Clemente. Tal situación proporciona un escenario para poder identificar la manera en la cual Clemente trabaja con citas más amplias.

4.1. COMPARACIÓN

LXX: ¹⁰αὐτάρκησεν αὐτὸν ἐν γῆ ἐρήμῳ ἐν δίψει καύματος ἐν ἀνύδρῳ ἐκύκλωσεν αὐτὸν καὶ ἐπαίδευσεν αὐτὸν καὶ διεφύλαξεν αὐτὸν ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ, ¹¹ὡς ἀετὸς σκεπάσαι νοσσιὰν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς νεοσσοῖς αὐτοῦ ἐπεπόθησεν διεὶς τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐδέξατο αὐτοὺς καὶ ἀνέλαβεν αὐτοὺς ἐπὶ τῶν μεταφρένων αὐτοῦ ¹²κύριος μόνος ἦγεν αὐτούς καὶ οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν θεὸς ἀλλότριος

Clemente: *Paed.* I 56.1 αὐτάρκησεν τὸν λαὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἐν δίψει καύματος, ἐν ἀνύδρῳ ἐκύκλωσεν αὐτὸν καὶ ἐπαίδευσεν αὐτὸν καὶ διεφύλαξεν ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ. ὡς ἀετὸς σκεπάσαι νοσσιὰν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς νεοσσοῖς αὐτοῦ ἐπεπόθησεν. διεὶς τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐδέξατο αὐτοὺς καὶ ἀνέλαβεν αὐτοὺς ἐπὶ τῶν μεταφρένων αὐτοῦ· κύριος μόνος ἦγεν αὐτοὺς καὶ οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν θεὸς ἀλλότριος

Gran parte del texto de Clemente coincide con la edición de los LXX. En concreto, el verso 11 es idéntico y no existen variaciones. Lo mismo ocurre en el verso 12. Por todo ello, y debido a la extensión del texto, sin lugar a dudas, el alejandrino no está citando de memoria, sino que está haciendo uso de una fuente escrita, la cual reproduce de manera literal.

A pesar de que se está ante una cita literal hay diferencias con la transmisión manuscrita en el versículo diez. Lo que primero destaca es que en el texto de Clemente se cambia el pronombre αὐτός por el sustantivo λαός con artículo definido. Esta parece ser una variante única del alejandrino, pues ninguna de otras lecturas posibles contempla la palabra “pueblo”, sino que difieren en el género o número del pronombre.¹⁷ La variación en la palabra parece ser más bien una adecuación al texto realizada intencionalmente para personificar y explicitar la ambigüedad que el uso del pronombre pudiera originar en su argumentación. En lugar de aludir el texto de Clemente refiera a algunas de las variantes (a él, a ella o

¹⁷ En el aparato de Brooke-McLean 2009 se registran dos variantes αὐτὴν y αὐτούς. De igual manera, la edición crítica de Göttingen, registra las mismas variantes αὐτὴν y αὐτούς, pero a diferencia de la edición de Cambridge, ni siquiera considera la lectura ofrecida por Clemente (Wevers 2006, p. 347).

a ellos)¹⁸ se introduce una nueva lectura. Al incorporar el término λαός, ‘pueblo’, Clemente define más claramente el sujeto que recibe la acción divina de la provisión. Esto a su vez le sirve para delimitar el complemento del resto de los verbos que vienen a continuación: ἐκύκλωσεν αὐτὸν καὶ ἐπαίδευσεν αὐτὸν καὶ διεφύλαξεν (Clem.Al., *Paed.* I 56.1), “lo protegí, lo educó y guardo”. Por consiguiente, si el primer pronombre no estuviera definido explícitamente, sería prácticamente imposible conocer el antecedente de αὐτός.

La necesidad de introducir esta variación en el texto se ve fortalecida con el hecho de que previamente no existe ninguna frase o cláusula que dé sentido a la cita con referencia al pueblo. Al introducir la cita del Deuteronomio simplemente Clemente dice: Λέγει δέ που διὰ τῆς ᾠδῆς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς αὐτόν (Clem.Al., *Paed.* I 56.1), “El Espíritu Santo, en un lugar del Cántico, habla de Él” (Merino y Redondo 2008). Incluso, tal como se puede apreciar, la frase introductoria contiene el mismo pronombre, en este caso es una clara referencia al Pedagogo divino, a Jesús mismo (*Paed.* I 55.2). El uso reiterativo del pronombre αὐτός, en el contexto argumentativo anterior a la incorporación de la cita del Deuteronomio, hubiera causado confusión, pues da lugar a una ambigüedad respecto al antecedente del mismo. Muy probablemente, por esta razón, Clemente realiza la adecuación del texto del Deuteronomio. Es decir, Clemente define categóricamente quién es el sujeto que está detrás de αὐτός en la cita de la referencia bíblica; deja en claro que no se trata del pedagogo, sino del pueblo.

Aparte de la variante ya tratada, existen otras dos más en el mismo verso. El texto posee una estructura bien definida en la primera parte del verso. El verbo αὐτάρκησεν aparte del complemento directo, cuenta con tres cláusulas introducidas por la preposición ἐν, seguidas aparentemente de un dativo locativo

¹⁸ De acuerdo con el aparato crítico de Wevers estas son las diversas lecturas que pueden hacerse del texto con base en las variantes existentes.

a manera de complemento circunstancial. En el flujo de la oración (Fee 1992, pp. 54-68) se puede apreciar claramente la estructura:

αὐτάρκησεν
 τὸν λαὸν
 ἐν τῇ ἐρήμῳ,
 ἐν δίψει καύματος,
 ἐν ἀνύδρῳ

La acción de abastecer, proveer lo necesario, permitir subsistir o procurar lo suficiente¹⁹ (αὐτάρκησεν), abarca literalmente en principio tres lugares específicos: en el desierto, en la sed del calor ardiente, y en la tierra árida.²⁰ Las variantes que se dan en esta oración parecen ir encaminadas a establecer un balance y paralelismo entre los diferentes componentes de la frase. Un cuadro comparativo permite apreciar mejor esta situación:

Clemente de Alejandría	LXX
αὐτάρκησεν	αὐτάρκησεν
τὸν λαὸν	αὐτὸν
ἐν τῇ ἐρήμῳ	ἐν γῆ ἐρήμῳ
ἐν δίψει καύματος,	ἐν δίψει καύματος
ἐν ἀνύδρῳ	ἐν ἀνύδρῳ

¹⁹ Estos son los significados que le dan al verbo αὐτάρκησεν en las diferentes traducciones al español de este verso, en Sariol Díaz 1998; Merino y Redondo 2008; Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008; Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2013, respectivamente.

²⁰ El diccionario en línea DGE establece el significado de “tierra árida” para este término en el Deuteronomio, dice textualmente: “subst. ἡ ἄνυδρος tierra árida Hdt., 3.4,9, Arist.Fr., 103, LXX De.32.10”. La traducción de la Biblia de Alejandría sigue esta línea: “Il le rendit capable de se suffire dans le désert, dans la soif brûlante, dans le lieu sans eau” (Dogniez – Harl 2001).

Las dos versiones del pasaje del Deuteronomio muestran un paralelismo en su estructura. Son tres construcciones en dativo que comienzan con la preposición ἐν. La disposición del uso del dativo parece funcionar a manera de quiasmo, es decir, la primera y la tercera cláusula presentan una intencionalidad locativa, en tanto que la segunda, refleja una perspectiva instrumental modal, “con sed en el calor ardiente”. De tal suerte, los extremos delimitan el ámbito geográfico, en una especie de paralelismo sinónimo (en el desierto - en la tierra árida), mientras que en el centro se describe el modo de estancia en ese lugar “con sed”.²¹

La lectura hecha por Clemente de este verso, aunque mantiene la misma estructura elemental que los LXX, pareciera no estar interesada por afirmar la realización concreta de la acción de proveer en un espacio físico.²² A pesar de que la variante de Clemente cuenta con el apoyo textual del códice Alejandrino, tal vez es factible pensar que la intención de Clemente de optar por esta lectura sea centrarse en un espacio indeterminado debido a su carácter eminentemente espiritual de analizar la historia de Israel y así para darle un sentido más “profundo” a la conducción del pedagogo. Pero esto solo es una suposición.

Hay una variante más. En el texto del *Pedagogo* se omite el último pronombre αὐτός del verso diez. Esta parece ser una lectura exclusiva de Clemente. De acuerdo con el aparato crítico de la edición Wevers, no hay ningún otro testigo que transmita esta variante. Todo indica que es una lectura original del alejandrino; al igual que el cambio introducido al inicio del verso, no incorpora el pronombre, pero esta vez no lo sustituye por algún otro término. Aunque Clemente no cambia

²¹ La traducción ofrecida por López Salvá, en Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2013, p. 218, capta muy bien esta idea de “quiasmo”: “Le procuró lo suficiente en el desierto, sediento por el calor, en zona sin agua, lo abrazó, lo educó y lo protegió”.

²² Aunque cabe aclarar que respecto a este punto, Clemente de Alejandría sigue de cerca las variantes del códice Alejandrino, por lo que la lectura realizada no es única, sino que se adhiere a una manera de leer el texto que gozaba de aceptación en algún lugar geográfico del Imperio Romano.

el sentido del texto, sí rompe ligeramente el paralelismo de la oración, pues los tres verbos en la edición de los LXX llevan un pronombre en acusativo, situación que el alejandrino no toma en cuenta, como a continuación se muestra:

Clemente de Alejandría	LXX
ἐκύκλωσεν αὐτὸν	ἐκύκλωσεν αὐτὸν
καὶ	καὶ
ἐπαίδευσεν αὐτὸν	ἐπαίδευσεν αὐτὸν
καὶ	καὶ
διεφύλαξεν	διεφύλαξεν αὐτὸν
ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ	ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ

Resulta complicado precisar el sentido de esta variante. Difícilmente puede ser atribuida al hecho de que Clemente esté citando de memoria, pues los dos restantes versos que conforman la totalidad de la referencia bíblica están citados de acuerdo con la lectura transmitida por la edición de Gottingen. Tampoco existe aparentemente ningún sentido teológico o gramatical que explique el porqué de tal omisión. Ante todo esto, pudiera señalarse que simplemente es un error en la copia del texto.

4.2. EXÉGESIS

En la literatura patristica del siglo segundo estos tres versos del Deuteronomio no tienen prácticamente acogida entre los escritores de la época. De acuerdo con la *BP* solo una vez se emplea este texto en los escritos de este tiempo. La referencia se encuentra en la *Epístola de Bernabé* y alude precisamente a la cita de Dt 32.10. El

escrito del padre apostólico utiliza en 19.9 la expresión ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ, lo cual coincide con la lectura transmitida por Clemente. La única diferencia es que Bernabé introduce el artículo antes del sustantivo “ojo”, variante que no está registrada en el aparato crítico de Wevers. Fuera de este sitio no existe, en la literatura que nos ha llegado, ningún otro lugar dentro de la tradición cristiana donde se haga referencia, antes del siglo III, a estos versículos.

El sentido de estos versos en el pasaje tiene una función específica dentro del argumento desarrollado en torno a la figura del pedagogo. La pista para situar el lugar que ocupa la cita en el pensamiento clementino la proporciona la frase ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ. Es evidente que el alejandrino no toma estos versos del Deuteronomio con la intención de emplear la metáfora acerca del cuidado que se tiene del ojo, pues en todo caso únicamente se hubiera limitado a mencionarla tal como lo hizo en *Ex. Thdot.* 1.3 y en *Ecl.* 32.2, sin aludir el resto de versos que conforman el contexto de la cita. Una situación similar se presenta en la *Epístola de Bernabé*, donde se confirma la idea de que para hacer referencia a la frase “como a la pupila de ojo”, no es necesario incluir todo el contexto que rodea a la expresión. Por lo tanto, la incorporación de Dt 32.10-12 en Clemente debe tener otro sentido.

A la luz de las consideraciones anteriores, es posible afirmar que el texto tiene la intención evidente de retomar las concepciones anteriores y posteriores a la frase ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ. Esas ideas, de acuerdo con el contexto en el que se inserta la cita, no pueden ser más que dos. Por un lado, está la noción de la actividad del logos divino que actúa detrás de los acontecimientos históricos humanos como alguien que realiza la acción de παιδεύω “criar, educar, corregir” (Dt 32.10), es decir, es un logos educador. Por el otro, prevalece el objetivo de enlazar la cita con la actividad central del Logos pedagogo, es decir, tiene el firme propósito de utilizar el verbo ἄγω, ‘conducir’, (Dt 32.12) para describir la

intervención del Logos-Jesús en el desierto, situación que encaja la perfección con su argumento central en toda la sección analizada.

El contexto inmediato posterior a la cita deuteronomica confirma la interpretación realizada. Clemente es enfático sobre el asunto de la actividad del pedagogo y al término de la referencia bíblica comenta lo siguiente: Σαφῶς, οἶμαι, τὸν παιδαγωγὸν ἐνδείκνυται ἢ γραφὴ τὴν ἀγωγὴν αὐτοῦ διηγουμένη (Clem.Al.; *Paed.* I 56.1), “me parece que la Escritura presenta el Pedagogo de forma muy clara, describiendo su pedagogía” (Sariol Díaz 1998). En estas palabras del alejandrino se revela nítidamente cuál es la intencionalidad de insertar el texto bíblico en ese lugar. Sin embargo, lo que Clemente no tiene en consideración al introducir el texto bíblico como una prueba de su argumento a favor de la actividad del pedagogo es que el sujeto de todos los verbos contenidos en los vv. 10-11 de la cita, donde se describe la actividad educativa παιδεύω, no está explícito. El sujeto tácito de la oración está contemplado en el uso de la tercera persona del singular, es decir, “(Él) proveyó.... protegió... guardó... acogió... echó”. El antecedente más próximo a este sujeto tácito dentro de la oración se encuentra en Dt 32.8, el cual se refiere al Altísimo. El sustantivo ὁ ὑψιστος, ‘el altísimo’, es el sujeto al que se le atribuyen en el contexto original las acciones de proveer, proteger, etc. Clemente no tiene ningún reparo en igualar la figura del “Altísimo” con la de Jesús, cosa que de alguna manera ya había realizado en el momento de introducir la cita deuteronomica en las palabras previas: Ὁ δὲ ἡμέτερος παιδαγωγὸς ἅγιος θεὸς Ἰησοῦς, ὁ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος καθηγεμῶν λόγος, αὐτὸς ὁ φιλόανθρωπος θεὸς ἐστὶ παιδαγωγός (Clem.Al., *Paed.* I 55.2), “Pero nuestro Pedagogo es el santo Dios Jesús, el Logos educador (καθηγεμῶν) de toda la humanidad; Dios mismo, que ama a los hombres, es nuestro pedagogo” (Merino y Redondo 2008).

4.3. REINTERPRETACIÓN

Ha resultado difícil para los comentaristas del Deuteronomio precisar el sentido del canto de Moisés. Lo laborioso del tema radica en que no es claro el género literario del texto ni tampoco la fecha en la que se escribió. Ello solo viene a complicar el panorama y a diversificar las interpretaciones.

Un panorama de las diferentes posibilidades de interpretación es proporcionado por de León Azcárate 2009, pp. 288-289. De todas las opciones, la que más consenso ha tenido es la que considera este canto como perteneciente al género literario del “pleito judicial” o *rib* (Brueggemann 2001, p. 277; Sánchez 2002, p. 463).

En este litigio, de acuerdo con Brueggemann 2001, p. 278, lo que se intenta demostrar es el contraste entre el proceder de Dios y el del pueblo. Al respecto los versículos 4-5 son claves en este asunto. En ellos se afirma que Dios es πιστός δίκαιος y ὅσιος ‘fiel, justo y santo’, mientras que el pueblo es γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη ‘una generación torcida y desviada’ (Fernández Marcos y Spottorno Díaz-Caro 2008).

Así, los versículos 7-14 tienen la finalidad de presentar la constante fidelidad de Dios hacia su pueblo. La cita de Clemente se ubica dentro de este argumento. No obstante, el alejandrino no aprovecha el sentido original de los versos bíblicos enmarcados dentro de un contexto de pleito judicial, pero sí recupera la idea sobre el cuidado fiel de Dios hacia los suyos. En el texto clementino la protección constante de Dios es reinterpretada como una acción de la actividad pedagógica de Dios, cosa que el libro del Deuteronomio nunca desarrolla. En este sentido el alejandrino introduce una innovación e interpreta el pasaje desde las categorías educativas del ambiente grecorromano, pues a Dios le caracteriza como pedagogo.

4.4. OTRAS INTERPRETACIONES

El uso de estos tres versos que hace Clemente es prácticamente único. Ningún Padre de la Iglesia parece estar interesado, al menos en los tres primeros siglos, en la dimensión pedagógica de este pasaje. En la historia inmediata posterior al alejandrino, tampoco aparecen juntos estos tres versículos de Dt 32.10-12 de la misma forma en la que él los emplea. La única excepción la constituye Filón de Alejandría, quien es anterior a Clemente. En su obra *De Deo*, el filósofo judío cita estos tres versos, pero lo hace en un contexto totalmente diferente y no alude a una dimensión pedagógica, pues la referencia bíblica no es introducida desde el inicio del verso diez, sino que se retoma a partir de la frase que hace referencia a la pupila del ojo.²³ Además, claramente la intención de Filón, al citar las palabras del Deuteronomio, es distinta a la de Clemente. La conexión hecha por el judío de este pasaje está relacionada con la interpretación que está desarrollando sobre Isaías 6.1-2. Concretamente se refiere a la imagen de las alas como símbolo de las virtudes. Ese es el sentido que Filón le otorga al texto, pues claramente lo vincula con el texto de Ex 19.4 que alude a las alas, lo cual ocurre exactamente igual con Dt 32.10-12.

Dentro de la tradición de la patrística de los primeros siglos no ocurre nada similar a lo efectuado por Filón de Alejandría²⁴. Es decir, el texto no se cita de manera conjunta en sus tres versos, sino que se utilizan de manera individual. Este es el caso de Orígenes de Alejandría, quien cita en tres ocasiones parte de estos versículos de forma aislada. Hace referencia en los *Fragmenta e catenis in Lamentationes* a Dt 32.10, de manera muy similar a como lo realiza la tradición

²³ Nonne hic ille est, quem subindicant aenigmate oracula Mosaici verbi: *Levavi vos sicut super alas aquilarum, et duxi vos ad me. Et illud in Magni cantico: Servavit eum sicut pupillam oculi; sicut aquila proteget pullos suos, et in pullos suos misertus est; extendit alas suas, et recepit eos, et levavit eos super médium dorsum suum. Dominus solus ducebat eos, et non erat cum, eis deus alienus (Ph., De Deo).*

²⁴ Este dato es obtenido a partir de la revisión de los tres primeros volúmenes de la Biblia Patrística, los cuales comprenden el segundo y tercer siglo, así como la obra de Orígenes de Alejandría.

antes que él, es decir, se refiere solamente a la expresión ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ,²⁵ tal como lo hicieren la *Epístola de Bernabé* o el propio Clemente con esta expresión fuera del contexto del *Pedagogo*.

Sin embargo, el interés primordial de la tradición patrística posterior a Clemente, no se centra en el verso diez, sino en el once. Lo que se recupera del texto es precisamente la metáfora del cuidado providencial de Dios a semejanza del ave que extiende sus alas sobre sus crías. La atención se centra más en el texto de Filón sobre la interpretación alegórica de las alas que en la visión pedagógica de Clemente, quien ni siquiera vuelve a citar el texto nuevamente en su obra. Orígenes emplea en dos sitios el texto del Deuteronomio y en ambos lugares lo relaciona con el texto bíblico de Mt 23.37 donde se refiere al lamento de Jesús por Jerusalén y utiliza la imagen de dar cobertura bajo las alas de un ave. Así la conexión que Orígenes establece con el texto del Deuteronomio es a través del empleo de la misma figura acerca del cuidado y reunión bajo las alas; tanto en *Mat.Cat.* 461,²⁶ como en *Mat.Com. A* 28²⁷ prevalece la misma perspectiva de enlace con el texto del Pentateuco. Resulta totalmente significativo que Clemente, a pesar de haber hecho referencia por dos ocasiones²⁸ en el mismo libro del *Pedagogo* al texto de Mt 23.37, no lo haya asociado, ni en esta ocasión ni en ninguna otra con el verso de Dt 32.11. Todo ello es una evidencia contundente de que la atención del alejandrino se centra en el aspecto “pedagógico” y, específicamente, le interesa

²⁵ τῷ δὲ νῶ συνάπτου διὰ παντὸς πρὸς Χριστόν, ὅπως σε φυλάξειεν ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ καὶ σοι τεῖχος γένηται (Orig., *Lam.Cat.* 59).

²⁶ καὶ τὸ ὡς ὄρνις τὰ νοσοῖα ὑπὸ τὰς πτέπυγας θεϊκὸν ἄντικρυς, οἷον τὸ ὑπὸ Μοῦσέως εἰρημένον· “ὡς ἀετὸς σκεπάσει νοσοῖαν ἑαυτοῦ” (Orig., *Mat.Cat.* 461). Sin lugar a dudas lo que le interesa a Orígenes es recuperar la imagen del ave evocando las alas protectoras.

²⁷ *ipsius enim volentis congregare filios Hierusalem voces habentur in lege et in prophetis, et de ipso scriptum est: “expandens alas suas accepit eos, et suscepit eos super scapulas suas”* (Orig., *Mat.Com. A* 28).

²⁸ Clemente cita a Mateo en *Paed.* I 14.4, 76.1. Este es un texto que también se cita fuera del *Pedagogo* en *Strom.* I 29.4. La metáfora del ave cuidando a sus polluelos también aparece en *Prot.* 91.3, pero no cita este verso de Mateo. Por otro lado, también cita el mismo verso de Mt. 23.37 en *Paed.* I 79.1, pero no utiliza la imagen del ave.

recuperar los dos verbos (παιδεύω y ἄγω) para aplicarlos a la labor del pedagogo Jesús.

Fuera del círculo alejandrino también encuentran acogida algunos de los versos que conforman el pasaje citado por Clemente. En el *De Pascha computus* del Pseudo Cipriano se alude explícitamente al cantico de Moisés²⁹ y se cita Dt 32.11. El uso del texto está en función de la cita de Mal 4.2 que hace referencia al “sol de justicia” (Jesús, en el caso de Cipriano) que en sus alas/plumas traerá salvación, de tal manera que la conexión sigue siendo la misma imagen ya utilizada por los alejandrinos.

Este texto parece también tener alguna acogida entre los cristianos gnósticos. De acuerdo con Hipólito de Roma, el alejandrino Basílides al hablar de la filiación divina alude implícitamente al texto de Dt 32.11 para describir la elevación de lo divino.³⁰ También dentro del ambiente de las controversias doctrinales, la literatura pseudo clementina recoge el verso de Dt 32.12 y lo pone en boca de Simón el mago,³¹ quien lo utiliza junto con otros textos del Pentateuco para demostrar que hay muchos “dioses”. Estas interpretaciones no coinciden en lo mínimo con el enfoque dado por Clemente de Alejandría a este pasaje.

²⁹ *hic est sol iustitiae, et cuius in pennis curatio praeostendebatur. de quo et Moyses in cantico recognoscitur dicens: et super pullos suos concupiuit et expandens alas suas.* (Ps-Cypr., *Comput.* 19).

³⁰ ὅθεν ἤρξατο ἀνελεθεῖν ἡ υἰότης οἴονεὶ ἐπὶ <τῶν> πτεπύγων ἀετοῦ, φησί, καὶ τῶν μεταφρενῶν <ἀν> ενεχθεισα (Hippol., *Haer.* VII 22.16). Tanto la edición de Marcovich 1986, p. 292, como la Wendland 1916, p. 200, señalan que en esta parte Hipólito está citando Dt 32.11.

³¹ *Clem. Recogn.*, II 39.

CONCLUSIÓN

Al inicio de este documento se planteaban ciertas interrogantes respecto a la manera de emplear el texto de los LXX por parte de Clemente. Ahora, después de haber concluido el análisis, se está en condiciones de responder puntualmente a cada una de las cuestiones formuladas en un principio. El orden de exposición es el siguiente: primero se abordan las cuestiones relacionadas con los objetivos de la investigación, posteriormente se enumeran las aportaciones de este trabajo, después se esbozan las conclusiones sobre el uso que hace Clemente de cada libro bíblico, y por último se presenta una breve valoración sobre la relación de Clemente con Filón de Alejandría y los Padres de la Iglesia.

CONSIDERACIÓN DE LOS OBJETIVOS

El primer objetivo se centraba en el análisis de las modalidades de uso e interpretación del texto de los LXX por Clemente. No se puede identificar una sola manera de abordar el texto del Pentateuco griego. Hace un uso amplio y diverso que va en diferentes direcciones. Así se puede decir que retoma el texto en casi todas las formas posibles: de memoria, mediante alusiones, adaptaciones y de manera literal o directa; a través de fuentes primarias y secundarias; y respecto a la forma de interpretarlo emplea procedimientos alegóricos, etimológicos y tipológicos.

Como parte de este primer objetivo se establecieron dos cuestiones básicas a las que dar respuesta. La primera de ellas tenía que ver con definir el tipo de texto dentro de la tradición textual de los LXX empleado por Clemente. De inicio se puede señalar que esta es una cuestión difícil de responder, porque aparentemente Clemente no accedió al Pentateuco a través de una única fuente, por lo que sus citas no se ciñen a una única tradición textual.

No es posible determinar con toda precisión si Clemente tuvo a su disposición toda la colección de libros que conforman el Pentateuco, aunque es posible que sí. Sin embargo, se puede afirmar con gran certeza que el alejandrino tuvo también acceso a los textos del AT mediante el uso de otras fuentes. En otras palabras, no existe plena seguridad de que Clemente hubiese utilizado una edición íntegra de los primeros cinco libros de la Biblia griega, es más, tampoco se puede demostrar que haya poseído el texto completo de un libro en específico del Pentateuco, pero de lo que sí se puede tener certidumbre es de que utilizó varias fuentes para citar los libros atribuidos tradicionalmente a Moisés.

Así, es evidente que Clemente cita y alude a las leyes dietéticas del Pentateuco a partir de la *Epístola de Bernabé* y no desde el texto mismo de los LXX. De igual manera, en varias ocasiones emplea la obra de Filón de Alejandría para acceder a los textos e ideas del AT respecto a ciertas leyes y personajes bíblicos determinados (Van den Hoek 1988). Uno de los ejemplos más claros de esta situación es el que se registra en *Strom.* II 78.1-96.4.¹ Asimismo se percibe claramente el uso de fuentes filonianas en *Paed.* I 4.1-5.2 donde retoma a Ph., *Agr.* 175-178 a propósito de la ley de nazireato. Lo mismo ocurre con las narraciones en torno a Gn 15.5-6 y 17.1. Además sigue, en esencia, el mismo orden de Filón en la exposición de los mandamientos del Decálogo.

Aparte de los escritos de Filón y de la *Epístola de Bernabé*, también es posible detectar el uso de la *Primera Carta de Clemente a los Corintios* como fuente para algunas citas del AT. Del mismo modo puede ser probable que en ciertos pasajes pudiera haber utilizado el texto de Ireneo, o fuentes comunes a ambos, para citar el

¹ Clemente utiliza a Filón de Alejandría como fuente para su exposición bíblica. Así lo dejan entrever claramente tanto Stählin (1906) como Cohn y Wendland (1906) en los aparatos críticos de sus respectivas ediciones de los textos de *Stromata* y *De Virtutibus*. Tan estrecha es la interdependencia del filósofo cristiano con relación al judío que prácticamente Stählin (1906) no deja un solo texto aludido del Pentateuco sin su respectivo paralelo en Filón; mientras que Cohn y Wendland (1906) hacen exactamente lo mismo, pero a la inversa.

texto del AT. Ello se puede ver en la manera de citar Dt 6.4,13 en *Prot.* 80.4 y *Strom.* V 115.5 en comparación con Iren.Lugd., *Haer.* V 22.1. Asimismo Clemente en *Strom.* VII 109.3-6 retoma prácticamente el texto de Iren.Lugd., *Haer.* V 8.3.

Particularmente en los textos alusivos al Deuteronomio también se puede apreciar una fuerte tendencia a retomar el texto del AT a partir de los escritos neotestamentarios. Así, varias de las citas en torno a los primeros versículos del capítulo VI del Deuteronomio en realidad son citas de los evangelios. De igual forma, parece que Clemente cita el texto de Dt. 18.15,19 bajo el influjo del libro de Hechos.

Aparte de estas fuentes claramente identificables igualmente es posible detectar el uso de florilegios o *Testimonia* de las Escrituras. La existencia de tales documentos en la obra del alejandrino se percibe en algunas citas del Levítico y el Deuteronomio. En el caso del primer libro figura la cita del Salmo 1.1 ligada a las listas de animales impuros (*Strom.* II 83.4; cf. *Ep.Barn.*, 10.10, Iren.Lugd., *Epid.* 2). A ello también se le suma la interpretación reiterada de Clemente en la que considera a los creyentes como puros, mientras que a los judíos y herejes se les cataloga como impuros (Clem.Al., *Strom.* VII 109.3-6; cf. Iren.Lugd., *Haer.* V 8.3). En el caso del texto del Deuteronomio también se visualiza el uso de una fuente común, entre los Padres de la Iglesia, para citar Dt 30.15. La posibilidad de tal documento es casi un hecho, pues así lo confirman los *Testimonia* de Cipriano. Sin embargo, este texto del cartaginés está en latín, por lo cual es factible considerar que detrás de él hay una fuente griega, la cual fue usada tanto por Justino como por Clemente. Si tal razonamiento es cierto, el documento griego previo podría ser el escrito de *Kerygma Petri* tal como lo ha sugerido Skarsaune (1987).

Una segunda pregunta formulada dentro del marco del primer objetivo es cómo cita Clemente el texto de los LXX. En particular se puede decir al respecto, de manera concreta, que hay suficiente evidencia para afirmar que Clemente en

ocasiones recurre al texto bíblico de memoria. Esto se puede apreciar claramente en el tratamiento que hace de la figura de Abraam en torno a las exposiciones de Gn 15.5-6. Todas las veces que aborda aquí el texto lo hace de manera distinta y aunque se acerca a los LXX, nunca lo cita de manera literal.

Por otro lado, respecto al uso del texto bíblico a través de alusiones, el capítulo XVI del sexto libro de los *Stromata* es el caso que mejor ilustra dicha situación. En el pasaje de *Strom.* VI 137.1-148.6 Clemente pretende explicar el significado alegórico de cada uno de los mandamientos del Decálogo. A pesar de que los enumera de manera explícita, nunca cita de manera directa el texto del Éxodo, sino solo los alude.

En un sentido opuesto, también existen claros indicios de que Clemente retoma el texto de manera literal. Un ejemplo palpable de este caso se encuentra en *Paed.* I. 57.4-58.2 donde el alejandrino hace una especie de comentario de Ex 32.33-34. En este lugar sigue prácticamente el orden del texto septuagintal. Lo mismo puede afirmarse con respecto a la cita de *Paed.* I 58.3 donde expone el texto de Gn 49.6c-7a. Quizá la mejor evidencia de este tipo de uso se encuentra en *Paed.* I 56.1 donde retoma literalmente el texto de Dt 32.10-12.

Hay una situación más al respecto. En ocasiones, cuando Clemente cita dos o más veces un mismo versículo en lugares distintos de su obra lo hace de memoria y de forma literal a la vez. Así, por ejemplo, en un par de ocasiones dentro del *Pedagogo* (I 15.3, 47.3) alude al texto de Gn 49.11. La primera vez refiere de memoria las palabras finales del patriarca Jacob, la segunda lo hace de manera literal. Algo similar sucede con la cita de Dt 30.15. De las cuatro veces que retoma este texto en su obra, en unas recurre a la memoria en otras a alguna fuente escrita.

Por otra parte, todavía dentro del rubro sobre la manera de citar el texto de los LXX, es frecuente observar que realiza cambios al texto ya sea para hacer más claro el asunto que está desarrollando, o bien, para adaptarlo al contexto gramatical en

en el que lo inserta. El caso más notorio de esta adaptación deliberada del texto se encuentra en el uso de Dt 30.15. De las cuatro veces que lo cita, lo hace en tres contextos distintos. En cada situación presenta el texto de manera diferente, dicho con otras palabras, a cada interpretación realizada de este versículo le corresponde un texto específico. En cuanto a la adaptación gramatical el caso más evidente se registra en la cita de Dt 32.10 en el *Pedagogo*. Aquí Clemente introduce el cambio de un término por otro para que la cita tenga sentido con el fin de eliminar cualquier vestigio de ambigüedad en la comprensión del texto.

Sobre este mismo asunto el pasaje de *Paed.* I 53.1-61.3 merece una mención especial. En esta sección se encuentra la mayor cantidad de citas del Pentateuco como parte de una misma secuencia argumentativa. Muchas de las citas manifiestan variantes con respecto al texto de los LXX, y un buen número de ellas son exclusivas de Clemente. Tal cantidad de variantes propias podría sugerir un uso impreciso del texto que solo pudiera explicarse si Clemente citara las Escrituras de memoria. Sin embargo, la evidencia apunta en otra dirección. Muchas de estas variantes parecen tener una intención deliberada de modificar el texto de acuerdo a su propio programa teológico. En una buena parte de ellas se percibe una especie de adaptación del texto bíblico para hacerlo coincidir con su argumentación en torno a su exposición de Dios como pedagogo (Giménez de Aragón 2006, p. 70).

Un tercer aspecto que abarca todavía el primer objetivo tiene que ver con la forma en que Clemente interpreta el texto de los LXX. Esta forma es la alegoría. De los tres tipos de exégesis alegórica presentes en la Antigüedad (física, moral, teológica-mística) Clemente usa predominantemente la de carácter místico. En la lectura del Pentateuco prescinde por completo del acercamiento físico. Algunas veces sigue una perspectiva moral alegórica, particularmente cuando asigna a cada uno de los patriarcas una manera de relacionarse con el conocimiento de lo divino.

La historia de Abraam en Gn 15.5-6 se utiliza para ilustrar el conocimiento que se alcanza mediante los “estudios elementales” (Clem.Al., *Strom.* VI 84.1; Cf. *Strom.* I 28-32); en tanto que la vida de Jacob, en torno al pasaje de Gn 32.22-32 (*Paed.* I 56.4, 57.1, 57.2), le sirve para ejemplificar aquel saber que se obtiene mediante la *ἄσκησις*, ‘ejercitación’ (Cf. Clem.Al., *Strom.* I 31.5). El tratamiento que hace de la exégesis mística es mucho más amplio. El pasaje de *Strom.* VI 137.1-148.6 es una buena muestra de este tipo de interpretación. Aquí el alejandrino emplea una hermenéutica de esta naturaleza para cada uno de los mandamientos contenidos en el Decálogo.

Sin embargo, Clemente no solo utiliza procedimientos alegóricos, sino que también echa mano del recurso de la interpretación etimológica. El caso más notable de dicha hermenéutica se encuentra en la lectura que hace de Gn 17.4 en *Strom* I 182.2. Aquí construye una etimología para el término *διαθήκη - θεός* sobre la base de *τίθημι*. Otro caso más de este tipo de interpretación es la que se localiza en *Strom.* V 36.4 donde Clemente sigue la definición etimológica que Filón (VM II 97) propone para el término *Χερουβὶμ* cuyo significado es *ἐπίγνωσιν πολλήν*, ‘mucho conocimiento’.

Además del acercamiento etimológico al texto, también realiza lecturas tipológicas, generalmente relacionadas con el nombre de Jesús. Así, por ejemplo en *Strom.* VI 145.6, al comentar los diez mandamientos señala que la letra “ι”, la inicial del nombre *Ἰησοῦς*, anticipa y refiere al Decálogo. No obstante, también hace asociaciones burdas que no alcanzan el rango de un acercamiento ni etimológico ni tipológico como es el caso de Dt 18.15,19 (*Paed.* I 60.3) donde asocia el nombre del profeta mesiánico que habría de venir con el nombre de Josué hijo de Navé.

Un segundo objetivo de la presente investigación consistió en el reconocimiento de las pautas exegéticas utilizadas por el alejandrino al citar los LXX. Con la finalidad de dar seguimiento a este objetivo se formuló una pregunta encaminada

a indagar sobre el propósito con el cual Clemente cita el texto del Pentateuco. Además de lo ya dicho sobre los procedimientos empleados, se puede agregar que el propósito de la exégesis de Clemente varía de acuerdo a sus intereses teológicos y al contexto argumentativo en el cual insertar el texto de la Biblia griega.

Hay diversos ejemplos que ilustran la situación anterior. Un caso es el que se registra cuando el alejandrino interpreta Gn 1.1. La exégesis que hace de este texto en cinco lugares distintos de su obra tiene cuando menos cuatro orientaciones exegéticas diferentes. De esta manera se puede establecer que Clemente hace una exégesis de Gn 1.1 para: condenar la idolatría (*Prot.* 81.3), debatir las consideraciones gnósticas (*Ex. Thdot.* 47.2, *Ecl.* 3.1), aludir al “robo de los griegos” (*Strom.* VI 58.1) o ligarlas a los temas del Timeo (*Strom.* V 93.5).

Un fenómeno similar sucede cuando Clemente realiza su exégesis de algunos de los diez mandamientos. Referente al verso de Ex 20.4, relativo a la prohibición de las imágenes, se detectan cuatro aplicaciones diferentes del mismo texto a lo largo de la obra del alejandrino. Aunque en esencia en todas comparten la misma premisa “dejar de lado el mundo sensible”, en cada uno de los pasajes hace una exégesis particular de la prohibición: utiliza el texto en un contexto de idolatría (*Prot.* 62.2), para desacreditar el afán por la apariencia física (*Paed.* III 12.1), dentro de la teoría de los dos mundos (*Strom.* V 28.4, V 36.4)

Dentro de la exégesis que hace de los mandamientos sexto y décimo es posible encontrar una labor exegética diversa. Al utilizar Clemente estos dos mandatos dados en el Sinaí emplea una gran variedad de pautas exegéticas. Así es posible detectar un acercamiento al texto de manera histórica, profética o tipológica, doctrinal, y filosófica o mística. Fuera del contexto del Decálogo, también se puede apreciar en el tratamiento que hace de Dt 30.15 el uso de diferentes criterios exegéticos para interpretar el mismo verso. Hay un énfasis doctrinal porque hace una parénesis a la conversión (*Prot.* 95.2, *Strom.* VI 48.7); filosófico porque

desarrolla la idea de que lo bello es bueno (*Strom.* V 96.5); teológico, porque se centra en el carácter apofático de Dios (*Strom.* V 72.5).

Un tercer objetivo planteado de inicio estuvo en relación con definir el lugar que otorga Clemente a la versión de los LXX dentro del marco de la cultura helenizada de cual él mismo forma parte. De manera concreta, se establecieron dos preguntas con la intención de abordar dicho objetivo. La primera de ellas intentaba indagar sobre los contextos en los cuales aduce los textos sagrados. Sobre esta cuestión en particular se puede afirmar que una buena parte del contexto en el cual Clemente lee e interpreta el texto del Pentateuco remite a temas y motivos del mundo griego. Hay una fuerte presencia de aspectos vinculados a la filosofía helénica, en concreto con pensamiento platónico y estoico, es decir asume una visión del platonismo medio.

En principio, como parte de las ideas platónicas, Clemente adopta por completo la concepción de un mundo dividido en dos ámbitos: el sensible y el inteligible. Esta situación se manifiesta claramente cuando interpreta Gn 1.1 (*Strom* V 93.5) y el segundo mandamiento en Ex 20.4-5 (*Prot.* 62.2; *Paed.* III 12.1, *Strom* V 28.4). El mundo inteligible es el que tiene preeminencia sobre el sensible, por esta razón ubica todo el acento en el primero, porque el segundo es una οὐρανοῦ μίμημα (*Strom.* V 28.6). Al despreciar el mundo sensible coloca el inteligible como la meta del cristiano. Por ello, Clemente recupera constantemente el concepto de la semejanza – asimilación (ὁμοίωσις - ἐξομοίωσις) con Dios como el ideal de la vida cristiana y lo une con los temas y texto del Pentateuco (*Paed.* I 4.1-5.2, *Strom.* IV 147.1, VI 146.1). Como parte de esta semejanza con Dios también retoma el ideal griego de la supresión de las pasiones (*Paed.* II 51.2-52.1; *Strom.* II 32.2.-3), puesto que el Dios que aparece en el Decálogo del Pentateuco es ἀπαθής (*Strom.* VI 137.4).

La primordial pasión que hay que dominar es la ἐπιθυμία. El área principal en la vida cotidiana donde se manifiesta el “deseo” es en la vida conyugal. De ahí la

gran atención que dedica a los mandamientos sexto y décimo, a los cuales relaciona con las prescripciones procedentes de una moral de cuño estoico, caracterizada en la denominada “moral de la pareja”. Este es uno de los puntos fundamentales de desacuerdo con los grupos herejes de corte gnóstico, pues les reprocha constantemente su permisividad sexual y su falta de continencia producto de sus pasiones incontrolables.

Clemente no solo utiliza la moral estoica referente a las prescripciones matrimoniales, sino que también retoma completamente la antropología estoica cuando trata el tema del deseo a la luz del décimo mandamiento (*Strom.* VI 134.2). El alejandrino hace uso frecuente de las ideas estoicas sobre este tema, pero las amplía para darles un sentido cristiano y aplicarlas a su programa teológico. Clemente hace concordar las ocho partes en las cuales está constituido el ser humano con los diez mandamientos del Decálogo agregando dos más que tienen un acento meramente cristiano. Sin embargo, no siempre coincide plenamente con el programa ético del estoicismo. Hay ocasiones en el que difiere de él, como por ejemplo cuando aborda el asunto del temor como una pasión (*Strom.* II 32.2-3), pero a pesar de ello sigue discutiendo dentro del marco de la filosofía estoica.

Al margen de las consideraciones de carácter filosófico, hay otro aspecto relevante del contexto grecolatino que tiene que ver con el mundo educativo de la Antigüedad. Dentro de su esquema teológico retoma el modelo de enseñanza grecolatino que divide la educación por grados y lo aplica al crecimiento de espiritual de la vida cristiana (*Strom.* I 173.6; cf. Kovacs, p. 7). Sin embargo, el influjo más evidente del ámbito educativo grecolatino se ve reflejado en toda la sección de *Paed.* I 58-61. Como atinadamente observa Bucur (2014, pp. 62-63), este pasaje está cargado de términos que aluden a la acción de “conducir”, y se constituye en uno de los motivos principales para comprender la hermenéutica empleada en la exposición de los textos del Pentateuco.

De esta manera Clemente realiza una serie de adecuaciones para que coincidan los textos bíblicos con su propio programa pedagógico. Así, denomina a Abraam *παῖς*, 'niño', (*Paed.* I 56.3) para asociarlo implícitamente con otras imágenes clásicas en la Antigüedad concernientes a las relaciones establecidas entre un pedagogo y su pupilo, como es el caso de Aquiles con Fénix / Quirón. El interés que tiene Clemente por enfatizar esta relación pedagógica lo lleva a adaptar el texto de Gn 17.1 y eliminar el término *κύριος* del versículo 1 para introducir el concepto de *παιδαγωγός* en el pasaje.

La imagen del pedagogo que conduce al niño no solo le hace asignarle la noción de *παῖς* a Abraam. Esa misma imagen también la proyecta sobre la vida de Jacob. En *Paed.* I 56.4, cuando comenta el texto de Gn 28.15, hace implícitamente un símil del niño que es conducido por su pedagogo con el cuidado que Dios tiene con el patriarca durante su trayecto de vuelta a casa. Aparte de esta escena pedagógica cotidiana, también Clemente ve en la lucha que Jacob tiene con el Ángel de Gn 32.24-30 (*Paed.* I 56.4-57.2) un motivo pedagógico. El alejandrino relaciona la figura del pedagogo con la del *ἀλείπτης* y, por consiguiente, prolonga la imagen de Jacob como un discípulo que es entrenado por su instructor.

La segunda pregunta desarrollada con el fin de abordar el tercer objetivo consistió en observar cómo Clemente vincula las citas del Pentateuco con los escritores no cristianos. Sobre este asunto hay varias cosas que considerar. En principio, algunas veces existe un evidente influjo de textos de filósofos griegos sobre el texto de los LXX. En otras, interpreta a los personajes bíblicos con las categorías de ciertos héroes de Antigüedad Clásica.

En pasajes específicos se aprecia que Clemente utiliza el texto de los LXX, pero lo hace a partir de las ideas griegas principalmente. Este uso se detecta claramente en *Paed.* III 79.1 donde aparentemente comenta Ex 20.7. Sin embargo, en realidad cita el texto bíblico a propósito de corroborar las ideas platónicas (*Pl., Lg. XI* 917b-c;

cf. *Paed.* III 78.4). Es decir, cita el Pentateuco porque está exponiendo las ideas de Platón y no a la inversa. En otras palabras, lee el mandamiento del Éxodo en clave platónica o bien utiliza a Platón con “ropaje” bíblico. Las ideas griegas sobre los modales respecto a la forma de vender y comprar en el ágora son compatibles con el texto bíblico.

Algo similar se puede apreciar en el caso de Pitágoras. En varias ocasiones Clemente interpreta el texto de los LXX a partir de las ideas del filósofo de Samos. El caso más concreto se encuentra registrado en *Strom.* V 27.7-10 donde Clemente asocia las ideas del filósofo griego con el décimo mandamiento. Una situación parecida ocurre en *Strom.* V 28.4, donde une las palabras de Pitágoras con la exposición de Ex 20.4. En toda esta sección se dedica a exponer cómo ciertos motivos pitagóricos coinciden con las enseñanzas de las Escrituras. Además de este influjo palpable de la filosofía griega sobre la manera de leer algunos pasajes del Pentateuco, también suele citar textos bíblicos en combinación con referencias de autores griegos, tal como se puede apreciar, a manera de ejemplo, en *Strom.* I 181.1-182.3. Aquí Clemente intercala versos de Píndaro, Hesíodo y Platón junto con Gn 14.4.

La forma de abordar los personajes “no bíblicos” de la Antigüedad es por demás interesante. En *Strom.* II 124.3, cuando comenta Gn 15.5, deja entrever que no solo Abraam alcanzó la justificación, sino que igualmente participaron de ella los justos antiguos. Es por esta razón que Clemente no tiene reparo alguno en comparar a Jacob con Odiseo (*Paed.* II 78.3; cf. *Od.*, XXIII 190-194) cuando en Gn 28.11 el patriarca toma una piedra para acomodar su lecho similarmente a como lo hiciera el rey de Ítaca.

De la misma manera, la persona de Abraam tiene un tratamiento muy específico en esta dirección. La figura del Padre de la fe es desarrollada por Clemente como la de un sabio de la Antigüedad que es instruido en la ἐγκύκλιος παιδεία. Así, en la

lectura que el alejandrino hace de Gn 15.5, el patriarca asume la figura del astrónomo (*Strom.* VI 84.1). El conocimiento que se adquiere de esta forma, de acuerdo con Gn 15.5, es una especie de ejercicios de preparación (προγυμνάσματα) con la intención de guiar al sabio hacia la verdad de las cosas (Gn 15.6, cf. *Strom.* V 8.5-6).

El último y cuarto objetivo consiste en determinar la importancia de los LXX en la obra de Clemente. Al respecto se puede afirmar que la *Septuaginta* es el vehículo de transmisión de la herencia judía en categorías griegas. El texto griego del Pentateuco, como parte fundamental del judeohelenismo, se convierte para el alejandrino en una especie de enlace entre el mundo griego y el desarrollo del pensamiento cristiano.

Un ejemplo palpable de cómo el texto septuagintal le provee de recursos para recuperar las ideas hebreas con una dimensión netamente griega es el pasaje de Gn 1.1. Al respecto del texto de la *Septuaginta*, éste le provee de un relato desmitificado y ajeno a las ideas mesopotámicas en torno a la creación. En consecuencia, Clemente de Alejandría puede acceder a un texto que se ajusta completamente a su visión filosófica y necesidades argumentativas. Así cuando los LXX traducen $\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta$ como *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* ya hay en el texto septuagintal una fuerte carga filosófica que el alejandrino sabe utilizar, pues la palabra *ἀόρατος* es la misma que se emplea en el *Timeo* 51a para representar la invisibilidad del mundo preexistente de las ideas. Clemente retoma todo este énfasis y lo expone en sus interpretaciones que hace de Gn 1.1. (*Clem.Al., Strom.* V 90.1-93.5).

La *Septuaginta* también le brinda a Clemente ejemplos de cómo los griegos “robaron” de los hebreos ciertas verdades filosóficas. Puesto que el Pentateuco sería de mayor antigüedad que los textos de Homero es recurrente, en las interpretaciones que hace el alejandrino de los libros de Moisés, encontrar alusiones al “robo de los griegos” (*Strom.* V 28.4, 93.5, 115.5; VI 147.3). Un caso

notable sobre este tema es el que se registra en la sección de *Strom.* V 27.1-31.5, donde Clemente identifica los aspectos de la filosofía pitagórica que han sido retomados de las Escrituras o que coinciden con ella. Gracias a esta noción de que las ideas contenidas en la *Septuaginta* están presentes en la filosofía griega, Clemente tiene una actitud favorable hacia los filósofos y autores griegos, lo cual le permite mantener un diálogo fructífero con los textos de la Antigüedad clásica.

Es así como finalmente la importancia del Pentateuco griego, debido al diálogo con la cultura clásica, también se hace presente en los motivos e imágenes de los personajes del AT que Clemente utiliza para hacerlos concordar con los tópicos griegos. En otras palabras, el Pentateuco es una especie de *ἐγκύκλιος παιδεία* sobre personajes, historias y temas a través de los cuales puede conectar las ideas griegas con las cristianas. En efecto, Moisés adquiere la figura de un filósofo – legislador de la Antigüedad como Solón, Foroneo o Licurgo (*Prot.* 108.4-5), Abraam es un sabio astrónomo; Jacob es un luchador. La historia de Paris es un ejemplo de alguien que no fue capaz de refrenar su deseo porque no tuvo un pedagogo que lo orientara (*Paed.* III 13.3-4), situación que contrasta grandemente con la conducción pedagógica que tuvieron Abraam y Jacob (*Paed.* I 56.2-57.3). De igual manera, también se vale de la historia de Narciso cuando comenta el segundo mandamiento en Ex 20.4, para enfatizar lo absurdo de la apariencia física (*Paed.* III 11.3). En suma, cada uno de estos temas y motivos típicos de la cultura griega Clemente los puede asumir gracias a que está comentando pasajes del Pentateuco griego.

APORTACIONES

A la luz de estos cuatro objetivos y de la consideración de los trabajos previos mencionados en la introducción, la presente investigación deja patente que Clemente aparentemente leyó gran parte del Pentateuco a partir de fuentes

secundarias. El caso que mejor lo ilustra es el libro de Números, pues no hay una sola referencia directa a este escrito; pareciera que no tuvo acceso directo a su texto. Así, se puede sostener que no solamente en determinados pasajes de los *Stromata* Clemente utiliza la obra de Filón como fuente (Van den Hoek 1988), sino que también emplea al filósofo judío como fuente para leer en algunas ocasiones el Pentateuco en el *Pedagogo*.

Este estudio también ha demostrado que Clemente no tiene ningún reparo en hacer las adaptaciones al texto que considera pertinentes para clarificar su sentido argumentativo. Sin embargo, no es Clemente el único autor que realiza modificaciones al texto bíblico; por el contrario, es una práctica común entre los Padres de la Iglesia en la cual también el propio alejandrino participa. El tratamiento de Dt 18.15,19 que Clemente y los diferentes escritores hacen ilustra a la perfección esta situación. Dicho versículo es una muestra fehaciente de cómo el texto del Pentateuco griego se fue estableciendo poco a poco, pues no estaba fijado completamente.

Hay una cosa más que decir sobre la manera de usar el texto de los LXX por parte de Clemente. El alejandrino en ocasiones no es congruente con respecto a la interpretación que hace sobre un mismo pasaje o tema y a veces existen contradicciones manifiestas en su postura. Así cuando aborda el tema de los Querubines que están sobre el arca, primero dice que simbolizan ó *αἰσθητός κόσμος* (*Strom.* V 35.7) y más adelante señala exactamente lo opuesto, es decir, que simbolizan ó *νοητός κόσμος* (*Strom.* V 36.3-4).

Este mismo fenómeno de incongruencia se presenta cuando Clemente interpreta el significado de la pezuña hendida en el contexto de animales puros e impuros (Lv 11.3, cf. *Paed.* III 76.1-2, *Strom.* V 51.4-5, VI 50.1-3, VII 109.2-4). De las cuatro veces que Clemente alude a esta situación, en cada una ellas realiza una lectura diferente del tema. El caso más relevante es cuando define el significado de la

“pezuña hendida”. En una ocasión menciona que se refiere a la pureza del pueblo judío frente a los gentiles (*Strom.* VI 50.1-3). En otra señala que la “pezuña hendida” remite a los cristianos en contraposición con la impureza de los judíos (*Strom.* VII 109.3).

Un último aspecto que cabe destacar, a partir de este estudio, es que Clemente no es un mero repetidor de las ideas y costumbres del mundo grecolatino. Es cierto que retoma muchos de los temas y motivos de su época, pero no los utiliza sin redefinirlos. Al igual que adecúa el texto bíblico, también hace lo mismo con la filosofía y con los conceptos que emplea. Así, Clemente es capaz de retomar la antropología estoica y de darle una interpretación cristiana agregando nuevos elementos con el fin de acomodarlos a su programa teológico. Lo mismo sucede con la ética estoica de la moral de la pareja. La utiliza generalmente en el marco de las controversias gnósticas y la cristianiza añadiéndole “ropaje” bíblico. En el caso de los conceptos, la imagen mejor trabajada y en la cual hace aportaciones es en la noción del pedagogo. A las funciones tradicionales de esta actividad Clemente agrega dos más: la de juez y la de preparador físico.

USO DEL PENTATEUCO

Respecto al uso que hace de cada libro del Pentateuco, en términos generales se puede decir lo siguiente. En referencia al Génesis. Clemente muestra un marcado interés por la vida de los patriarcas. Interpreta la vida de estos básicamente a partir de las imágenes y categorías del mundo griego. Empalma personajes y funciones típicas de la Antigüedad con las historias de Abraam y Jacob. En cuanto al libro de Éxodo, se puede decir que el Decálogo es el pasaje que acapara la atención del alejandrino. En la interpretación de Clemente predomina el sentido alegórico, aunque también se pueden encontrar otras modalidades de exégesis del texto bíblico. El libro del Levítico es poco utilizado y aparentemente prevalecen las

fuentes secundarias en su uso. Respecto a Números es posible afirmar categóricamente que Clemente nunca lo lee directamente en el texto bíblico.

Por último, el Deuteronomio merece un tratamiento aparte. Se detecta que el alejandrino lo usa, pero lo hace en muchas ocasiones a partir de las alusiones que el NT refiere sobre él. No queda claro si Clemente tuvo acceso a este documento directo o fue únicamente a través de florilegios. En términos generales lo suele citar con una cierta laxitud y lo acomoda a los temas que le interesa argumentar.

Con referencia al uso que Clemente hace del Pentateuco en sus escritos el *Pedagogo* tiene un lugar importante. Sin duda el pasaje de *Paed.* I 53.1-61.3 es donde mejor se puede apreciar la forma en la cual Clemente utiliza el texto del Pentateuco Griego. En esta sección se concentra el mayor número de citas a los libros de Moisés en una misma secuencia argumentativa. Sin embargo, no solo es importante por la cantidad de referencias bíblicas, sino que también Clemente integra magistralmente una serie de elementos procedentes del ámbito grecolatino. Aquí el alejandrino dialoga intensamente con la tradición griega y recupera las nociones e historias pedagógicas de la Antigüedad. Redefine al Logos como Pedagogo, y lo mismo hace con las figuras de Abraam, Jacob y Moisés, a todos ellos los define desde los atributos de la pedagogía en la tradición clásica. Incluso, Clemente para poder desarrollar mejor su argumentación, realiza adecuaciones evidentes al texto bíblico para acomodarlo a la interpretación que realiza.

Otro libro que destaca en la obra de Clemente respecto al uso que hace del Pentateuco es la sección que se encuentra en *Strom.* II 76.1-96.4. Aquí se concentra el mayor número de preceptos procedentes de las partes legislativas del Pentateuco. No obstante, Van den Hoek (1988) ha demostrado la completa dependencia en la obra de Filón por parte de Clemente al desarrollar todo este apartado. Esta sección muestra la estrecha relación que hubo entre ambos alejandrinos; es decir, Clemente depende de Filón.

Un último libro que también destaca por el tratamiento que Clemente hace del Pentateuco es el libro sexto de los *Stromata*. En concreto la sección *Strom.* VI 133.1-148.6 destaca por la manera de interpretar el Decálogo. Hay cuatro observaciones que hacer al respecto. Primero, a pesar de que Clemente se propone interpretar los diez mandamientos y los enumera, solamente comenta ocho y alude a ocho. Además confunde el segundo con el primero. En segundo lugar, Clemente no sigue el orden del texto de los LXX, sino la disposición de los mandamientos como se encuentra en Filón. En tercer lugar, nunca cita literalmente ningún precepto del Decálogo a pesar de que los intenta comentar uno por uno. Únicamente alude a ellos. En cuarto lugar, la interpretación que realiza es eminentemente alegórica.

RELACIÓN CON OTROS AUTORES

Finalmente, la relación que guarda la interpretación de Clemente con otros autores es diversa. En el caso de escritores anteriores, el referente más destacado en la interpretación del Pentateuco es Filón de Alejandría. El alejandrino cristiano depende ampliamente del judío. En muchas ocasiones Clemente sigue las interpretaciones filonianas, y una muestra de ello es el tratamiento que hace de los patriarcas. Sin embargo, en otras difiere por completo de Filón. Un ejemplo de esto último se presenta en la exposición de los mandamientos, pues aunque Clemente adopta el orden de Filón, no lo acompaña en sus interpretaciones. Con todo, no resulta sencillo establecer un patrón que defina la influencia de Filón sobre Clemente. Es indudable que existe un vínculo entre ambos autores al leer el Pentateuco, pero no siempre la relación es tan directa y pasiva. Clemente utiliza ampliamente a Filón, mas no reproduce por completo las ideas del judío, sino que la mayor parte de las veces las termina reinterpretando.

Entre los autores eclesiásticos cercanos en el tiempo a Clemente también se percibe una situación interesante. Se puede detectar la utilización de fuentes

comunes para leer el Pentateuco. Eso queda de manifiesto en relación con Justino e Ireneo de Lyon. En el caso de Tertuliano existe muy poca correspondencia con Clemente respecto al texto usado y a la interpretación que realiza del Pentateuco. No obstante, también hay vinculación con los autores no cristianos de su época. El caso más relevante es el relacionado con la exposición del mandamiento referente al descanso. Aquí claramente se puede apreciar que Clemente dialoga de fondo con las ideas de Celso. A través de la obra de Orígenes de Alejandría se puede establecer que en la interpretación que se hace sobre el “reposo” de Dios, Clemente está debatiendo los planteamientos de Λόγος, Ἀληθής, ‘Discurso verdadero’.

En referencia a los autores eclesiásticos posteriores se puede establecer un patrón muy general de relación. Cuando Clemente cita e interpreta los versos del Pentateuco en clave gnóstica o desde consideraciones pedagógicas tiene poco impacto entre los Padres de la Iglesia posteriores a él. Sin embargo, la situación se torna diferente cuando Clemente usa el AT vinculado a los temas del NT. Aquí existe una mayor cercanía con la tradición eclesiástica que se desarrolla después del alejandrino. El libro de Deuteronomio es una muestra de esta segunda consideración. Cabe aclarar que este patrón descrito no es absoluto ni se aplica en todos los casos, pero si marca una tendencia.

Hay todavía muchas cuestiones pendientes que decir sobre la lectura que Clemente hace del Pentateuco y de los LXX en general. Un área de oportunidad para futuros trabajos puede ser el estudio y el análisis exhaustivo de un solo libro. Debido a los objetivos trazados al inicio de este documento no fue posible abordar todas y cada una de las citas de todo el Pentateuco. Sin duda revisar la transmisión y uso de un libro específico de los atribuidos a Moisés puede brindar resultados fructíferos. En particular, la manera de usar y citar el texto del Deuteronomio es realmente significativa, porque en ocasiones sigue muy de cerca el texto de los LXX, como en Dt 32.10-12, mientras en otras trabaja el texto con mucha

flexibilidad, como Dt 30.15. Además también se observa una tendencia en Clemente a no retomar las palabras de este libro a partir del AT, sino del NT. Por todas estas situaciones convendría estudiar en profundidad dicho texto y revisar cada una de las citas del Deuteronomio para determinar si Clemente usó realmente este libro de manera directa o su conocimiento fue tan solo a partir de fuentes secundarias.

Sin embargo, un estudio de esta naturaleza también convendría extenderlo a otros libros fuera del Pentateuco y con ello contrastar la manera de utilizar las diferentes unidades literarias presentes en el texto de los LXX. Podría hacerse un estudio comparado entre los profetas y el Pentateuco, en particular los libros de Isaías o Jeremías, pues tanto Clemente como el NT recurren constantemente a estos escritos proféticos del AT. Otra área de oportunidad también podría ser el estudio comparativo de Salmos y Proverbios con el Pentateuco. Sería interesante determinar si Clemente cita también estos libros veterotestamentarios bajo el influjo del NT.

Una cuestión más que queda pendiente a partir de este trabajo es considerar si realmente Clemente empleó alguna edición en físico de alguno de los libros del Pentateuco. Para poder dar respuesta a esta interrogante, también sería útil y pertinente revisar todas y cada una de las citas de un solo libro del Pentateuco en la obra del alejandrino. De igual manera, se podría proceder con las citas de Isaías o los Salmos y verificar si esta situación es extensiva a otros libros fuera del Pentateuco o incluso en la *Septuaginta* misma.

Una última dimensión que también podría ser motivo de futuras investigaciones sería el análisis de las citas del Pentateuco por libros de Clemente. Es muy diferente el tratamiento en general que hace de las referencias bíblicas en el *Pedagogo* que en los *Stromata* o en el *Protréptico*. Los motivos y temas en ocasiones varían notablemente de un libro a otro y lo mismo ocurre con las citas del

Pentateuco. Por lo anterior, emprender un estudio desde esta orientación también ayudaría en la comprensión de la manera en la cual Clemente usa el texto de los LXX. Esto arrojaría luz sobre el asunto del orden y el lugar en que fueron escritos los textos de Clemente (Méhat 1966), pues podría contrastarse el acceso que tuvo a las fuentes bíblicas, tal como Runia (1993) lo hizo con los textos de Filón en la obra de Clemente de Alejandría.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

I. BÍBLICAS

a) Texto bíblico (ediciones)

- Aland, K., Black, M., Martini, M.C., Metzger, M.B. y Wikgren, A. 1983: *The Greek New Testament*, Stuttgart, United Bible Societies.
- Brooke, A.E., y McLean, N. 2009: *The Old Testament in Greek, I II*, Cambridge, University Press [edición digitalizada].
- Elliger, K. y Rudolph, W. 1990. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rahlfs, A. y Hanhart, R. 2006: *Septuaginta, editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Wevers, J. W. 1974: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, I: Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wevers, J. W. 1982: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, III.1: Numeri*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wevers, J. W. 1986: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, II.2: Leviticus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wevers, J. W. 1991: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, II.1: Exodus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wevers, J. W. 2006: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, III.2: Deuteronomium*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber, R. y Fischer, B. 1994: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

b) Traducciones

- Badilita, C. 2004: *Septuaginta 1. Geneza. Exodul. Leviticul. Numerii. Deuteronomul*, Romania, Editura Polirom.
- Dogniez, C. y Harl. M. 2001: *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Fernández Marcos, N. y Spottorno Díaz-Caro, V.M. 2008: *La Biblia Griega Septuaginta I: El Pentateuco*, Salamanca, Sígueme.
- Fernández Marcos, N. y Spottorno Díaz-Caro, V.M. 2013: *La Biblia Griega Septuaginta III: Libros poéticos y sapienciales*, Salamanca, Sígueme.

Pietersma, A. y Wright, B.G. 2007: *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford, University Press.

II. CLEMENTE

a) Ediciones

Marcovich, M. 1995: *Clementis Alexandrini. Protrepticus*, Leiden, BRILL.

Marcovich, M. 2002: *Clementis Alexandrini. Paedagogus*, Leiden, BRILL.

Stählin, O. 1905: *Clemens Alexandrinus: Erster Band Protrepticus und Paedagogus*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Stählin, O. 1906: *Clemens Alexandrinus: Zweiter Band Stromata Buch I-VI*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Stählin, O. 1909: *Clemens Alexandrinus: Dritter Band Stromata Buch VII und VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae Propheticae, Quis Dives Salvetur, Fragmente*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

b) Texto y traducción

Marrou, H.-I. y Harl, M. 1960 : *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue, I*, Paris, Éditions Du Cerf.

Merino, M. 1996: *Clemente de Alejandría. Stromata I*, Madrid, Ciudad Nueva.

Merino, M. 1998: *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, Madrid, Ciudad Nueva.

Merino, M. 2003: *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V*, Madrid, Ciudad Nueva.

Merino, M. 2005: *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII*, Madrid, Ciudad Nueva.

Merino, M. 2008: *Clemente de Alejandría. El protréptico*, Madrid, Ciudad Nueva.

Merino, M. y Redondo, E. 2009: *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, Madrid, Ciudad Nueva.

Merino, M. 2010. *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto, Éclogas Proféticas, ¿Qué rico se salvará? Fragmentos*, Madrid, Ciudad Nueva.

Sagnard, F. 1970 : *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, Paris, Éditions du Cerf.

c) Traducción

Isart Hernández, M.C. 2008: *Clemente de Alejandría. El protréptico*, Madrid, Gredos.

Sariol Díaz, J. 1998: *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, Madrid, Gredos.

Tessore, D. 2005: *Clemente Alessandrino. Il pedagogo*, Roma, Città Nuova.

Wood, P.S. 1954: *Clement of Alexandria. Christ the Educator*, New York, Fathers of the Church, Inc.

III. GRECOLATINAS Y PATRÍSTICAS

Adamancio

Edición

van de Sande Bakhuyzen, W.H. 1901: *Der des Dialog Adamantius*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 4).

Agustín de Hipona

Texto y traducción

Moran, J. 1985: *Obras de San Agustín, Tomo XVII. La ciudad de Dios*, Madrid, BAC.

Alcino

Traducción

Dillon, J. 2002: *Alcinous. The Handbook o Platonism*, Oxford, Clarendon Press.

Apiano

Edición

Mendelssohn, L. 1879: *Appian: The Civil Wars*, Leipzig, Teubner.

Apolodoro

Traducción

Calderón Felices, J. 1987: *Apolodoro. Biblioteca mitológica*, Madrid, Akal.

Apolonio de Rodas

Traducción

Valverde Sánchez, M. 1996: *Apolonio de Rodas. Argonáuticas*, Madrid Gredos.

Apuleyo

Texto y traducción

Caminero, A. 1968: *Apuleyo. Tratados filosoficos*, México, UNAM.

Heredia Correa, R: 2003. *Apuleyo. Apología*, México, UNAM.

Aristeas Carta

Edición

Swete, H.B. 1914: *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge University Press; Thackeray, H. St. J., «Appendix: The Letter of Aristeas», pp. 531-606.

b) Traducción

Fernández Marcos, N. 1983: «Aristeas. Carta», en Díez Camacho, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 11-63.

Aristóteles

a) *Texto y traducción*

García Yebra, V. 1998: *Aristóteles: Metafísica*, Madrid, Gredos.

b) *Traducción*

Calvo Martínez, T. 1994: *Aristóteles. Metafísica*, Madrid, Gredos.

Lledó Íñigo, E. 1998: *Ética nicomáquea – Ética eudemia*, Madrid, Gredos.

Pallí Bonet, J. 1992: *Aristóteles. Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos.

Atenágoras de Atenas

Texto y traducción

Ruiz Bueno, D. 1996: *Padres apologetas griegos*, Madrid, BAC.

Bernabé Epístola

Texto y traducción

Ruiz Bueno, D. 1985: *Padres apostólicos*, Madrid, BAC.

Celso

Traducción

Bodelón, S. 2009: *Celso. El discruso verdadero contra los cristianos*, Madrid, editorial Alianza.

Cipriano de Cartago

a) *Edición*

Hartel, G. 1868: *Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*, Vindobonae, Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae (CSEL 3,1).

Hartel, G. 1871: *Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*, Vindobonae, Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae (CSEL 3,2).

Hartel, G. 1871: *Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*, Vindobonae, Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae (CSEL 3,3).

b) *Traducción*

García Sanchidrián, M.L. 1998: *Cipriano de Cartago. Cartas*, Madrid, Gredos.

Cirilo de Jerusalén

Traducción

Ropero, A. 2002: *Lo mejor de Cirilo de Jerusalén*, Barcelona, CLIE.

Clemente de Roma

Texto y comentario

Ruiz Bueno, D. 1985: *Padres apostólicos*, Madrid, BAC.

Comodiano

Edición

Dombart, B. 1887: *Commodiani Carmina*, Vindobonae, Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae (CSEL 15).

Demóstenes

a) Edición

Butcher S.H. 1903: *Demosthenes. Orationes*, Oxford, Clarendon Press.

b) Traducción

López Eire, A. 1980: *Demóstenes. Discursos Políticos III*, Madrid, Gredos.

Didaché

Texto y traducción

Ruiz Bueno, D. 1985: *Padres apostólicos*, Madrid, BAC.

Didascalia apostolorum

Ültzen, G. 1853: *Constitutiones Apostolicae. Textum Graecum Recognovit Praefatus est, Annotationes Criticas et Indices Subiecit*, Lipsiae, Suerini et Rostochi,

Diodoro de Sicilia

Texto y traducción

Bradford Welles, C. 1963: *Diodorus Siculus. Library of History, Volume VIII: Books 16.66-17*, Cambridge, Harvard University Press.

Diógenes Laercio

a) Texto y traducción

Hicks, D.R. 1972: *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Harvard University Press.

b) Traducción

García Gual, C. 2007: *Diógenes Laercio. Vida de los filósofos ilustres*, Madrid, editorial Alianza.

Diogneto

Texto y traducción

Ruiz Bueno, D. 1985: *Padres apostólicos*, Madrid, BAC.

Eliano Claudio

a) Edición

Hercher, R. 1864: *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, Lipsiae, In Aedibus B.G. Teubneri.

b) Traducción

Díaz-Regañón López, J.M. 1984: *Claudio Eliano. Historia de los animales, Libros I-VIII*, Madrid, Gredos.

Díaz-Regañón López, J.M. 1984: *Claudio Eliano. Historia de los animales, Libros IX-XVII*, Madrid, Gredos.

Epicteto

a) Texto y traducción

Oldfather, W. A. 1956: *Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments, Vol. I*, Cambridge, Harvard University Press.

Oldfather, W. A. 1959: *Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments, Vol. II*, Cambridge, Harvard University Press.

b) Traducción

Ortiz García, P. 1993: *Epicteto. Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos.

Epifanio de Salamis

a) Edición

Holl, K. 1915: *Epiphanius. Ancoratus und Panarion Haer 1-33*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 25).

Holl, K. 1922: *Epiphanius. Ancoratus und Panarion Haer 34-64*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 31).

Migne, J. P. 1864: *Epiphanius, Tomus Tertius*, Paris, Escudebatur et Venit Apud, (PG 43).

b) Texto y traducción

Blake, P. R. y De Vis, 1934: *Epiphanius: De Gemmis*, London, Christophers.

c) Traducción

Williams, F. 2009: *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I, (1-46)*, Leiden, BRILL.

Estacio

Texto y traducción

Mozley, J.H. 1928: *Statius. Thebaid, Achilleid, Vol. II*, London, William Heinemann.

Estrabón

a) Edición

Meineke, A. 1877: *Strabo. Geographica*, Leipzig, Teubner.

Estoicos antiguos

Edición

Arnim, I.A. 1964: *Stoicorum Veterum Fragmenta, Volumen III*, Stuttgart, B.G. Teubneri.

Eurípides

Traducción

García Gual, C. y de Cuenca y Prado L.A. 1979: *Eurípides. Tragedias III*, Madrid, Gredos.

Eusebio de Cesarea

a) Ediciones

Gaisford, T. 1842: *Eusebii Pamphili Episcopi Caesariensis: Eclogae Propheticae*, Oxonii, E Typographeo Academico.

Heikel, A. I. 1913: *Eusebius Werke: Die Demonstratio Evangelica*, Holl, K. 1915: Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 23).

Klostermann, E. 1906: *Eusebius Werke. Gegen Marcell, Über die Kirchliche Theologie, Die Fragmente Marcells*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 14).

Migne, J. P. 1857: *Eusebii Pamphili, Tomus Sextus*, Paris, Escudebatur et Venit Apud, (PG 24).

Mras K. 1954: *Eusebius Werke: Die Praeparatio Evangelica*, Berlin, Akademie –Verlag (GCS 43.1).

b) Texto y traducción

Velasco-Delgado, A. 2008: *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica, Texto bilingüe*, Madrid, BAC.

Filón de Alejandría

a) Ediciones

Aucher, J.B. 1826: *Philonis Judaei Paralipomena Armena. Libri Videlecet Quatuor in Genesin. Libri Duo in Exodum. Sermo Unus de Sampson. Alter de Jona. Tertius de Tribus Angelis Abraamo Apparentibus*, Venice, Typis Coenobii PP. Aremenorum in Insula S. Lazari.

Cohn, L. y Wendland, P. 1896: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. I*, Berlin, Reimer.

Cohn, L. y Wendland, P. 1897: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. II*, Berlin, Reimer.

Cohn, L. y Wendland, P. 1898: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. III*, Berlin, Reimer.

- Cohn, L. y Wendland, P. 1902: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. IV*, Berlin, Reimer.
- Cohn, L. y Wendland, P. 1906: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. V*, Berlin, Reimer.
- Cohn, L. y Reiter, S. 1915: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. VI*, Berlin, Reimer.
- Harris, R.J. 1886: *Fragments of Philo Judaeus*, Cambridge, The University Press.
- b) *Texto y traducción*
- Colson, F.H. y Whitaker, G.H. 1985: *Philo, IV*, Cambridge, Harvard University Press.
- Colson, F.H. y Earp, J.W. 1991: *Philo. The embassy to Gaius. Indices to volumes*, Cambridge, Harvard University Press.
- Marcus, R. 1980: *Philo. Supplement I, Questions and Answers on Genesis*, Cambridge, Harvard University Press.
- Marcus, R. 1980: *Philo. Supplement II, Questions and Answers on Exodus*, Cambridge, Harvard University Press.
- c) *Traducción*
- Torallas Tovar, S. 1997: *Filón de Alejandría. Sobre los sueños. Sobre José*. Madrid, Gredos.
- Triviño, J. M. 1976: *Obras completas de Filón de Alejandría, Tomos I-IV*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores.

Filóstrato de Atenas

a) *Edición*

Kayser, C.L. 1871: *Flavii Philostrati Opera, Vol 2, Philostratus the Athenian*, Lipsiae, B. G. Teubneri.

b) *Traducción*

Mestre, F. 1996: *Filóstrato. Heroico, Gimnástico, Descripciones de cuadros – Calístrato*. Descripciones, Madrid, Gredos.

Flavio Josefo

a) *Edición*

Niese, B. 1892: *Flavii Iosephi opera*, Berlin, Weidmann.

Niese, B. 1895: *Flavii Iosephi opera*. Berlin. Weidmann.

b) *Traducción*

Nieto Ibáñez, J.M. 1997: *Flavio Josefo. La guerra de los judíos, I-III*, Madrid, Gredos.

Rodríguez de Sepúlveda, M. 1994: *Flavio Josefo. Autobiografía. Contra Apión*, Madrid, Gredos.

Vara Donando, J. 1997: *Antigüedades judías, I-XI*, Madrid, Akal.

Vara Donando, J. 1997: *Antigüedades judías, XII-XX*, Madrid, Akal.

Galeno

a) Texto y traducción

Brock, J.A. 1916. *Galen. On the Natural Faculties*, Cambridge, Harvard University Press.

b) Traducción

Zaragoza Gras, J. 2003: *Galeno. Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, Madrid, Gredos.

Gelio Aulo

Traducción

Marcis Casquero, M.A. y Dominguez García, A. 2006: *Aulo Gelio. Noches áticas I*, Universidad de León.

Heráclito gramático

a) Edición

Mehler, E. 1851: *Heracliti. Allegoriae Homericae*, Lugduni Batavorum, BRILL.

b) Traducción

Calderón Dorda, E. y Ozaeta Gálvez, M.A. 1989: *Heráclito. Alegorías de Homero*, Madrid, Gredos.

Hermeticum Corpus

a) Texto y traducción

Nock, A. D. y Festugière A. J. 1960: *Corpus Hermeticum, Tome I, Traités I-XII*, Paris, Société D'Édition "Les Belles Lettres".

Herodas

a) Texto y traducción

Knox, A. D. 1929: *Herodes, Cercidas and the Greek Choliambic Poets*, London, William Heinemann LTD.

b) Traducción

Navarro González, J. L. y Meleno, A. 1981: *Herodas. Mimiambos*, Madrid, Gredos.

Herodoto

Traducción

Schrader, C. 1992: *Heródoto. Historia, libros I-II*, Madrid, Gredos.

Hipólito de Roma

a) Edición

Birère, M., Mariès, L. Mercier, B.-C. 1954: *Hippolyte de Rome sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse : Sur les bénédictions d'Isaac et de Jacob : texte grec, versions arménienne et géorgienne. Sur les bénédictions de Moïse : versions arménienne et géorgienne*, (Patrologia Orientalis, 27), Paris, Firmin – Didot et C^{ie}, imprimeurs - Éditeurs.

Bonwetsch, N.G. y Achelis, H. 1897: *Hippolytus Werke. Exegetische und Homiletische Schriften*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 1).

Marcovich, M. 1986: *Hippolytus. Refutatio Omnium Haeresium*, Berlin, Walter de Gruyter.

b) Texto y traducción

Lefèvre, M. 1947: *Hippolyte. Commentaire sur Daniel*, Paris, Éditions Du Cerf.

c) Traducción

Montserrat Torrents, J. 1983: *Los gnósticos, II, Hipólito de Roma: Refutación de todas las herejías. Otras fuentes*, Madrid, Gredos.

Historia Augusta

a) Texto y traducción

Magie, D. 1932: *Historia Augusta, Volume III: The Two Valerians. The Two Gallieni. The Thirty Pretenders. The Deified Claudius. The Deified Aurelian. Tacitus. Probus. Firmus, Saturninus, Proculus and Bonosus. Carus, Carinus and Numerian*, Cambridge, Harvard University Press.

b) Traducción

Picón, V. y Cascón. A. 1989: *Historia Augusta*, Madrid, Akal.

Homero

a) Texto y traducción

Murray, A. T. 1919: *Homer. The Odyssey with an English Translation*, Cambridge, Harvard University Press.

b) Traducción

Crespo Güemes, E. 1996: *Homero. Iliada*, Madrid, Gredos.

Pabón, J. M. 1982: *Homero. Odisea*, Madrid, Gredos.

Ireneo de Lyon

a) Edición

Mannucci, U. 1907: *Irenaei Lugdunensis Episcopi. Adversus Haereses, Romae, Ex Officina Typographica Forzani et Socii*.

Wigan Harvey. W. 1857: *Sancti Irenaei, episcopi Lugdunensis, Libros quinque adversus haereses*, Cambridge, Typis Academicis.

b) Traducción

- González, C.I. 2000: *San Ireneo de Lyon. Contra los herejes*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano.
- Montserrat Torrents, J. 1983: *Los gnósticos, I, Ireneo de Lyon: Contra las herejías (Libro I)*, Madrid, Gredos.
- Romero Pose, E. 2001: *Ireneo de Lyon. Demostración de la predicación apostólica*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva.
- Ropero, A. 2003: *Lo mejor de Ireneo de Lyon. Contra las herejías. Demostración de la Enseñanza Apóstolica*, Barcelona, CLIE.

Jenofonte

Texto y traducción

- Marchant, E.C, y Bowersock, G.W. 1925: *Xenophon. Scripta minora*, London William Heinemann, Ltd.

Traducción

- Zaragoza, J. 1993: *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos.

Jeronimo de Estridón

Ediciones

- Migne, J.P. 1845: *Hieronymi*, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, (PL 23).
- Migne, J.P. 1845: *Hieronymi, Tomus nomus*, Paris, Venit Apud Editorem (PL 28).

Justino de Roma

Texto y traducción

- Archambault, G. 1909: *Justin: Dialogue avec Tryphon, Tome I*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils.
- Archambault, G. 1909: *Justin: Dialogue avec Tryphon, Tome II*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils.
- Pautigny, L. 1904: *Première Apologie de saint Justin*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils.
- Ruiz Bueno, D. 1996: *Padres apologetas griegos*, Madrid, BAC.

Juvenal

Texto y traducción

- Heredia, R. 1974: *Décimo Junio Juvenal. Sátiras*, México, UNAM.

Lactancio

a) Edición

Brandt, S. y Laubmann, G. 1890: *Caeli Firmiani Lactanti*, Vindobonae, F. Tempsky (CSEL 19).

b) Traducción

Sánchez Salor, E. 1990: *Lactancio. Instituciones divinas, Libros IV-VII*, Madrid, Gredos.

Longino

a) Texto y traducción

Rhys Roberts, W. 1907: *Longinus. On the Sublime*, Cambridge, University Press.

b) Traducción

García López, J. 1979: *Longino. Sobre lo sublime*, Madrid, Gredos.

Luciano de Samósata

Traducción

Navarro González, J.L. 1992: *Luciano. Obras IV*, Madrid, Gredos.

Marcial

a) Edición

Borovskij, J. 1976: *Martial. Epigrammata*, Leipzig, Teubner.

b) Traducción

Fernández Valverde, J. y Ramírez de Verger, A. 2001: *Marcial. Epigramas, II*, Madrid, Gredos.

Máximo de Tiro

Traducción

Trapp, M. 1997: *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*, Oxford, Clarendon Press.

Metodio de Olimpia

Edición

Bonwetsch, N.G. 1917: *Methodius*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 27).

Minucio Felix

Texto y traducción

Glover, T.R., Rendall, H.G. y Kerr, A.C.W. 1927: *Tertullian. Apology, De spectaulis – Minucius Felix. Octavius*, Cambridge, Harvard University Press.

Novaciano

Edición

Migne, J.P. 1886: *Cypriani – Patrum minurum, Tomus prior*, Paris, Apud Garnier Fratres, Editores ET J.-P. Migne Successores (PL 3).

Yorke Fausset, W. 1909: *Novatiani Romanae Urbis Presbyteri: De Trinitate Liber*, Cambridge, University Press.

Numenio de Apamea

Texto y traducción

Guthrie, S. E. 1917: *Numenius of Apamea. The Father of Neo-Platonism*, London, George Bell and Sons.

Orígenes de Alejandría

a) Ediciones

Baehrens, W. A. 1920: *Origenes Werke: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 29).

Baehrens, W. A. 1921: *Origenes Werke: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 30).

Baehrens, W. A. 1925: *Origenes Werke: Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten Kommentar zum Hohelied*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 33).

Gregg, J. A. F. 1902: «Origen Upon the Epistle the Ephesians, The Commentary of», *Journal of Theological Studies*, 3, pp. 554-576.

Klostermann, E. 1901: *Origenes Werke: Jeremianhomilien, Klageliederkommentar, Samuel – und Königsbücher*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 6).

Klostermann, E. 1933: *Origenes Werke: Origenes Matthäuserklärung*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 38).

Klostermann, E. 1935: *Origenes Werke: Origenes Matthäuserklärung*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 40).

Klostermann, E. 1941: *Origenes Werke: Origenes Matthäuserklärung*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 41).

Koetschau, P. 1899: *Origenes Werke: Die Schrift von Martyrium, Buch I-IV Gegen Celsus*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 2).

Koetschau, P. 1913: *Origenes Werke: De Principiis*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 22).

Migne, J. P. 1857: *Origenis Opera Omnia, Tomus secundus*, Paris, Exudebatur et Venit Apud (PG 12).

Migne, J. P. 1862: *Origenis Opera Omnia, Tomus Quartus*, Paris, Exudebatur et Venit Apud (PG 14).

Preuschen, E. 1903: *Origenes Werke: Der Johanneskmmmentar*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 10).

Rauer, M. 1930: *Origenes Werke: Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen reste de Homilien und des Lukas-Kommentars*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS 35).

b) *Texto y traducción*

Ruiz Bueno, D. 1967: *Orígenes contra Celso*, Madrid, BAC.

c) *Traducción*

Daniele, M.I. y Castaño, A. 1992: *Orígenes. Homilías sobre el Éxodo*, Madrid, Ciudad Nueva.

Ovidio

Texto y traducción

Bonifaz Nuño, R. 1975: *Publio Ovidio Nasón. Arte de amar – Remedios de amor*, México, UNAM.

Traducción

Segura Ramos, B. 2001: *Ovidio. Fastos*, Madrid, Gredos.

Páfilo de Cesarea

Edición

Migne, J.P. 1857: *Origenis Opera Omnia, Tomus septimus*, Paris, Exudebatur et Venit Apud (PG 17).

Pausanias

Traducción

Herrero Ingelmo, M.C. 1994: *Pausanias. Descripción de Grecia, III-VI*, Madrid, Gredos.

Petronio

Traducción

Rubio Fernández, L. 1978: *Petronio. El satiricón*, Madrid, Gredos.

Píndaro

Ortega, A. 1984: *Píndaro. Odas y Fragmentos*, Madris, Gredos.

Platón

a) *Ediciones*

Burnet, J. 1903: *Platonis Opera*, Oxford, University Press.

b) *Texto y traducción*

Fowler, H.N. 1921: *Plato, Vol. 12*, Cambridge, Harvard University Press

Fowler, H.N. 1925: *Plato, Vol. 9*, Cambridge, Harvard University Press.

Zamora Calvo, J.M. 2010: *Platón. Timeo*, Madrid, Abada Editores.

c) *Traducción*

Durán, M. A. y Lisi F. 1992: *Platón. Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos.

Eggers Lan, C. 1986: *Platón. Diálogos IV, República*, Madrid, Gredos.

García Gual, C., Martínez Hernández M. y Lledó Íñigo, E. 1988: *Platón. Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos.

Lisi, F. 1999: *Platón. Diálogos IX. Leyes (libros VII-XII)*, Madrid, Gredos.

Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A. y Luis Cordero, N. 1988: *Platón. Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos.

Plinio el Joven

a) *Texto y traducción*

Melmoth, W. 1915: *Pliny, Letters, Vol. I*, London, William Heinemann.

b) *Traducción*

González Fernández, J. 2005: *Plinio el joven. Cartas*, Madrid, Gredos.

Plinio el Viejo

a) *Edición*

Mayhoff, K.F.T. 1906: *Pliny the Elder. Naturalis Historia*, Lipsiae, Teubner.

b) *Traducción*

del Barrio Sanz, E., García Arribas, I., Moure Casas, A.M., Hernández Miguel, L.A. y Arribas Hernández, M.L. 2003: *Plinio el viejo. Historia Natural, libros VII-XI*, Madrid, Gredos.

Plotino

a) *Texto y traducción*

Armstrong, A. H. 1967: *Plotinus. Ennead, Volume III*, Cambridge, Harvard University Press.

b) *Traducción*

Igal, J. 1985: *Plotino. Enéadas, III-IV*, Madrid, Gredos.

Plutarco

a) *Edición*

Bernardakis, G. N. 1889: *Plutarch Moralia*, Leipzig, Teubner.

Bernardakis, G. N. 1893: *Plutarch Moralia*, Leipzig, Teubner.

Bernadotte, P. 1919: *Plutarch's Lives 7*, London, William Heinemann Ltd.

b) Traducción

- Aguilar, R.M. 1995: *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) VII*, Madrid, Gredos.
- Bergua Cavero, J., Bueno Morrillo, S. y Guzmán Hermida, J.M. 2007: *Plutarco. Vidas paralelas VI*, Madrid, Gredos.
- Durán López, M.A. y Caballero Sánchez, R. 2004: *Plutarco. Obras Morales y de costumbres (Moralia) XI*, Madrid, Gredos.
- Martín García, F. 1987: *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) IV*, Madrid, Gredos.
- Morales Otal, C. y García López, J. 1986: *Plutarco. Obras Morales y de costumbres (Moralia) II*, Madrid, Gredos.
- Morales Otal, C. y García López, J. 1992: *Plutarco. Obras Morales y de costumbres (Moralia) I*, Madrid, Gredos.
- Pordomingo Pardo, F. y Fernández Delgado J.A. 1995: *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Madrid, Gredos.

Polibio

a) Edición

Büttner-Wobst, T. 1904: *Polybius. Historiae*, Leipzig, Teubner.

b) Traducción

Balash Recort, M. 1983: *Polibio. Historias, XVI-XXXIX*, Madrid, Gredos.

Pseudo Clemente

Ediciones

- Rehm, B. 1953: *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, Berlin, Akademie Verlag, (GCS 42).
- Rehm, B. 1965: *Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, Berlin, Akademie Verlag, (GCS 51).

Pseudo Cipriano

Edición

Reitzenstein, R. 1994: *Eine Frühchristliche Schrift (Centesima)*, Die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, 15, pp. 60-90.

Pseudo Melitón

Edición

Otto, I.C.Th. 1872: *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Hermias, Quadratus, Aristides, Aristo, Miltiades, Melito, Apollinaris, Ienae, In Libraria Maukii.*

Quintiliano

Texto y traducción

Ortega Carmona, A. 1997: *Marco Fabio Quintiliano. Sobre la formación del orador, Tomo I*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia.

Séneca

a) Ediciones

Gummere, R. M 1925: *Seneca: Ad Lucilium Epistulae Morales, Vol. II*, London, Willian Heinemann.

Gummere, R. M. 1971 *Seneca: Ad Lucilium Epistulae Morales, Vol. III*, Cambridge, Harvard University Press.

b) Traducción

Roca Meliá, I. 1986: *Séneca. Epístolas morales a Lucilio, I*, Madrid, Gredos.

Roca Meliá, I. 1989: *Séneca. Epístolas morales a Lucilio, II*, Madrid, Gredos.

Simplicio

a) Edición

Heiberg, I.L. 1894: *Simplicii in Aristotelis De Caelo Commentaria*, Berlin, G. Reimer.

b) Traducción

Mueller, I. 2011: *Simplicius. On Aristotle On the Heavens 1.3-4*, London, Bloomsbury.

Temistio

Ritoré Ponce, J. 2000: *Temistio. Discursos políticos*, Madrid, Gredos.

Teon

Traducción

Reche Martínez, M.D. 1991: *Teón, Hermogenes, Aftonio. Ejercicios de retórica*, Madrid, Gredos.

Teófilo de Antioquía

Texto y traducción

Bardy, G. y Sender, J. 1948: *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolyclus*, Paris, Éditions Du Cerf.

Tertuliano de Cartago

a) Ediciones

Reifferscheid, A. y Wissowa, G. 1890: *Tertuliani Opera*, Vindobonae, F. Tempsky, (CSEL 20).

Tränkle, H. 1964: *Tertullian. Adversus Iudaeos*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

b) Texto y traducción

Braun, R. 1994: *Tertullien. Contre Marcion, Tome III, Livre III*, Paris, Éditions du Cerf.
Evans, E. 1972: *Tertullian. Adversus Marcionem, books 1 to 3*, Oxford, Clarendon Press.

c) Traducción

Castillo García, C. Tertuliano. 2001: *Tertuliano. Apologético – A los gentiles*, Madrid, Gredos.

Tucídides

Texto y traducción

Smith, C.F. 1912: *Thucydides. History of the Peloponnesian War, Vol. I*, Cambridge, Harvard University Press.

Traducción

Torres Esbarranch, J.J. 1990: *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso, I-II*, Madrid, Gredos.

Valerio Flaco

Traducción

Blomfield, H.G. 1916: *The Argonautica of Gaius Valerius Flaccus, Book I*, Oxford, B.H. Blackwell, Broad Street.

Varrón Marco Terencio

a) *Texto y traducción*

Hooper, W.D. y Ash, H.B. 1934: *Cato, Varro. On Agriculture*. Cambridge, Harvard University Press.

b) *Traducción*

Cubero Salmerón, J.I. 2010: *Marco Terencio Varrón, Rerum Rusticarum, Libri III*, Sevilla, Junta de Andalucía.

ESTUDIOS SOBRE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

- Ashwin – Siejkowski, P. 2008: *Clement of Alexandria. A Project of Christian Perfection*, London, T&T Clark.
- Barnard, P. M. y Burkitt C. F. 1899: *The Quotations of Clement of Alexandria from the Four Gospels and the Acts of the Apostles*, Cambridge, The University Press.
- Blázquez, J. M. 1993: «La alta sociedad de Alejandría según el Pedagogo de Clemente», *Gerión*, 11, pp. 185-227.
- Blázquez, J. M. 1994: «El empleo de la literatura greco-romana en el Pedagogo (I-II) de Clemente de Alejandría», *Gerión*, 12, pp.113-132.
- Blázquez, J. M. 1994a: «El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El Pedagogo* (III) de Clemente de Alejandría», *AHlg*, 3, pp. 49-80.
- Brambillasca, G. 1972: «Citations de l'Écriture Sainte et des auteurs classiques dans le Προτρεπτικός προς Ἕλληνας de Clément d'Alexandrie» en Cross Frank, L. (ed.), *Studia Patristica XI*, Berlin, Akademie-Verlag, pp. 8-12.
- Brooks, J. A. 1992: «Clement of Alexandria as a Witness to the Development of New Testament», *Second Century*, 9, pp. 41-55.
- Bucur, G. B. 2014: «Clement of Alexandria's Exegesis of Old Testament Theophanies», *Phronema*, 29, pp. 61-79.
- Camelot, P. T. 1946: «Clément d'Alexandrie et l'Écriture», *Revue Biblique*, 53, pp. 242-248.
- Cosaert, P. C. 2008: *The Text of the Gospels in Clement of Alexandria*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Colunga Cueto, A. 1950: «Clemente de Alejandría escriturario», *Helmantica*, 4, pp. 453-571.
- Daniélou, J. 1961: «Typologie et Allegorie chez Clement d'Alexandrie», *Studia Patristica*, 4, pp. 50-57.
- Dinan, A. 2010: «Another Citation of Philo in Clement of Alexandria's *Protrepticus* (10,93,1-2)» *Vigiliae Christianae*, 64, pp. 435-444.
- Druille, P. 2013: *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo*, Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa.
- de Faye, E. 1906: *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, Paris, Ernest Leroux.
- Fernández Ardanaz, S. 1989: «El problema hermenéutico en Clemente de Alejandría», *Scriptorium Victoriense*, 36, pp. 278-339.
- Fernández Ardanaz, S. 1990: *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Victoria, ESET.
- Fiska Hägg, H. 2006a: «Contenance and Marriage: the Concept of Enkrateia in Clement of Alexandria», *Symbolae Osloenses* 81, pp. 126-143.

- Fiska Hägg, H. 2006b: *Clement of Alexandria and the beginnings of the Christian Apophaticism*, Great Britain, Oxford University Press.
- Herrero de Jauregui, M. 2007: «Las Fuentes de Clem.Alex, Protr. II 12-22: Un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica», *Emerita*, 75, pp. 19-50.
- Herrero de Jauregui, M. 2010: *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin, De Gruyter.
- Heussi, C. 1902: «Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos», *ZWT* 45, pp 465-512.
- Huerta Rodríguez, J.C. 2015: *La moral estoica como parte de la ética cristiana. El trasfondo estoico del Pedagogo de Clemente de Alejandría*, México, D.F., CUPSA.
- Itter, C. A. 2009: *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden, BRILL.
- Isart Hernández, M. C. 1992: «Clemente de Alejandría y la filosofía griega», *Anuario de estudios filológicos*, 15, pp. 173-180.
- Isart Hernández, M. C. 1993: «Citas platónicas en el "Protréptico" de Clemente de Alejandría», *Cuadernos de Filología Clásica*, 3, pp. 273- 299.
- Isart Hernández, M. C. 1994: «Citas homéricas en el Protréptico de Clemente de Alejandría», *Helmantica*, 47, pp. 7-26.
- Kovacs, J. L. 2001: «Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement ok Alexandria», *The Journal of Early Christian Studies*, 9, pp. 3-25.
- Kovacs, J. L. 2004: «Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen: The Interpretation of 1Cor 3, 1-3», en Perrone L. (ed.), *Origeniana Octava*, Leuven, Peeters, pp. 317-29.
- Kovacs, J. L. 2006: «Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the Excerpts from Theodotus», *Studia Patristica*, 41, pp. 187-200.
- Lasपालas, J. 2013: «Pedagogía divina y cooperación humana: La dinámica de la Paideia cristiana en los Stromata de Clemente de Alejandría», *Educación XXI*, 16 (2), PP. 23-38.
- Llamas Martínez, J. A. 2001: *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, Madrid, UNED.
- Llamas Martínez, J. A. 2002: «Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría», *Educación XXI*, 4, pp. 239-256.
- Lilla, C. R. S. 1971: *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Great Britain, Oxford University Press.
- Méhat, A. 1966: *Etude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil.

- Méhat, A. 1972: «Clement d'Alexandrie et les sens de l'Écriture 1er Stromate 176. 1 et 179.3», En Fontaine, J. y Kannengiesser, C. *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne.
- Merino, M. 1999: «Historicidad del conocimiento de Dios en Clemente de Alejandría», *Anuario de historia de la iglesia*, 8, pp. 53-71.
- Merino, M. 2008a: «Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano», *Scripta Theologica*, 40, pp. 803-837.
- Mondesért, C. 1944: *Clement d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de la l'écriture*, Paris, Editions Mouton.
- Olbricht, H.T. 2002: «Greek Rhetoric and the Allegorical Rhetoric of Philo and Clement of Alexandria», en Porter, E., Stamps L. D. *Rhetorical Criticism and the Bible*, Sheffield Academic Press, New York.
- Osborn, E. 1987: «Logique et exégèse chez Clement d'Alexandrie». *Cahiers de Biblia Patristica*, 1, pp. 169-190.
- Osborn, E. 2005: *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press.
- Outler, C. A. 1940: «The "Platonism" of Clement of Alexandria», *The Journal of Religion*, 40, pp. 217-240.
- Patrick, J. 1914: *Clement of Alexandria*, Edinburgh, William Blackwood and Sons.
- des Places, E. 1986: «Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le IIIe Stromate», *Revue des Études Grecques*, 99, pp. 54-62.
- Stählin, O. 1901: *Clemens Alexandrinus und die Septuaginta*, Nürnberg, J. L. Stich.
- Tollinton, R. B. 1914: *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, Vol I, London, Williams and Norgate.
- Van den Hoek, A. 1988: *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An early Christian reshaping of a Jewish model*, Leiden, BRILL.
- Van den Hoek, A. 1990: «How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background», *Heythrop Journal*, 31, pp. 179-194.
- Van den Hoek, A. 1996: «Techniques of Quotation in Clement of Alexandria: A View of Ancient Literary Working Methods», *Vigiliae Christianae*, 50, pp. 223-243.
- Van Widen, M. C. J. 1978: «Quotations from Philo in Clement of Alexandria's Protrepticus», *Vigiliae Christianae*, 32, pp. 208-213.
- Wendland, P. 1898: «Review of Eugène de Faye, Clément d'Alexandrie: Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle», *TLZ* 25, pp. 652-658.
- Wyrwa, D. 1983: *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin, de Gruyter.

ESTUDIOS GENERALES:

I. COMENTARIOS BÍBLICOS

- Brayford, S. 2007: *Genesis*, Leiden, BRILL.
- Brown, E.R., Fitzmyer, A.J. y Murphy E.R. 1971: *Comentario Bíblico "San Jerónimo", Tomo I*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Brueggemann, W. 2001: *Deuteronomy. Abingdon Old Testament Commentaries*, Nashville, Abingdon Press.
- Buis, P. 1993: *El libro de los Números*, Navarra, Verbo Divino.
- Buis, P. 2003: *El Levítico. La ley de santidad*, Navarra, Verbo Divino.
- Childs, S.B. 2003: *El libro de Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Navarra, Verbo Divino.
- Dodd, C.H. 1978: *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- García López, F. 2007: *Éxodo. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, España, Desclée De Brouwer.
- Gurtner, D.M. 2013: *Exodus. A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus*, Leiden, BRILL.
- de León Azcárate, J.L. 2009: *Deuteronomio. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*, España, Desclée De Brouwer.
- Mateos, J. y Barreto, J. 1979: *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Mateos, J. y Camacho, F. 1993: *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, España, Ediciones El Almendro.
- Noth, M. 1961: *Exodus. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press.
- Lohfink, N. 2008: *"Escucha Israel". Comentarios del Deuteronomio*, Navarra, Verbo Divino.
- Sánchez, E. 2002: *Deuteronomio. Comentario bíblico iberoamericano*, Buenos Aires, Kairos.
- Speiser, E.A. 1964: *Genesis. Anchor Bible*, New York, Doubleday & Company.
- Strack, H. L. y Billerbeck, P. 1922: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I München.
- von Rad, G. 1982: *El libro de Génesis*, Salamanca, Sígueme.
- Wevers, J. W. 1990: *Notes on the Greek of Exodus*, E.U.A., Society of Biblical Literature.
- Wevers, J. W. 1993: *Notes on the Greek of Genesis*, E.U.A., Society of Biblical Literature.

II DICCIONARIOS, ÍNDICES Y LÉXICOS

- Adrados F.R. y Rodríguez Somolinos, J. *Diccionario griego-español [en línea]*, Madrid, CSIC: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>
- Allenbach, J., Beinot, A., Bertrand, A.D., Hanriot-Coustet, A., Maraval, P., Pautler, A. y Prigent, P. 1975: *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Allenbach, J., Beinot, A., Bertrand, A.D., Hanriot-Coustet, A., Maraval, P., Pautler, A. y Prigent, P. 1986: *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Le troisième siècle (Origène excepté)*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Allenbach, J., Beinot, A., Bertrand, A.D., Hanriot-Coustet, A., Maraval, P., Pautler, A. y Prigent, P. 1991: *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Origène*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Allenbach, J., Beinot, A., Bertrand, A.D., Hanriot-Coustet, A., Maraval, P., Pautler, A. y Prigent, P. 1987: *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphanes de Salamine*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Allenbach, J., Beinot, A., Bertrand, A.D., Hanriot-Coustet, A., Junod, E. Maraval, P., Pautler, A. y Prigent, P. 1982: *Biblia Patristica. Supplément, Philon d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Coenen L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. 1990: *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. I, Salamanca, Sígueme.
- Muraoka, T. 2009: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Peeters.
- Liddell, H. G. y Scott, R. 1996: *A Greek- English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Porter, E. S. 2007: *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, New York, Routledge.
- Stählin, O. 1936: *Clemens Alexandrinus: Vierter Band Register* Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

III. GENERALES

- Abd-El Ghani, M. 2004: «Alexandria and Middle Egypt: Some Aspects of Social and Economic Contacts Under Roman Rule», en Harris, W. R. y Ruffini, G. (eds.), *Ancient Alexandria Between Egypt and Greece*, Leiden, BRILL, pp.
- Alesso, M. 2010: «Qué es Israel en los textos de Filón» *Circe*, 14, pp. 15-30.
- Bagnall, R. S. 2005: *Hellenistic and Roman Egypt. Source and Approaches*, Great Britain, Ashgate Publishing Limited.
- Bauer, W. 1971: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, Fortress Press.
- Balaguer, V. 2004: «El sentido literal y el sentido espiritual en la Sagrada Escritura», *Scripta Theologica*, 36, pp. 509-563.
- Barnes, R. 2000: «Cloistered Bookworms in the Chicken-Coop of the Muses: The Ancient Library of Alexandria», en MacLeod, R. (Ed.), *The Library of Alexandria. Centre of Learning in the Ancient World*, New York, I.B. Tauris & Co Ltd, pp. 61-77.
- Barthélemy, D. 1963: *Les Devanciers D'aquila. Premiere Publication Integrale Du Texte Des Fragments Du Dodecapropheton*, Leiden, BRILL.
- Brakke, D. 2010: *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Massachusetts, Harvard University Press.
- Berenguer Amenós, J. 1999: *Gramática griega*, Barcelona, Bosch.
- Brown, P. 1990: «La Antigüedad tardía», en Ariès, P. y Duby, G., *Historia de la vida privada. Imperio romano y antigüedad tardía*, Argentina, Taurus, pp. 229-303.
- Brown, R. 1991: *La comunidad del discípulo amado. Estudio de eclesiología juánica*, Salamanca, Sígueme.
- Cameron, A. 2009: «Young Achilles in the Roman World», *The Journal of Roman Studies*, 99, pp. 1-22.
- Capponi, L. 2004: «The Oikos of Alexandria», en Harris, W. R. y Ruffini, G. (eds.), *Ancient Alexandria Between Egypt and Greece*, Leiden, BRILL.
- Chapa, J. M. 1986: «Principios hermenéuticos de un filósofo neoplatónico: Algunas consideraciones sobre la exegesis alegórica», en Casciaro, J. M., (Ed.), *Biblia y hermenéutica*, Eunsa, Pamplona, pp. 145-157.
- von Campenhausen, H. 2001: *Los Padres de la Iglesia II. Padres latinos*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Childs, S. B. 2003: *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Collins L., N. 2000: *The library in Alexandria and the Bible in Greek*, Leiden, BRILL.
- Cortès, E. 1976: *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía*, Barcelona, Herder.

- Cousin, H. 2001: *La Biblia griega. Los setenta*, Navarra, Verbo divino.
- Dawson, D. 1992: *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, USA, University of California Press.
- Dawson, D. 2003: «Plato's Soul and the Body of the Text in Philo and Origen», en Whitman, J. (ed.), *Interpretation and Allegory. Antiquity and Modern Period*, Leiden, BRILL, pp. 89-107.
- Dihle, A. 1994: *Greek and Latin Literature of the Roman Empire. From Augustus to Justinian*, London, Routledge.
- Dines, M. J. 2004: *The Septuagint*, London, T&T Clark Ltd.
- Dillon, J. 1993: *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford, Clarendon Press.
- Dillon, J. 1996: *The Middle Platonist, 80 B.C. to A.D. 220*, New York, Cornell University Press.
- Droysen, J. G. 1836: *Geschichte des Hellenismus*, Hamburgo, Dei Friederich Perthes.
- Druille, P. 2013: «Miscelánea y enciclopedia», en Alesso, M. (ed.), *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo*, Argentina, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, pp. 241-267.
- Erskine, A. 1995: «Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria», *Greece & Rome*, 42, pp. 38-48.
- Fee, G.D. 1992; *Exégesis del Nuevo Testamento*, Florida, Editorial Vida.
- Fernández, G. 2010: «Filosofía hebrea, pagana y cristiana en la Alejandría antigua», *Boletín Millares Carlo* 29, pp. 171-205.
- Fernández Galiano, M. 1963: «La "Traditio" homérica» en Fernández, A.R., Galiano, M., Gil, L. y Lasso de la Vega, *Introducción a Homero*, Madrid, Ediciones Guadarrama, pp. 91-158.
- Fernández Marcos, N. 2000: *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible*, Leiden, BRILL.
- Fernández Marcos, N. 2008: *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*, Salamanca, Sígueme.
- Fernández Sangrador, J. J. 1994: *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca, Universidad Pontificia.
- Frailé, G. 1982: *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma*, Madrid, BAC.
- Fraser, P. M. 1996: *Cities of Alexander the Great*, New York, Oxford Press.
- García Bazán, F. 1978: *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, (2da. Ed.), Buenos Aires, Ed. Castañeda.
- García López, F. 2003: *Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Navarra, Ed. Verbo Divino.
- Gallagher, L. E. 2012: *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory. Canon, Language, Text*, Leiden, BRILL.

- Gentry, P. J. 2009: «The Text of the Old Testament», *Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)*, 52, pp. 19-45.
- Gibson, A. C. 2008: *Libanius's Progymnasmata. Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Gil-Tamayo, J. A. 2008: «"Todo estos tiene un sentido alegórico" (Ga 4,24). La exégesis antioqueña de Gálatas 4, 21-31"», *Scripta Theologica*, 40, pp. 35-63.
- Giménez de Aragón, P. 2006: *Historia de la salvación. Una antigua fuente judeocristiana, Traducción y comentario de Recognitiones 1,27-42,2*, Buenos Aires, Miño y Dávila srl.
- González Delgado, R. 2002: «Autores griegos cristianos y "Anábasis" órfica», *Archivum*, 52-53, pp. 197-224.
- Gordón Gordón, F. 2006: «La versión griega de LXX», en Fernández Sangrador, J. J. (ed.), *De Babilonia a Nicea. Metodología para el estudio de orígenes del cristianismo y patrología*, Salamanca, Universidad Pontificia, pp. 55-66.
- Grant, R. y Tracy, D. 1984: *A Short History of the Interpretation of the Bible*, USA, Fortress Press.
- Griggs, W. C. 2000: *Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 CE*, Leiden, BRILL.
- Haas, C. 1997: *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore, The Johns Hopkins University.
- Harnack, A. 1958: *Die Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, II*, Leipzig, Hinrichs.
- Harnack, A. 1972: *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*,
- Harper, K. 2011: «*Porneia*: The Making of a Christian Sexual Norm», *Journal of Biblical Literature* 131, 2, pp. 363-383.
- Hayward, C. T. R. 2005: *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings. From Victorious Athlete to Heavenly Champion*, Oxford, University Press.
- Hegermann, H. 1973: «El judaísmo helenístico», en Leipoldt, J. y Grundmann, W. (eds.), *El mundo del Nuevo Testamento. Estudio histórico-cultural*, Madrid, Cristiandad, pp. 305-358.
- Heine, E. R. 2008: «The Alexandrians», en Young, F., Ayres, L., Louth, A. (eds.), *Early Christian Literature*, Edinburgh, Cambridge University Press, pp. 117-130.
- Herrero Ingelmo, M. C. 2005: «La Biblioteca de Alejandría y los clásicos griegos en Oriente», en Signes Codoñer, J., Antón Martínez, B., Conde Parrano, P., González Manjarrés, J. A. e Izquierdo, J. A. (eds.), *Antiquae Lectiones. El*

legado Clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa, Madrid Cátedra, pp. 51-57.

- Honigman, L. 2003: *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A study in the narrative of the Letter of Aristeas*, London, Routledge.
- Horn, C.B. y Martens, J.W. 2009: *Let the little children come to me": Childhood and Children in Early Christianity*, Washington, D.C., Catholic University of America Press.
- van den Horst, W. P. 1998: «Plato's Fear as a Topic in Early Christian Apologetics», *Journal of Early Christian Studies*, 6:1, pp. 1-13.
- Hübeňak, F. 1992: «Encuentro del cristianismo con la cultura clásica», *Polis*, 4, pp. 157-171.
- Isart Hernández, M. C. 1994a: «¿Recursos retóricos en los primeros escritores cristianos?», *Anuario de Estudios Filológicos*, 17, pp. 273-282.
- Jaeger, W. 1965: *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Jellicoe, S. 1968: *Septuagint and Modern Study*, Oxford, Clarendon Press.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. 2008: «El ritual y los ritos órficos», en Bernabé, A. (Coord.), *Orfeo y la tradición órfica. Un Recuento*, Madrid, Akal, pp. 731-770.
- Jobes, H. K. y Silva, M. 2000: *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, Baker Academic a division of Baker Book House Company.
- Jonas, H. 1991: *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, España, Siruela.
- Kannengiesser, C. 2004: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden, BRILL.
- Köster, H. 1988: *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme.
- Kreuzer, S. 2006: «From "Old Greek" to the Recensions: Who and What Caused the Change of the Hebrew Reference Text of the Septuagint», en Kraus, W. y Glenn Wooden, R. (Eds.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Atlanta, Society Biblical Literature.
- Kreuzer S. 2008: «Towards the Old Greek. New Criteria for the Analysis of the Recensions of the Septuagint (Especially the Antiochene/Lucianic Text and Kaige Recension)», en Peters (ed.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Ljubljana 2007*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Lisi, F. 2011: *El De opificio mundi de Filón de Alejandría*, Madrid, Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca".

- Lizcano Rejano, M. S. 2003: «La educación de Aquiles: Estructura compositiva y modelo educativo de una écfrasis del siglo II d. C.», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 13, pp. 195-211.
- Levoratti, J. A. 1990: «La lectura “espiritual” de la Biblia», *Revista Bíblica*, 52, pp. 29-54.
- Lozano A. y Piñero, A. 2007: «El encuentro de Israel con el helenismo», en Piñero, A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, El Almendro, pp. 23-101.
- MacLeod, R. 2000: «Introduction: Alexandria in History and Myth», en MacLeod, R. (Ed.), *The Library of Alexandria. Centre of Learning in the Ancient World*, New York, I.B.Tauris & Co Ltd, pp. 1-15.
- Marrou, H-I. 1985: *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, ediciones Akal.
- Martín Hernández, M. 1999: «El estudio de la literatura clásica en el Egipto helenístico», *Estudios Clásicos* 116, pp. 37-48.
- Mas Torres, S. 2003: *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el Helenismo*, Madrid, UNED.
- May, G. 2004: *Creatio ex nihilo. The Doctrine of ‘Creation out of Nothing’ in Early Christian Thought*, London, T&T Clark Ltd.
- Martens, J.W. 2009: «‘Do Not Sexually Abuse Children’: The Language of Early Christian Sexual Ethics», en Horn, C.B y Phenix, R.R. (eds.), *Children in Late Ancient Christianity (Stuidien Und Texte Zu Antike Und Christentum)*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- McLay T. R. 2008: «Recension and Revision: Speaking the Same Language with Special Attention to Lucian and Kaige», en Peters, H. K. M., *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Ljubljana*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Meztger M., B. 1987: *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Clarendon Press.
- Montserrat Torrents, J. 2007: «¿Hay una gnosis precristiana?» en Piñero. A. (Ed.), *La Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, El Almendro.
- Moberly, R.W.L. 1992: *The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis: Fortress Press.
- Müller, M. 1996: *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, England, Sheffield Academic Press.
- Nerga Menduiña, X. U. 2006: «El judaísmo en el periodo helenista», en Fernández Sangrador, J. J. (ed.), *De Babilonia a Nicea. Metodología para el estudio de Orígenes del Cristianismo y Patrología*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 47-53.
- Noth, M. 1961: *Exodus. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press.

- Orbe, A. 1958: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos V I/1*, Romae, Apud Aedes Univeritatis Gregoriana.
- Orbe, A. 1970: «El dilema entre la vida y la muerte (Exégesis prenicena de Deut. 30, 15.19)», *Gregorianum*, 51, pp. 305-365.
- Orbe, A. 1995: *La teología dei secoli II e II. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo, Volume I*, Roma. Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Olbricht, H. T. 2003: «Analogy and Allegory in Classical Rhetoric», en Fitzgerald, T. J., Olbricht, H. T., White, M., *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor Abraham J. Malherbe*, Leiden, BRILL, pp. 371-389.
- Pasquier, A. 2004: «The Valentinian Exegesis», en Kannengiesser, C., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden, BRILL, pp. 454-470.
- Pearson, A. B. 1986: «Earliest Christianity in Egypt: Some Observations», en Pearson, A. B. y Goehring, E. J.(eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, Fortress Press.
- Peláez, J. 2007: «El judaísmo helenístico: el caso de Alejandría» en Piñero, A. (Ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, el Almendro, pp. 103-127.
- Pelikan, J.J. 1997: *What has Athens to Do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*, E.U.A., The University of Michigan Press.
- Penna, R. 1994: *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo. Textos y comentarios*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Pinero, A. 2000: *Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba, El Almendro.
- Piñero, A. 2005: «El judaísmo helenizado», en Signes Codoñer, J., Antón Martínez, B. y Otros (Eds.), *Antiquae Lectiones: el legado clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*. Madrid, Cátedra, pp. 117-123.
- Piñero, A. 2007: *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, El Almendro.
- Perea Yébenes, S. 2009: «Algunas consideraciones sobre la iatraléptica Antigua y la constitución de Vespasiano a favor de los médicos de Pérgamo», *Florentia Iliberritana*, 20, pp. 201-225.
- Potts, D. T. 2000: «Before Alexandria: Libraries in the Ancient Near East», en MacLeod, R. (Ed.), *The Library of Alexandria. Centre of Learning in the Ancient World*, New York, I.B.Tauris & Co Ltd, pp. 19-33.
- Quasten, J. 1978: *Patrología I, Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, BAC.
- Ravndal, M. 2001: *The Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19-40*, England, Sheffield Academic Press.

- Ramelli, I. 2011: «The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato», *International Journal of the Classical Tradition*, No. 3, pp. 335-371.
- Reale, G. y Antiseri, D. 1988: *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I, Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder.
- Reyes, A. (1959). *La filosofía helenística*, México, FCE.
- Reynolds, D. L. y Nigel, G.W. 1986: *Copistas y filólogos. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid, Gredos.
- Roberts, H. C. 1979: *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London, Oxford Press.
- Rodríguez Carmona, A. 1986: «La muerte de Moisés según el Targum Dt 34,5», en Muñoz León, D. (ed.), *Salvación en la palabra. Targum-Derash-Berith*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Rodríguez García, F. 2008: «La exegesis física en el tratado Pseudoplutarqueo de Homero: Paralelos y fuentes» *HABIS*, 39, pp. 171-182.
- Roessli, J.M. 2008: «Imágenes de Orfeo en el arte judío y cristiano», en Bernabé, A. y Casadesús, F. (cords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, Akal.
- Roger S. B. 2006: *Hellenistic and Roman Egypt. Sources and approaches*, Burlington, Ashgate Publishing.
- Rostovtzeff, M. 1998: *The social & Economic History of the Hellenistic World, Volume I*, Oxford, Clarendon Press.
- Runia, T.D. 1986: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, BRILL.
- Runia, T.D. 1993: *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen, Van Gorcum.
- Runia, T.D. 2001: *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden BRILL.
- Russell, N. 2004: *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, University Press.
- Sandnes, O.K. 2009: *The Challenge of Homer. School, Pagan Poets and Early Christianity*, London, T&T Clark.
- Sartre, M. 1994: *El oriente romano: provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo Oriental, de Augusto a los Severos (31a. C.- 235 d. C.)*, Madrid, Akal.
- Scaiola, D. 2010: «Torah y canon: Problemas y perspectivas» en Navarro, M. y Fischer, I. (eds.), *La Torah*, España, Verbo Divino.
- Scheidel, W. 2004: «Creating a Metrópolis: A comparative demographic perspective», en Harris W. V. y Ruffini, G. (eds.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Leiden, BRILL, pp. 1-31.
- Schürer, E. 1985: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 175 a.C.-135 d.C.*, Madrid, Cristiandad.

- Sicre, J. L. 2000: *Introducción al Antiguo Testamento*, Navarra, Ed. Verbo Divino.
- Skarsaune, O. 1987: *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-text Tradition. Text-type, Provenance, Theological Profile*, Leiden, BRILL.
- Stählin, O. 1921: *Die hellenistisch-jüdische Litteratur*, München, C.H. Beck
- Swete, H.B. 1900: *An Introduction to Old Testament in Greek*, Cambridge, University Press.
- Takács, A. S. 1995: «Alexandria in Rome», *Harvard Studies in Classical Philology* 97, pp. 263-276.
- Talmon, S. 2010: *Text and Canon of the Hebrew Bible*, Indiana, Eisenbrauns.
- von Rad, G. 1986: *Teología del Antiguo Testamento, Vol. I*, Salamanca, Sígueme.
- Tanner, R. G. 2000: «Aristotle's Works: The Possible Origins of the Alexandria Collection», en MacLeod, R. (Ed.), *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, New York, I.B.Tauris & Co Ltd, pp.79-91.
- Torrance, F. T. 1995: *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*, Gran Britain, T&T Clark Ltd.
- Tov, E. 2012: «The Dead Sea Scrolls and the Textual History of the Masoretic Text», en Dávid, N., Lange, A., De Troyer, K., Tzoref, S. (Ed.). *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Trebolle, J. 1993: *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Trotta.
- Trevijano, R. 2001: *La Biblia en el cristianismo antiguo. Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos*. Navarra, Verbo Divino.
- Troncoso, V. A. 2005: «La *paideia* de los primeros Ptolomeos», *HABIS* 36, pp. 99-110.
- Ulrich, E. 2012: «The Fundamental Importance of the Biblical Qumran Scroll», en David, N., Lange, A., De Troyer, K., Tzoref, S. (Ed.). *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Van den Hoek, A. 2007: «Allegorical interpretation», en Porter, S. E. (ed.), *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, New York, Routledge.
- Vegas Montaner, L. y Piñero, A. 2007: «El cambio general de la religión judía al contacto con el helenismo», en Piñero, A. (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*”, Córdoba, El Almendro, pp. 129-163.
- Veltri, G. 2006: *Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions*, Leiden, BRILL.
- Vidal, S. 2007: *Pablo. De Tarso a Roma*, Santander, Sal Terrae.
- Viciano, A. 1991: «Las *Scriptorum interpretationes* en la Antigüedad Tardía», *Minerva: Revista de filología clásica*, n 5, pp. 105-122.
- Will, E., Mossé, C. y Goukowsky, P. 1998: *El mundo griego y el oriente. El siglo IV y la época helenística*, Madrid, Akal.

Williams, F. 1997: *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I*, Leiden, BRILL.
Young, F.M. 2001: *Biblical Exegesis and the Formation of the Christian Culture*,
Cambridge, Cambridge University Press.

APÉNDICES

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis (Gn)

1-11: 159	9.23:159
1-2: 159	9.26: 159
1.1- 6.4: 159	12-25: 160
1.1- 2.2: 187	12.1-4: 160
1.1-3: 147	14: 204
1.1-2: 172(2), 173, 175, 190	14.4: 590
1.1: 146, 148s, 173(2), 176, 178(2), 179, 180(3), 181(2), 182(2), 185, 186(3), 586(2), 591(2)	15: 204(2), 212
1.2: 81, 146, 183s, 188	15.1-21: 192
1.3: 146	15.1: 204
1.26-28: 147	15.5-6: 160, 203, 581, 583, 585
1.26-27: 132ss, 135(3), 136	15.5: 160(2), 193s, 195(5), 196(2), 197(2), 205(2), 206(5), 591(2)
1.26: 81s, 131, 132(4), 133s, 135(4), 136(4), 137(5), 138, 146, 147(3), 159	15.6: 146, 160, 193, 194(2), 198(3), 199(2), 200(3), 201, 203(2), 205, 207s, 591
1.27: 135(2), 137, 146s	15.7-8: 204
1.28: 146s	15.10: 205
1.29: 146	15.17-18: 205
2.2-3: 339	15.18: 204
2.7: 81, 146	17: 203, 212
2.9: 146	17.1-21: 160
2.18: 146	17.1-14: 207
2.23: 146	17.1-8: 160
3.9: 81	17.1-2: 212s, 216
3.20: 106, 146	17.1: 160, 208, 210ss, 216, 220, 581, 589
6.9-9.29: 159	17.2: 160, 204, 214(3), 215(2)
9.1-17: 159	17.4:160, 204, 222(2), 224, 225(2), 585
9.1-17: 159	17.5: 160
9.1: 159	17.7: 160, 214(2), 215(2), 216s
9.2: 159	17.7a: 212s
9.3: 159	17.8: 160
9.4: 159	18.1-12: 160
9.18-29:159	18.1: 160
9.21: 159	18.6: 146, 160
	18.8: 160
	18.12: 160
	18.27: 146
	19.1-26: 160

19.1-25: 160
 19:17: 160
 19.26: 160
 22: 160
 25.30: 277
 26.23-33: 278(2)
 26.33: 278
 26.34: 160
 26.37: 277(2)
 28.10-22: 160, 225
 28.11-19: 226, 228
 28.11-16: 160
 28.11: 229(2), 231
 28.13: 238
 28.15: 160, 233, 589
 28.21: 160, 238, 242(2), 243(2), 244
 32: 256
 32.22-32: 161, 244, 278(2), 585
 32.24-30: 275
 32.24: 161, 245(2), 248(2), 403
 32.28: 161, 268
 32.29-30: 261
 32.29: 161, 245s, 249, 403
 32.30: 161, 245s, 262, 403
 33.11: 146, 272
 34: 285
 34.30: 285
 37-49: 161
 37.23: 161
 38.16: 161
 39.12: 161(2)
 46:1-7: 274, 278
 46.1: 278(2)
 46.3: 161, 281
 46.27: 161
 47.4: 161
 49: 287, 295
 49.5-12: 281
 49.5-7: 283, 288
 49.5: 286, 288
 49.6c-7a: 283s, 285
 49.6: 288(2)
 49.7: 288
 49.11: 289s, 292(3), 293, 294(2), 295(2),
 297(2), 583
 Éxodo (Ex)
 1-20: 162
 3.1-18: 162
 3.2-5: 162
 3.2: 162
 3.8: 162
 3.11: 162
 3.14: 32, 162, 427
 3.15: 305
 3.16: 162, 272s, 305
 3.17: 162
 3.18: 162
 4.5: 305
 5.1: 305
 6.7: 305
 7.16: 305
 8.18: 305
 10.3: 305
 13.5: 305
 13.11: 305
 19.1-24.2: 417
 20-40: 162
 20: 162
 20.1-26: 163
 20.1-17: 299
 20.2: 163(2), 211ss, 302, 304, 305(2),
 306(3)
 20.3: 163, 306
 20.4-5: 307, 587
 20.4: 163, 307, 308(3), 309, 311s, 314(2),
 315, 317, 320(2), 324(2), 586, 590,
 592
 20.5: 163, 307

20.7: 163, 322(2), 323, 325(2), 326(2),
 327(2), 328, 331(3), 332(2), 589
 20:8-11: 332
 20.8: 163
 20.11: 336s, 338(2), 339(2), 340
 20.12: 163, 340, 344, 346(2), 347, 349,
 355(3), 356(2), 358
 20.13-16: 150, 163
 20.13: 163, 359, 363, 377
 20.14: 163, 384(3)
 20.15: 163, 378
 20.16: 387(2)
 20.17: 163, 387(2), 390(2), 402
 20.22-23: 163
 21.2: 163, 466
 21.10: 163
 21.15: 355
 21.17: 355
 21.24: 163
 21.33: 163
 21.34: 163
 22.1: 163
 22.21: 163, 465
 22.25: 163, 465
 22.30: 163, 466
 23.1: 163
 23.2: 163, 330
 23.4-5: 163, 465
 23:4: 163, 465
 23.5: 163
 23.9: 163, 465
 23.10: 163, 465
 23.12: 337, 340
 23.19: 163, 466(2)
 24.3-34.35: 417
 24.18: 164
 25-30: 144
 25.1-31.18: 163
 25.15: 163
 25.17: 163
 25.18-20: 320
 25.22: 163
 25.23: 163
 25.30-36: 163
 26.1: 163
 26.32: 163
 26.35: 163
 26.36: 163
 28.29-31: 163
 28.3: 163
 28.4: 163
 28.32: 163
 29.2: 163
 29.18: 163
 29.40: 163
 30.1-10: 163
 30.7: 163
 30.10: 163
 30.34-36: 163
 31.1-5: 163
 31.18: 163, 164(2)
 32: 163
 32.1-6: 163
 32.6: 163
 32.11ss: 417
 32.16: 163
 32.19: 163
 32.30ss: 417
 32.32: 163
 32.33-34: 403(2), 404, 406, 408, 409,
 417, 467, 583
 32.33: 163
 32.34: 284(2), 405(2), 407, 408, 409(2),
 411(2)
 33.11-20: 164
 33.11: 164
 33.12ss: 417
 33.13: 164
 33.19: 164
 33.20: 164

34.8: 417
34.26: 466
34.30: 164
34.29-33: 164
34.29: 164
35.1-40.8: 417
37.7-9: 320

Levítico (Lv)

2.1ss: 357
11-15: 165, 456
11: 165, 456(2), 464
11.1-20: 419
11:1-8: 456
11.2-3: 430, 431, 435
11.3-7: 459
11.3: 165, 430, 432
11.4: 165
11.5: 165, 421
11.6: 363
11.7: 165(3), 421
11.8: 165
11.9-12: 165, 456
11.12: 165
11.13-23: 456
11.13: 165(2)
11.15: 420
11.29-38: 456
11.29: 434
11. 44: 165
15.31: 269
16: 165
16.2: 165
16.3: 165
16.10: 165
16.23: 165
17-26: 165
17.7: 330
18-20: 166
18.1-5: 166

18.2: 166
18.4: 166
18.5: 151, 166
18.19: 166
18.20: 166
18.22: 124, 166
19: 460, 461(2)
19.2: 166
19.9: 166, 460, 465
19.10: 166, 460, 465
19.13: 166, 460, 465
19.18: 151, 166, 510
19.29: 166
19.33: 166, 460, 465
20.7: 166
20.9: 355
20.10: 166
20.24: 166
22.2: 466
22.28: 466
23.22: 465
25: 167
25.4-7: 465
25.8-13: 465
25.37: 465
25.39-43: 466
26.21: 151(2)
26.23: 151(2)
26.27: 151

Números (Nm)

6.9-12: 470
6.9: 166, 469, 472, 473, 475, 487
6.12: 166, 469, 472, 473, 475(3), 487
7.12: 357
8.24: 166
9.12: 166, 469, 483, 484, 487
12.7: 469, 480, 481(2), 482(2), 483, 487
13.17: 536
13.24: 270

14.18: 469, 485, 486, 487(2)
14.21-24: 470
15.14-16: 166, 465, 469
15.30: 166, 469, 470, 487, 488
18.21: 166, 465, 470
18.24: 465, 470
20.11: 270
21.4-9: 320
24: 166
25: 465, 270
25.6: 377
35.22-35: 166

Deuteronomio (Dt)

1-11: 167
4.12-24: 167
4.12: 167
4.15-17: 167
4.19: 167
4.24: 167
5-6: 496
5.1-21: 168
5.5: 496
5.6-21: 496
5.6: 304
5.8: 168
5.9: 168, 487
5.10: 168
5.11: 330
5.14: 337
5.16-20: 168
5.16: 356
5.17-20: 150
5.21: 168
5.23-26: 496
5.27: 496
5.28-29: 496
6.1-13: 489s
6.1-3: 496
6.2-7: 167

6.2: 490, 491(3), 492(3), 493(2), 494(2),
496(3), 507(2)
6.4: 154, 167, 497, 498, 499, 500, 501,
502, 503(3), 504, 582
6.5: 154, 167, 492, 493, 494, 505(2), 506,
507, 509(2), 510, 511(2), 512(2),
513
6.6-9: 515
6.7: 513, 514, 515(2), 516(2)
6.9: 502
6.13: 491, 492(3), 497(2), 498(2), 499,
500, 501, 502(2), 503(3), 504(5),
582
8.2-18: 168
8.2: 168
8.3: 154, 168
8.5: 168
8.11: 168
8.15: 168
8.18: 168, 466
10.12-22: 168
10.12: 168
10.16: 168(2)
10.20: 168, 497
12-26: 162, 167
13.5: 154
14: 168
14.1-20: 167
14.6: 168
14.7: 168, 420
14.18: 168
14.9: 168
14.10: 168, 466
14.12: 168
14.20: 168, 466
15.2: 466
18.15-19: 517(2)
18.15: 518, 519, 522, 523, 525,
526, 527, 528, 529(2), 530,

533, 534(3), 535(3), 536,
 537(2), 538, 582(2), 593
 18.15a-b: 517(2)
 18.15c,19: 517, 530
 18.19: 530(2), 531(2), 533(2), 534(3),
 535(2), 536, 537, 538, 582, 593
 20.5-7: 465
 20.19: 466
 21.10-14: 465
 22.1-3: 168
 22.1-2: 465
 22.1: 168, 466
 22.4: 168, 465
 22.5: 168, 465
 22.10: 168, 466
 22.22: 168
 22. 24: 167s
 23.1-2: 168
 23.1: 168
 23.2: 168
 23.7: 168, 465
 23.17: 168
 23.18: 168
 23.19: 168
 23.29: 465
 24.10: 168, 465(2)
 24.14: 168, 465
 24:19: 168, 465
 24.20: 168, 465
 25.4: 466
 27.15: 512
 27.16: 355
 28-34: 167
 30.15-20: 169, 547
 30.15: 154ss, 156(2), 169, 538, 541, 543,
 547, 549, 550(3), 551, 554, 557,
 558(2), 559(3), 560(2), 561(2),
 563(2), 564(3), 565, 566, 567(2),
 583, 584, 586, 598
 30.19: 156(2), 157(2), 169, 559, 560,
 561(2), 567(2)
 30.20: 169, 548, 549, 550(2)
 31.36-32.7, 31
 32, 169
 32: 3-25, 169
 32.5: 169
 32:7-14: 576
 32.8: 575
 32.9: 169
 32.10-12: 169, 569, 574, 577(2), 583, 597
 32.10-11: 575
 32.10: 32, 154, 169, 571, 573(2), 574,
 577, 584
 32.11: 569, 578, 579(3)
 32.12: 569, 574, 579
 32.13s: 169
 32.20: 169
 32.21: 169
 32.39: 154, 155(2), 169
 32.41-42: 169
 33.8: 286
 34: 410

 Josué (Jos)
 5.13-15: 267

 1 Reyes
 12.25ss: 418

 Salmos (Sal)
 1.1: 426, 427(3), 428(3), 443, 582
 1.2: 435, 445
 4.3: 177s
 30: 330
 30.7: 330
 31.7: 330
 50.1: 106
 82.6: 72

Proverbios (Pr)

1.10: 124
1.15: 124
1.10-12: 124
8.22: 349
13.24: 496
19.18: 495
20.30: 495
22.5: 495
22.15: 495
23.13-14: 495
29.15: 495

Isaías (Is)

1.19: 564(2), 567
1.20: 565, 566, 567
6.1-2: 577
11:2: 337
13.10: 178(2)
45.5: 81s
62.2-3: 297
63.1-3: 296

Jeremías (Jer)

20.14: 106
20.18: 106

Daniel (Dn)

3.60: 179

Oseas (Os)

2.1-2: 180
4.14: 271

Zacarías (Zac)

6.9: 296

Malaquías (Mal)

4.2: 579

NUEVO TESTAMENTO

Mateo (Mt)

4.10: 498, 504(3)
5.17: 110
10.37: 356
11.11: 77
15.3-4: 347
15.6: 347
19.16-17: 506
22.37: 506, 509(2)
22:39: 506
22.40: 506
24.29: 178(2)
23.37: 578(3)

Marcos (Mr)

4.11: 77
7.9-10: 347
10.19: 343, 360

Lucas (Lc)

6.46: 436
8.10: 77
10.28: 506
14.26: 356
16.16: 110
18.10: 343
18.20: 360
24.27: 110
24.44: 110

Juan (Jn)

1.3: 182
1.19-23: 93
6.9-13: 56
8.48: 357
19.36: 484
20.17: 297
21.15-24: 36

Hechos (Hch)

2.41: 39
2.5-11: 38
2.9-11: 39
3.22-23: 533, 534
3.22: 518(2), 519, 520, 522, 523, 525,
533, 534
3.22c: 533, 534(4)
3.23: 531, 534
4.36: 39
6.9: 39
7.37: 518(2), 519, 520, 521
8.1: 39s
8.1-4: 39
10.9-15: 444
13.15: 110
18.24: 40
18.25: 40
19.1-4: 40

Romanos (Ro)

1.21: 177s
1.23: 177s
1.25: 177s
3.11: 272
3.21: 110
6-8: 466
10.19: 169
13.9: 343

1 Corintios (1 Co)

2.6-7: 77
7.1-2: 344

2 Corintios (2 Co)

2.9:105

Gálatas (Gal)

1.22: 35
3-4: 72

Efesios (Ef)

6.10-14: 265
6.112: 265

Colosenses (Col)

3.20: 356

Santiago (Stg)

2.11: 360

Judas (Jud)

9: 98
14: 98

DEUTEROCANÓNICA Y
PSEUDOEPÍGRAFA

IV Esdras

1.7: 306

Eclesiástico (Eclo.)

Prol. 1-2: 98
Prol. 8-10: 98
Prol. 24-25: 98

Oráculos Sibilinos (OrSib.)

3.296: 27

Sabiduría (Sab.)

3.3: 27
7.25: 27
11.17: 184

ÍNDICE DE AUTORES ANTIGUOS

- Adamancio (Adam.) IV 810-813: 219, 220
Dialogus (Dial.)
 810c-d: 383(2)
 830b-c: 377, 387
- Aecio (Aët.)
Placita philosophorum
(Placit.)
 4.4: 396
- Agustín de Hipona
De civitate Dei (Civ.)
 18.42: 114
- Alcino (Alcin.)
Didaskalikos (Did.)
 X 164.14-15: 69
 X 164.15-16: 69
 X 165.33: 69
 X 166.6-7: 69
 XVII 181.19-20: 72
 XXVII 179.37-39: 68
 XXVII 182.12: 70
 XXVIII 181.19-182.14: 72
 XXX 184.23-24: 70
- Apiano (App.)
Bella ciuilia (BC)
 2.89: 13
- Apolodoro (Apollod.)
Bibliotheca
 III 13.6: 219
- Apolonio de Rodas (A.R.)
Argonautica
 I 553-558: 219, 220
 II 510: 220
- Apuleyo (Apul.)
Apologia (Apol.)
 64.8: 68
De Platone et eius dogmate
(Plat.)
 I 190: 69
 I 191: 69
 I 204: 69
- Aristeas
Epístola (Ep.)
 9-11: 59
 12: 24
 13: 24, 27
 28-50: 59
 150: 432
 153-154: 453
 153: 432
 169: 516
 161: 432, 448, 449
 165: 433
 301-311: 59
 310: 29
 311: 29
- Aristóteles (Arist.)
Metaphysica (Metaph.)
 I 983b.31-32: 62
Ethica Nicomachea (EN)
 1106b: 254
Historia Animalium (HA)
 539b22: 422
 575a5-10: 422
 579b15: 422
 579b30: 422

Atenágoras de Atenas	8.3-4: 263
<i>Apologia (Apol.)</i>	9.1: 93
6: 68	20-21: 7
<i>De resurrectione mortuorum</i>	24.1-33.9: 51
<i>(Res.)</i>	25.1: 168
23: 355	27.4: 60
	39.6: 434
Celso (Cels.Phil.)	41.4: 434
<i>Verbum Verum (VV)</i>	46.1-63.5: 309
VI 64: 69	46.1: 309
	50.1-3: 60
Cipriano de Cartago (Cypr.)	61.1-62.2: 309
<i>Ad Demetrianum (Demetr.)</i>	61.1: 309
6: 504	61.4 : 308, 309
<i>Ad Fortunatum de</i>	62.1: 60
<i>exhortatione martyrii (Fort.)</i>	62.2: 163, 168, 300,
1: 321	307(3), 309s, 586,
2: 304	587
<i>De lapsis (Lapsis)</i>	62.3: 310
7: 504	62.4: 308
<i>Epistulae (Ep.)</i>	67.1-72.5: 51
63.6: 298	68.1: 67, 68
73.19: 355	70.2: 60
<i>Testimonia ad Quirinum</i>	71.4: 60
<i>(Test.)</i>	74.6: 60
I 18: 531	74.7: 64
II 52: 559, 561, 564	75.1-76.6: 499
III 10: 504	77.1-80.4: 499
III 59: 319	77.1: 499
	77.2: 60
Cirilo de Jerusalén (Cyr.H.)	79.1: 154, 155, 169
<i>Catecheses ad illuminandos</i>	80.4: 154, 167, 168, 490,
<i>(Catech.)</i>	497(2), 499(2), 582
7.15: 356, 359	81.1-3: 177
12.6: 377	81.3: 148, 149, 172, 173
	(2), 177s, 586
Clemente de Alejandría (Clem.Al.)	81.4: 178
<i>Protrepticus (Prot.)</i>	85.2: 470
5.4: 135	89.1: 413, 415
8.1,3: 162	913: 578

94.4: 106
 95.1: 413, 544(3)
 95.2: 154, 156, 157, 169,
 538, 539(3), 540,
 542, 543, 544, 545,
 557, 563, 565, 586
 96.4: 60
 98.4: 133, 147, 159
 103.4: 160
 105.5: 144
 108.4-5: 361, 593
 108.5: 150, 151, 154, 163,
 166, 167, 300, 344,
 359, 378, 384, 387,
 490, 505(2),
 509(2), 510(2)
 118.4: 57
 122.4: 133, 147, 159
 123.1: 351(2)
Paedagogus (Paed.)
 I 1.1-2.2: 92
 I 1.3-2.1: 47
 I 3.3: 48
 I 4.1-5.3: 476
 I 4.1-5.2: 472, 581, 587
 I 4.1: 476, 477
 I 4.2: 477(4)
 I 4.3: 475
 I 5.1-3: 474
 I 5.1-2: 471
 I 5.1: 92, 166, 469, 471,
 476, 477, 478, 479,
 487
 I 5.2: 166, 469, 471, 476,
 477, 487
 I 7.2: 136
 I 7.4: 133
 I 9.1: 133, 147, 159
 I 10.3: 135
 I 12.1: 291
 I 14.3: 72, 291
 I 14.4: 578
 I 15.2: 291
 I 15.3: 282, 289(2), 290(2),
 291, 292, 583
 I 16.1: 292
 I 21.1: 352
 I 26.1: 351
 I 28.2: 72
 I 29.3: 79
 I 34.3: 162, 293
 I 36.1: 162
 I 36.4: 293
 I 37.3: 8
 I 42.1: 352
 I 45.1: 162
 I 45.2: 169
 I 47.2-3: 293
 I 47.2: 293
 I 47.3: 282, 289, 290, 292,
 294, 583
 I 52.1: 169
 I 53.1-61.3: 142, 169, 236,
 584, 595
 I 53.1: 236
 I 54.2: 258
 I 54.3: 258
 I 55.1: 219
 I 55.2: 570, 575
 I 56.1: 142, 154, 169, 211,
 568(2), 570(2)ss,
 575, 583
 I 56.2-57.3: 592
 I 56.2: 208(3)s, 210, 211,
 300
 I 56.2-3: 142, 160, 208(2)
 I 56.2: 142, 163, 303, 305
 I 56.3: 142, 160, 214ss,
 589
 I 56.4-57.2: 249, 589

I 56.4: 142, 160, 161, 226,
 233, 245(2), 247, 589
 I 57-59: 92
 I 57.1-3: 403
 I 57.1: 142, 161, 245, 246,
 249, 250, 261
 I 57.2: 142, 161, 245, 247,
 262, 407
 I 57.3: 142, 161, 274,
 275(2)
 I 57.4-58.2: 403(2), 404,
 409, 583
 I 57.4: 142, 163, 404, 467
 I 58-61: 588
 I 58.1: 142, 163, 263(2),
 405, 407
 I 58.2: 142, 161, 163, 284,
 408
 I 58.3: 142, 282, 283, 285,
 583
 I 59.1: 142, 162, 263, 509
 I 59.2: 167, 490, 491(2),
 492(2), 493, 494,
 505(2), 507(2)
 I 60.1: 142
 I 60.3: 142, 517(3), 518(2),
 519, 522, 530, 532,
 585
 I 67.1-2: 413
 I 69.1: 169
 I 70.1: 169
 I 71.2: 162
 I 71.3: 162, 300
 I 75.1: 270
 I 76.1: 270, 578
 I 76.3: 162
 I 77.1: 270, 271(2), 272
 I 77.2: 161, 269, 270,
 271(3)
 I 77.3: 270, 307
 I 78.1: 270
 I 78.2: 270
 I 79.1: 270, 578
 I 79.2: 270
 I 80.1: 270
 I 80.2: 270
 I 80.3: 270
 I 81.1: 270
 I 81.2: 169, 270
 I 85.1: 151
 I 85.3 : 151, 152
 I 85.4: 152
 I 90.2: 163, 167
 I 91.2: 124
 I 92.3: 124
 I 94.3: 124
 I 96.3-97.1: 92
 I 96.3: 163
 I 97.2: 133, 147, 159
 I 98.1,3: 72
 I 98.2: 147,159
 I 144.3-5: 49
 II 2.3: 14
 II 3.1: 14
 II 7.1: 154
 II 7.2: 168
 II 7.4: 434
 II 16.3: 133, 135, 159
 II 17.1-2: 165, 421
 II 19.1: 470
 II 19.2: 168, 470
 II 20.4: 168
 II 22.2: 165
 II 30.1: 14
 II 30.2: 14
 II 34.1: 479
 II 34.3: 159
 II 36.1: 147
 II 51.2-52.1: 362

II 51.2: 147, 163, 300, 359,
 388, 389, 390, 391
 II 52.2: 47
 II 57.3: 163
 II 67.1: 163
 II 72.2: 60, 479
 II 76.3: 168
 II 75.1-2: 91
 II 75.1: 162
 II 75.3: 168
 II 77.1-3: 228
 II 77.1: 228
 II 77.2: 245
 II 78.3: 160, 226, 227, 590
 II 83.1: 367
 II 83.2: 135, 147
 II 83.4: 165, 420, 421(2),
 422(2), 423
 II 84.1: 439
 II 85.2: 440
 II 85.3: 440
 II 86.1: 440
 II 87.3: 440
 II 88.1: 363
 II 88.3: 363, 441
 II 89.1: 150, 151, 163, 344,
 360, 363, 364
 II 89.2-3: 160
 II 91.1: 124, 166
 II 92.1: 166
 II 94.1: 47, 49
 II 99.1-2: 60
 II 101.2: 167, 470
 II 104.3: 47
 II 120.4: 166
 II 126.2: 163
 II 128.2: 217
 III 5.3: 133, 147
 III 10.1: 14
 III 11.1-13.5: 311(2)

III 11.1: 311
 III 11.3: 311, 592
 III 12.1: 163, 300, 307(2),
 310, 312, 313, 314,
 586, 587
 III 12.4: 164
 III 13.3-4: 362, 592
 III 13.3: 163, 300, 360,
 388(2), 389
 III 15.2: 60
 III 13.3: 150
 III 22.2: 461
 III 25.2: 159
 III 27.3: 163
 III 40.1: 154, 168
 III 41.1: 49
 III 41.3: 47
 III 43.5-44.2: 160
 III 49.5: 160
 III 52.2: 160
 III 53.1-85.1: 323
 III 53.1: 323
 III 66.2: 133, 147, 159
 III 68.3: 161
 III 75.1-2: 444
 III 75.3: 92, 165, 421, 443
 III 75.4: 165, 168, 421
 III 76.1-2: 452(2), 455, 593
 III 76.1: 165, 421, 448
 III 78.3: 323
 III 78.4-79.2: 323
 III 78.4: 325, 590
 III 79.1-2: 324
 III 79.1: 163, 300, 322(2),
 323, 329, 589
 III 87.1: 341(2), 368, 413
 III 88.1-2: 506
 III 88.1: 167, 388, 490,
 505(2), 506

III 89.1: 150, 151, 163,
 168, 300, 340(2),
 341(2), 342, 354,
 360, 368, 384
 III 94.1: 164
 III 98.1: 352
 III 99.1: 352
 III 100.3: 169
 III 101.1: 133, 147, 159
 III 101.3: 8
Stromata (Strom.)
 I 9.4-10.1: 168
 I 9.4: 168
 I 11.1-2: 7
 I 11.2: 64
 I 13.1,4: 76
 I 15.3: 76
 I 20.1: 58
 I 25.5: 163
 I 26.1: 163
 I 20-32: 197
 I 28-32: 585
 I 28.1-3: 58
 I 28.2: 101
 I 29.4: 578
 I 29.9: 51, 58
 I 30.1,4: 51
 I 30.1: 56
 I 30.2: 198
 I 30.4: 160, 193, 198
 I 31.2: 160, 197
 I 31.5: 260, 585
 I 31.6: 161
 I 32.1-3: 65
 I 33.5-6: 64
 I 37.1-2: 64
 I 37.6: 64
 I 57.2: 300
 I 57.5: 64
 I 71.1: 313
 I 72.4: 59, 63, 66
 I 87.2: 62, 65, 163
 I 93.5: 51
 I 94.1-3: 65
 I 99.1: 51
 I 101.1-147.6: 386
 I 130.3: 59
 I 130.4: 194, 205
 I 141.1: 59
 I 141.3: 59
 I 141.4: 59
 I 142.1: 161
 I 147.2: 59
 I 148.1-149.3: 59
 I 148.1: 28, 59
 I 149.1-2: 115
 I 149.3: 30
 I 150.1-3: 59, 62
 I 150.1: 66
 I 150.4: 67
 I 153.2: 58
 I 153.4: 59
 I 154.4.: 59
 I 155.1-7: 59
 I 157.2: 163, 168, 387,
 389(2)
 I 157.4: 161
 I 158.1: 164
 I 166.4: 162
 I 169.4: 92
 I 171-175: 239
 I 171.1-4: 239, 240
 I 172.2: 168
 I 173.3: 240
 I 173.5: 240
 I 173.6: 160, 226, 238,
 240, 241(2), 242, 588
 I 174.1: 241
 I 176.1: 164
 I 176.2: 76

I 176.3: 78	II 67.1: 165, 168, 421, 425
I 177.1: 78	II 67.2: 442(2)
I 181.1-182.3: 590	II 67.3: 165, 168, 421(2), 425, 426
I 182.1: 222	II 70.3: 163
I 182.2: 160, 208(2), 222s, 224(2), 585	II 72.2: 71
I 182.3: 122, 223	II 72.4: 79
II 2.3: 51	II 74.1: 135
II 6.1: 69, 164, 407	II 76.3: 93
II 20.2: 161, 162, 245, 269, 273(2)	II 77.2: 79
II 20.3: 164, 273(2)	II 78-100: 548
II 21.1-22.8: 272	II 78.1-96.4: 143, 169, 194, 461(2), 462, 464, 465, 581, 595
II 23.1-24.5: 272	II 78.1-81.2: 462
II 28.4: 203	II 78.1: 462
II 32.2-3: 588	II 78.3: 318, 462
II 32.2: 370	II 79.2: 463
II 32.3: 370(2)	II 79.4: 463
II 32.4: 150, 163, 300, 344, 360, 371, 372, 377, 378, 384	II 79.5: 462
II 36.4: 133	II 80.1-3: 462
II 38.5: 133,159	II 80.1: 462
II 39.4: 70	II 80.4-5: 462
II 40.1: 71	II 80.5: 463
II 43.1: 169	II 81.3-96.4: 462
II 46.2-5: 166	II 81.1: 71
II 46.5: 151	II 81.3: 143, 168, 465
II 47.2,4: 166	II 82.1: 143, 465
II 47.2: 151	II 82.2: 463
II 47.4: 151, 166	II 83.2: 467
II 51.1-3: 79	II 83.3-84.1: 167, 465, 470
II 51.2: 163	II 83.3: 143
II 59.6: 395(2)	II 84.1: 143, 582
II 61.2-3: 395	II 84.4: 143, 163, 168, 465(3)
II 60.1: 395	II 84.5: 462
II 61.3: 163, 166, 300, 388, 390	II 85.1: 143, 166, 168, 461, 463(2), 465(2)
II 61.4: 160, 427	II 85.2: 143, 168, 465
II 67.1-3: 425, 426	

II 85.3: 143, 166, 168, 461,
 465(3)
 II 86.2: 143, 166, 168, 461,
 465(2)
 II 86.3: 143, 166, 463(2),
 465(2)
 II 86.4: 462, 463
 II 86.5: 143, 163, 463,
 465(3)
 II 86.6: 143
 II 87.2: 462
 II 87.3: 143, 163, 168, 463,
 465(2), 470
 II 88.1-2: 143, 163, 166,
 461, 465(4), 470
 II 88.2: 143, 168, 465
 II 88.3: 465
 II 88.4: 143, 465
 II 89.1: 463
 II 89.2: 143, 163
 II 90.1: 143, 163, 168, 463,
 465(2)
 II 90.2: 143, 163, 168, 465,
 466
 II 91.1: 463
 II 91.3: 143, 163, 463,
 466(3)
 II 92.1: 143, 163, 168, 463,
 466(3)
 II 92.2: 143, 163, 463(2),
 466(2)
 II 93.2: 143, 466
 II 93.4: 643
 II 94.1: 143, 163, 168,
 466(2)
 II 94.3: 143, 466
 II 94.4: 143, 168, 466
 II 95.1: 463(2), 466
 II 96.1: 463
 II 96.3: 143, 165, 466
 II 96.4: 462
 II 97.1-102.7: 138
 II 97.1: 133, 137, 147, 159
 II 97.3: 166, 469, 470, 487,
 488
 II 100.3-4: 138
 II 100.3: 65, 72
 II 100.4: 138, 154
 II 101.6: 72
 II 102.2: 136, 137, 159
 II 102.6: 133, 137, 147
 II 102.7: 137
 II 103.1: 71, 133, 136, 137,
 138
 II 105.1: 165, 168, 421,
 447
 II 105.3: 165, 168, 421
 II 117-118: 199
 II 119. 3-4: 199
 II 121-122: 199
 II 122.2: 199
 II 124.3: 160, 193, 194,
 198, 199, 205, 590
 II 125.5: 351
 II 131.6: 133, 147, 159
 II 134.2: 73
 II 137.1: 367
 II 139.3: 147
 II 147.1: 166, 168
 III 5.1: 365
 III 5.2: 365
 III 5.3: 51
 III 8.2: 365
 III 8.3: 365
 III 8.4-5: 365
 III 8.4: 163, 300, 360
 III 8.5: 163, 300, 388(3),
 389, 390, 391(2)
 III 8.6-9.1: 392
 III 8.6: 160, 208(2)

III 9.1: 163, 166, 168, 300,
 388(2), 391, 392
 III 9.3: 391
 III 13.1: 47
 III 14.3: 60
 III 21.2: 47
 III 28.3: 134
 III 32.1: 167, 470
 III 34.3: 511
 III 34.4: 163, 300, 360, 366
 III 35.3: 366
 III 36.5: 150, 151, 163,
 300, 360, 367(2)
 III 37.1: 147, 159, 367
 III 37.2: 163
 III 37.3: 167, 490, 505(2),
 511, 512
 III 38.1: 366
 III 42.1: 134, 135
 III 43.5: 60
 III 54.1: 112
 III 54.4: 101
 III 57.3: 164
 III 59.2-3: 44
 III 64.1: 479
 III 69.4: 134, 147, 159
 III 71.1-4: 393
 III 71.3: 100, 163, 300,
 388(2), 389, 391
 III 76-78: 466
 III 95.2: 47
 III 96.2: 345
 III 97.2: 345
 III 97.3: 163, 300, 340(2),
 341, 344, 345, 354
 III 99.4: 168
 III 100.3-4: 106
 III 101.2: 147
 III 110.2: 165, 166
 III 110.3: 122
 III 141.4: 122
 IV 2.2: 47
 IV 3.1: 76
 IV 4.3: 112, 124
 IV 6.2: 112
 IV 9.1: 164
 IV 9.2: 64
 IV 10.1: 167, 490
 IV 10.2,3: 166
 IV 10.2: 151
 IV 10.3: 125, 151
 IV 30.1: 134, 135, 147,
 159
 IV 33.7: 164
 IV 37.3: 8
 IV 85.3: 47
 IV 89.5: 164
 IV 90.3,4: 134, 136, 147,
 159
 IV 98.3: 100
 IV 105.1-110.5: 481
 IV 105.1: 481
 IV 106.2-4: 482
 IV 106.4: 162, 480(2)
 IV 106.5: 469, 487
 IV 109.2: 76, 79
 IV 116.2: 79
 IV 117.1: 164
 IV 117.2: 79
 IV 118.3: 163
 IV 123.1: 160
 IV 130.3: 517(2)
 IV 134.2: 101
 IV 137.1: 134, 147, 159
 IV 138.1: 71
 IV 139.4: 134
 IV 147.1: 71, 393, 587
 IV 147.2: 394
 IV 147.3: 163, 300, 388,
 389

IV 149.8: 351
 IV 151.1: 71
 IV 156.1: 69, 79
 IV 163.1: 78
 IV 169.1: 78
 IV 170.4: 168
 IV 171.2: 47
 IV 171.4: 134, 147, 159
 V 1.3: 201
 V 3.2-3: 353
 V 3.3: 101, 200
 V 3.4: 200
 V 4.1: 92, 160, 193,
 194(2), 200, 205,
 208(2)
 V 5.1-27.1: 51
 V 7.7: 164, 407
 V 8.5-6: 201, 591
 V 8.5: 160, 193(2), 194(2),
 196, 201, 205(2)
 V 10.1-3: 63
 V 13.2: 72
 V 18.15: 72
 V 21.4: 69, 88
 V 24.2: 71
 V 27.1-31.5: 312, 593
 V 27.7-10: 399, 590
 V 27.9: 163, 300, 388
 V 28.4: 163, 167, 300,
 307(2), 312, 313,
 586, 587, 590, 591
 V 28.5: 314
 V 28.6: 314
 V 29.1: 134, 147, 159
 V 29.3-4: 65
 V 29.3: 63
 V 31.5: 168
 V 32.1-40.4: 144, 169, 315
 V 32.1: 89
 V 32.2: 163
 V 33.1: 163
 V 33.2: 163, 165
 V 33.3: 163
 V 34.4: 163
 V 34.5: 162
 V 35.3: 163
 V 35.5-36.4: 315
 V 35.6: 163, 316
 V 35.7: 316, 317, 593
 V 36.3-4: 317, 593
 V 36.3: 79
 V 36.4: 162, 300, 307(2),
 315, 317, 320, 585,
 586
 V 37.1: 85
 V 37.4: 163
 V 39.3: 165
 V 39.4: 166
 V 40.2: 165
 V 41.2: 85
 V 44.1-50.7: 452
 V 50.1-3: 451
 V 50.3: 446
 V 51.2-52.1: 428
 V 51.2: 165, 168, 421, 428,
 429
 V 51.4-5: 450, 593
 V 51.4-6: 429(2)
 V 52.1: 430
 V 52.2: 428, 429, 430
 V 52.5-53.4: 94s
 V 53.2: 161
 V 53.5: 163
 V 54.4: 163
 V 61.1: 76
 V 63.3: 166
 V 65.2: 69, 79
 V 71.3: 79, 545
 V 71.5: 69, 164, 407, 546
 V 72.1: 546

V 72.2: 546
 V 72.3: 546
 V 72.4: 546
 V 72.5: 156, 157, 538, 539,
 587
 V 74.4: 45, 164, 315
 V 72.5: 154, 156, 169,
 541(2), 545, 547
 V 78.1-3: 68
 V 78.1: 68, 79
 V 80.3: 160
 V 81.4: 69
 V 81.5-6: 69
 V 81.5: 79
 V 82.4: 69
 V 86.2: 68
 V 88.4: 47
 V 89.1: 500
 V 90.1-93.5: 591
 V 90.1: 148, 183, 188 (2),
 190
 V 90.3: 76
 V 92.1-3: 184
 V 92.3: 68, 188
 V 93.4: 185, 186, 192
 V 93.5: 148, 149, 172, 173,
 183s, 186, 188, 189,
 586, 587
 V 94.1: 148
 V 94.4: 134, 147
 V 94.5: 73, 159
 V 94.6: 154
 V 95.1: 550
 V 96.1: 551
 V 96.5-6: 544, 549, 551
 V 96.5: 154, 156, 157, 169,
 539(2), 540, 541(3),
 547, 548, 549, 561,
 587
 V 96.6: 169
 V 97.2-3: 553
 V 97.7: 59, 63, 112
 V 99.3: 59, 148
 V 100.4: 162
 V 106.4: 79
 V 107.1-141.4: 51
 V 107.1: 59
 V 108.6: 60
 V 109.1: 500
 V 111.4-5: 501
 V 115.4: 500
 V 115.5: 154, 167, 490,
 497(2), 498, 500(2),
 501, 582, 591
 V 115.6: 60
 V 125.2: 60
 V 126.4: 154, 155, 169
 V 133.7: 68
 V 137.3-4: 68
 V 140.2: 47
 VI 1.1: 122
 VI 1.3: 48
 VI 1.4: 123
 VI 2.1: 48
 VI 30.5: 168
 VI 32.5-33.1: 59
 VI 32.5: 162
 VI 34.2: 167
 VI 41.6: 103
 VI 42.1-2: 58
 VI 44.1: 554
 VI 44.4-5: 555
 VI 45.1: 167
 VI 45.5: 556
 VI 46.4-5: 556
 VI 47.2-3: 203
 VI 48.1-3: 556, 567
 VI 48.3: 556
 VI 48.7-49.1: 563, 566(2)
 (*Kerygma Petri*)

VI 48.7: 154, 156, 157,
 539(4), 540, 542,
 554, 557, 567, 586
 VI 50.1-3: 594
 VI 50.2: 165, 421
 VI 51.2: 421
 VI 53.1: 555
 VI 52.3-54.4: 44
 VI 54.1: 181
 VI 55.2: 77, 181
 VI 55.3: 64
 VI 55.4: 65
 VI 57.3: 182
 VI 58.1: 148, 149, 172,
 173, 181s, 586
 VI 62.1: 78
 VI 67.1: 58
 VI 68.2: 78
 VI 71.2: 73
 VI 71.5: 69
 VI 73.6: 71
 VI 74.1: 71
 VI 80.3-4: 78
 VI 82.2: 195
 VI 82.4: 195
 VI 83.1: 196
 VI 84.1: 160, 193, 195,
 205, 585, 591
 VI 85.4: 166
 VI 87.3: 163
 VI 87.4: 163
 VI 89.1-3: 57, 84
 VI 90.3: 78
 VI 94.2-5: 56
 VI 94.2: 163
 VI 95.1: 76
 VI 101.1: 160
 VI 102.1: 76
 VI 102.5: 202
 VI 103.1: 160, 193, 194,
 202(2), 205
 VI 103.5: 164
 VI 105.3: 73
 VI 108.1: 79
 VI 110.4: 167, 167
 VI 112.2: 250
 VI 114.4,6: 134, 147, 159
 VI 114.4: 134, 135
 VI 124.6: 89
 VI 126.1: 89
 VI 126.3: 90
 VI 136.2: 300
 VI 132.3: 59
 VI 132.5: 164
 VI 133.1-148.6: 144, 151,
 170, 596
 VI 133.1,5: 164
 VI 133.1: 163
 VI 133.5: 163
 VI 134.2: 396, 588
 VI 136.1-2: 397
 VI 136.1: 388, 389
 VI 136.2: 163
 VI 136.3: 135, 147, 148,
 398
 VI 137.1-148.6: 583, 585
 VI 137.1: 134
 VI 137.2-138.4: 59
 VI 137.2-3: 386
 VI 137.2: 163, 300(2), 302
 VI 137.3: 162, 163, 300(2),
 322, 327(2), 335
 VI 137.4: 163, 300(2), 333,
 337, 587
 VI 138.1: 148
 VI 138.5: 79
 VI 139.4: 134
 VI 141.1: 136
 VI 141.3: 134, 147, 159

VI 141.4-142.2: 59
 VI 142.3: 59
 VI 145.6: 368, 585
 VI 146.1: 163, 300, 301,
 340, 346(2), 353,
 356, 379, 587
 VI 146.3: 151, 163, 300,
 301, 349, 360, 373,
 379
 VI 147.2-4: 151
 VI 147.2: 163, 300, 301,
 378, 379, 380
 VI 147.3: 163, 301, 379,
 384, 385, 591
 VI 148.3: 301
 VI 148.4: 163, 300, 301,
 379, 387, 398
 VI 149.6: 352
 VI 154.4: 163
 VI 157.2: 254
 VI 168.4: 47
 VI 171.4: 134
 VII 1.3: 8
 VII 2.1: 72
 VII 4.3: 76
 VII 6.1: 495
 VII 6.2: 76
 VII 6.4-5: 169
 VII 7.2,5: 73
 VII 13.3: 71
 VII 16.6: 132, 134, 136,
 147, 159
 VII 20.6: 250
 VII 33.4: 165
 VII 34.2: 163
 VII 41.3: 100
 VII 56.6: 351
 VII 57.1: 79
 VII 57.5: 79
 VII 60.4: 163, 300, 360,
 375, 378
 VII 61.2: 161
 VII 64.6: 134
 VII 68.4-5: 79
 VII 72.1: 73
 VII 80.1: 163
 VII 80.3: 490, 513(2), 514
 VII 83.1: 79
 VII 84.2: 71
 VII 86.2: 132, 134, 136,
 147, 159
 VII 86.5: 71
 VII 94.2: 58
 VII 97.4: 76
 VII 105.5: 100
 VII 107.5: 100
 VII 109.1-6: 430
 VII 109.1: 452
 VII 109.2-4: 450, 593
 VII 109.2,4: 450
 VII 109.2: 165, 421,
 430(2), 431, 434,
 448, 454
 VII 109.3-6: 434, 436,
 582(2)
 VII 109.3: 165, 421, 451,
 594
 VII 111.3: 49
 VII 133.1,5: 163
Excepta es Theodoto (Ex.
Thdot.)
 1-28: 174 (2)
 1.3: 154, 169, 568, 574
 2.2: 160
 7.1: 69
 21.1: 135, 147
 22.7: 174
 26.1: 174
 27.1: 163, 165

- 28: 469, 485, 486s
 29.1: 350
 29-42: 174
 29-43.1: 174
 29.1: 69
 30.1: 174
 32.1-3: 350
 32.2: 174
 32.3: 350
 33.3: 350
 34.2: 350
 35.1: 174
 41.4: 135
 43-65: 174
 43.2-65: 174
 47.1-2: 175, 180
 47.2: 148, 149, 172,
 173(4), 174s, 586
 47.3: 148
 47.4: 148
 48.1: 148
 50.1s: 131s
 50.1: 134, 147, 159
 50.2: 134, 147
 54.2: 134, 147, 159
 62.2: 166, 469, 483s, 487
 63: 79
 66-86: 174 (2)
- Eclogae Propheticae (Ecl.)*
 1.3-4: 179
 2.3: 179
 3.1: 148, 149, 172, 173,
 179s, 586
 3.2: 180
 4.1-2: 181
 7.1: 148
 26.1,4: 167
 32.2: 568, 574
 32.3: 154, 169
 35.1: 76
- 38.1: 148
 51.1: 163
 51.2: 159, 160, 208(2)
- Quis dives Salvetur (QDS)*
 8.2: 112
 26.8: 47
 36.1: 76
 36.2: 134, 147, 159
 37.1-2: 349(4)
 41.1: 257
- Fragmenta (Fr.)*
 24: 167
 25: 167
 38: 134, 147, 159
 42: 147
 58: 151, 152
- Clemente de Roma
*1 Epistola Clementis ad
 Corinthios (1Ep.Clem.)*
 17.3-6: 482
 17.5: 162
- Comodiano de Gaza (Commod.)
*Instructiones adversus
 gentium deos (Instr.)*
 I.2: 321
- Corpus hermeticum (Corp.Herm.)*
 I 12: 75
 VI 9: 69
 XI 8: 69
 XIII 6: 69
- Demóstenes (D)
Orationes
 III 19: 309

<i>Didache</i> o <i>Doctrina Duodecim Apostolorum (Did.)</i>	XVI 36: 433
2.1-3: 344	
2.1-2: 151	Epicteto (Epict.)
2.2: 364	<i>Sententiae (Sent.)</i>
2.3: 402	I 2.14: 372
	I 11.22-23: 217
<i>Didascalia apostolorum (Didasc.Apo.)</i>	I 24.1: 255
I 1.1: 402	II 12.19 : 254
	III 10.8: 254
Diodoro de Sicilia (D.C.)	III 19.4-6: 412
<i>Bibliotheca histórica (BH)</i>	III 19.5-6: 217
XVII 52.6: 15	III 20.10: 251
	III 24. 116-118: 371
Diógenes Laercio (D.L.)	
<i>Vitae philosophorum (VP)</i>	Epifanio de Salamis (Epiph.Const.)
II 11: 84	<i>Ancoratus (Anc.)</i>
VII 101: 552	6.7: 504
VII 110: 394, 399	50.4: 504
VII 113: 400	70.3: 504
VII 157: 396	<i>De duodecim gemmis (Gem.)</i>
VIII 24-25: 186	140.5: 288
	<i>De ponderibus et mensuris (Mens.)</i> PG 43
Eliano Claudio (Ael.)	M. 43.244C: 108
<i>De Natura Animalium (NA)</i>	<i>Panarion (Haer.)</i>
I 25: 422, 424	IV 1.13: 268
I 28: 443	XIX 6.2: 332
II 12: 422	XXXII 6.1: 6
III 7: 422	XXXIII 4.1: 112
V 27: 422	XXXVIII 2.2: 377
VI 14: 422	XLII 11.17: 526
VI 22: 422	XLII 12.3: 526
VI 46: 422	LIV 3.1: 526
VI 47: 422	LXII 2.2: 504
VII 8: 422	LXII 7.7: 504
VII 22: 422	LXV 1.9: 504
VII 47: 422	LXIV 24.7: 560, 561, 564
XII 11-14: 422	LXVI 70.5: 402
XII 27: 422	LXVI 72.3: 526
XVI 19: 422	

LXVI 80.2-3: 382	XVII 1.12: 16, 17
LXVI 80.3: 387	
LXVI 83.2: 402	Eurípides (E)
LXIX 36.2: 322	<i>Iphigenia Aulidensis</i> (IA)
LXIX 37.4: 526	III 296-297: 219
LXXIV 7.3: 504	
LXXVI 8.7: 322	Eusebio de Cesarea (Eus.)
<i>Epístola de Bernabé</i> (Ep. Barn.)	<i>Commentarii in Esaiam</i> (Is.)
10.1,10: 426	1.41: 213
10.1: 165, 168, 421, 425, 429	<i>Demonstratio evangelica</i> (DE)
10.3: 442	I 6.17: 377
10.4: 430	I 7.7: 528, 533
10.6-7: 421, 422, 423	I 7.8: 528
10.6: 363	I 7.10: 533, 535
10.8: 433	I 7.20: 528
10.10: 426, 582	III 4.34: 377, 382, 387
10.11-12: 429	V 9.1: 213
10.11: 431, 449, 454	V 11.2: 263
12.8: 536	V 16.1: 332
19.4: 151, 364	V 19.1-5: 267
19.5: 329	V 19.1-4: 268
19.6: 402	V 19.4: 267
19.9: 574	IX 11.1,8,13: 533
<i>Epístola a Diogneto</i> (Ep. Diog.)	IX 11.1: 528(2)
2.5: 310	X 11.1-2,5,7: 268
Estacio (Stat.)	<i>De ecclesiastica theologia</i> (E.Th.)
<i>Aquileida</i> (Ach.)	II 21.7-8: 322
I 195-197: 219	II 22.6: 303
Esteban de Bizancio (St. Byz.)	<i>Eclogae Propheticae</i> (Ecl. Prophet.)
<i>Ethnika</i> (Eth.)	1.7: 268
Ἀλεξάνδρεια: 9	1.10: 359
Estrabón (Str.)	1.15: 528(2), 533
<i>Chronicae</i> (Chr.)	<i>Fragmenta</i> (Fr.) PG 24
XVII 1.6, 8, 10: 12	668D: 359
	669A: 359
	<i>Historia ecclesiastica</i> (HE)
	I 2.9-13: 267
	I 2.9-11: 268

I 12.9-11: 263	175-178: 472, 581
II 16.1: 34	175-179: 473, 475
II 17.1: 35	178: 475, 476
II 24: 34	<i>De confusione linguarum</i>
VI 13.1-9: 46	(<i>Conf.</i>)
VI 14: 8	92: 263
VI 16.1: 114	137: 223
VI 25.1: 108	146: 263
VI 26.12-14: 108	190: 86
VI 26.14: 101	<i>De congressu eruditionis</i>
<i>Praeparatio Evangelica (PE)</i>	<i>gratia (Congr.)</i>
II 2.64: 7	34-36: 259(2)
VII 6.26: 266, 267	35: 197
VIII 8.42: 387	51: 263
VIII 10.12-17: 59	79: 50
IX 21.7: 263, 268	103-106: 79
IX 30-34: 59	<i>De decalogo (Decal.)</i>
XI 6.31: 267	38: 212(2)
XI 13.1: 504	66-80: 320
XII 17.3: 516	73-74: 320(2)
XIII 12.2: 59	76: 320(2)
XIII 12.3: 59	82-95: 324, 325
XIII 12.9-12: 59	82: 328
XIII 12.11: 59	96: 333(2)
XIII 12.13-16: 59	97-98: 334
XIII 12.13: 59	98: 334
	100: 334
Filón de Alejandría (Ph.)	102: 334
<i>De Abrahamo (Abr.)</i>	121: 376, 379(2)
52: 259, 260	131: 376, 379
57: 263	132: 379
<i>De aeternitate mundi (Aet.)</i>	135: 379
19: 110	138: 379
<i>De agricultura (Agr.)</i>	142-145: 394, 400
131-135: 433	142: 379
132: 454	155: 320
133: 449	157: 324
142: 433	158: 333(2)
145: 433, 434	
175: 472	

<i>De Deo (Deo)</i>	<i>De opificio mundi (Opif.)</i>
Philonis sermo	15-16: 191(2)
Appendix: 577	16: 191
<i>De ebrietate (Ebr.)</i>	128: 334
30-31: 348	<i>De plantatione (Plant.)</i>
82: 263	90: 242, 243
<i>De fuga et inventione (Fug.)</i>	<i>De posteritate Caini (Post.)</i>
58: 548, 549	46: 70
109: 349	63: 263
115: 473(2)	72: 70
208: 263	74: 70
<i>De gigantibus (Gig.)</i>	92: 263
54: 69	133: 552
63: 209, 212, 216	149: 433
<i>De Iosepho (Ios.)</i>	150: 434
255: 278	<i>De praemiis et poenis</i>
<i>De migratione Abrahami</i>	<i>(Praem.)</i>
<i>(Migr.)</i>	36: 259, 260, 263
39: 263	44: 263
201: 263	51: 263
<i>De mutatione nominum</i>	<i>De somniis (Somn.)</i>
<i>(Mut.)</i>	I 3: 234
1: 209, 212	I 67: 69
13-17: 263	I 69: 257
15: 69, 209	I 102: 86
17: 209, 210	I 120-121: 229
18: 212	I 121: 229
23: 209, 212(3)	I 122-123: 230
27: 212	I 126: 230, 231
29: 212	I 129: 256
31: 212	I 160: 212
39: 209	I 163: 242
47: 209, 216	I 168: 259
51: 216	I 171: 263
81: 263	I 173: 237, 238
84: 252	I 179-182: 237
87: 257	II 173: 263
88: 259	<i>De specialibus legibus (Spec.)</i>
200: 286	I 21-31: 320
	I 26: 319

I 30: 503	142: 466(2)
I 59: 410	145: 466
II 1-2: 328	146: 466
II 2-27: 325	149-154: 466
II 39: 333	165: 466
II56: 334	<i>De vita Mosis (VM)</i>
II 252-255: 325	II 31: 28
II 261: 341	II 37: 29
IV 78: 400	II 41: 29
IV 106-108: 432	II 97: 316, 585
IV 107-108: 456	<i>Fragmenta varia (Fr.)</i>
IV 141: 516	8 A 4: 562
<i>De vita contemplativa</i>	<i>In Flaccum (Flacc.)</i>
(<i>Contempl.</i>)	43: 25
78: 85	<i>Legatio ad Gaium (Legat.)</i>
<i>De virtutibus (Virt.)</i>	4: 263
18: 465	<i>Legum allegoriae (Leg.)</i>
28: 465	I 17: 473, 475
34: 465	II 79: 70
41-44: 465	III 15: 269
82: 465(2)	III 38: 263
83: 465	III 40: 196
88: 465(2)	III 118: 70
89: 465	III 208: 503
90: 465(3)	<i>Quaestiones et solutiones in</i>
91: 465(2)	<i>Exodum (QE)</i>
95: 465(2)	II 38: 269
96: 465(2)	II 47: 269
97: 465(2)	<i>Quaestiones et solutiones in</i>
99: 465	<i>Genesim (QG)</i>
103: 465(2)	III 39: 209
106: 465(3)	III 40: 216(2)
107: 465	IV 97: 349
110-111: 465	<i>Quis rerum divinarum heres</i>
116: 465(2)	(<i>Her.</i>)
117: 465, 466	78: 263
122: 466(3)	81: 196
126: 466(3)	85: 197
129: 466(2)	170: 328, 333, 334
134: 466	

- Quod Deus immutabilis sit*
(*Deus*)
50: 652
88: 478
89-90: 473
89: 474
- Filóstrato de Atenas
Gymnasticus (*Gym.*)
3: 250
11: 251(2), 252
50-53: 252
Image (*Im.*)
2.2: 219
- Flavio Josefo (I.)
Antiquitates Iudaicae (*AI*)
IV 8.48: 59
XII 1.1: 24, 25
XII 2.2: 27
XIV 7.2: 22
contra Apionem (*Ap.*)
I 37-38: 107
I 38: 110
II 178: 516
Bellum Iudaicum (*BI*)
II 398: 22
II 18.7: 24
VI 10.437-440: 59
- Galeno (Gal.)
De naturalibus facultatibus
(*Nat.Fac.*)
II 9: 122
- Gelio Aulo (Gell.)
Noctes Atticae (*Noct.Att.*)
I 26.11: 70
- Heráclito el gramático (Heraclit.)
Allegoriae Homericae (*All.*)
V 2: 83
LXXIX: 84
- Herodas (Herod.)
Mimiambos
I 26-36: 12
- Heródoto (Hdt.)
Historiae (*Hist.*)
II 52.21: 223
- Hipólito de Roma (Hippol.)
Commentarium in Daniele
(*Dan.*)
I 19.3: 402
Refutatio omnium Haeresium
(*Haer.*)
VI 32.9: 79
VII 22.16: 579
der Ausleger des Targums
XX: 306
In Genesim (*Gen.*)
49.5: 288
49.6: 288
- Historia Augusta (Hist.Aug.)
Firmus, Saturninus, Proculus
and Bonosus
8.2-4: 17, 37
8.6-7: 14
8.6: 13
Hadrianus (*Hadr.*)
1.5: 254
- Homero (H)
Ilias (*Il.*)
IX 430-443: 219
Odisea (*Od.*)
I 10: 93, 94

I 170: 93, 94
IV 354-359: 9, 10
XII 155-164: 57
XXIII 190-194: 228(2),
590

De viris illustribus (Vir.Ill.)
XVIII: 8, 46
Praefatio ad Chronicam
(*Praef.Chron.*)
9-12: 119

Ireneo de Lyon (Iren.Lugd)

Adversus haereses (Haer.)
I 1.1: 180
I 1-8.4: 175
I 1.1: 69
I 2.1: 69
I 5.2: 177
III 9.1: 206
III 9.52-60, 69-77: 44
III 12.3: 522
III 21.3: 114, 279
IV 2.2: 503
IV 5.3: 206
IV 7.1: 206
IV 7.3: 206
IV 9.3: 347, 355
V 8.3: 435, 436, 439, 445,
582(2)
V 22.1: 504, 582
Epideixis (Epid.)
2: 428, 582
24: 206
27: 536
35: 206
43: 189
96: 377, 382, 402

Jenofonte (X)

Cynegeticus (Cyn.)
1: 220
Symposium (Smp.)
8.23: 219

Jerónimo de Estridón (Hieron.)

Justino de Roma (Iust.Phil.)

Apologia (Apol.)
I 10.59: 184
I 32.5: 296
I 32.7: 290, 296(2)
I 32.9: 297
I 44.1: 559, 461, 564,
566(2)
I 59: 184
I 63.8: 92
I 66.2: 92
II 10.6: 68
Dialogus cum Tryphone
(*Dial.*)
53.1: 296
54.1: 296, 297
60.4: 92
63.2: 296, 297
69.2: 296
71: 114
75: 536
76: 296
78.12: 234
80.12: 238
89: 536
94.1: 320
112.1: 320
113: 536
127.4: 92

Juvenal (Juv.)

Saturae (Sat.)
3.75-78: 254

- Lactancio (Lact.)
Divinae institutiones (Inst.)
 VI 17.6: 531
 VI 20.15: 384
 VI 20.26: 384
 VI 24.26: 402
 VII 23.25: 377
Epitome diuinarum institutionum (Epit.)
 64.2: 387
 64.6: 377
 66.7: 377
- Longino (Longin.)
De sublimate
 IX 7: 85
- Luciano (Luc.)
Dialogi mortuorum (DMort.)
 26(15).1: 219
- Marcial (Mart.)
Epigrammata
 XI 39.1-2, 5, 9-13: 414
- Máximo de Tiro (Max.Tyr.)
Philosophumena (Or.)
 I 19b: 70
 X 5: 69
 X 6: 69
 XXVII 116b-117a: 70
- Metodio de Olimpia
De resurrectione (Res.)
 I 32.5: 560, 564
- Minucio Félix (Min.Fel.)
Octavius (Oct.)
 19.14: 68
- Novaciano (Novat.)
De cibis iudaicis (Cibis)
 2.11: 458
 3.5: 458
 3.7: 458(2)
 9.35: 526
De trinitate (Trin.)
 19.7-13: 263
 19.7,13: 268
 21: 297
- Numenio de Apamea (Num.)
Fragmenta (Fr.)
 IX: 67
 XI: 69
 XVII: 68
 XXIV: 68
- Oribasio (Orib.)
Collectionum medicarum reliquiae
 40.12-15: 253(2)
- Orígenes de Alejandría (Orig.)
Commentari in Canticum canticorum (Ct.Com.)
 2: 298
 3: 356
Commentarii in Ioannem (Io.Com.)
 IV 45: 524, 534
 IV 90: 524, 534
 VI 287-290: 297
 XII 154: 111
 XII 374: 524
 XX 339-340: 357
Commentarii in Matthaëum (Mat.Com.)
 11.9,10: 357

15.11: 504	59: 578
15.23: 561	<i>Fragmenta e catenis in Lucam</i>
17.14: 534	(<i>Luc.Cat.</i>)
28: 578	6.5: 480
45: 340	<i>Homiliae in Exodum</i>
<i>Commentarii in Romanos</i>	(<i>Ex.Hom.</i>)
(<i>Rom.Com.</i>)	7.2: 301
I 18.7: 560	8.2: 321, 328
<i>contra Celsum (Cels.)</i>	12.3: 524
1.36: 524	<i>Homiliae in Ezechielem</i>
4.95: 524, 525	(<i>Ez.Hom.</i>)
5.10: 206(2)	11.4: 306
6.61: 335(3), 338, 339	<i>Homiliae in Genesim</i>
7.2: 321	(<i>Gen.Hom.</i>)
7.42: 68	3.3: 213, 221
7. 64: 504	15.4-5: 265
<i>De oratione (Orat.)</i>	15.5: 279(2), 280-281
3.4: 480	16.1: 306
24.3: 331	<i>Homiliae in Ieremiam</i>
<i>De principii (Princ.)</i>	(<i>Ier.Hom.</i>)
III 1.6: 560, 561, 564	1.12: 524, 534
III 2.5: 263, 265, 266	9.3: 213
IV 3.4: 358	<i>Homiliae in Numeros</i>
<i>Exhortatio ad martyrium</i>	(<i>Num.Hom.</i>)
(<i>Mart.</i>)	9.5: 516
6.1-2: 321	13.2: 265
<i>Fragmenta e catenis in</i>	14.1: 504
<i>Ephesios (Eph.Cat.)</i>	16.6: 265
31: 321	16.7,11: 265
31: 356	24.3: 279
<i>Fragmenta e catenis in</i>	<i>Homiliae in Leviticum</i>
<i>Exodum (Ex.Cat.)</i>	(<i>Lev.Hom.</i>)
8.1: 306(3)	VI 3.3: 377, 382
<i>Fragmenta e catenis in</i>	VII 6.2: 459(3)
<i>Matthaeum (Mat.Cat.)</i>	VII 6.3: 460
105: 331	VII 6.4: 460
134: 480	XI 2.2: 377, 382
461: 578	
<i>Fragmenta e catenis in</i>	
<i>Lamentationes (Lam.Cat.)</i>	

<i>Homiliae in primun Regnorum librum (Reg.Hom.) 4: 504</i>	<i>Phaedrus (Phdr.) 274d-275a: 123</i>
<i>Homiliae in Psalmos (Ps.Hom.) 5.1: 516</i>	<i>Parmenides (Prm.) 137d: 69 138a: 69</i>
<i>Philocalia (Philoc.) 5.5: 111</i>	<i>Republica (R) VII 527b: 78 VII 529d: 78 VII 533c-d: 78 VII 533d: 271 X 613b: 71</i>
Ovidio (Ou.)	<i>Symposium (Smp.) 211a: 69 219a: 271</i>
<i>Ars amatoria (AA) I 11: 219</i>	<i>Theaetetus (Tht.) 176c: 71, 72 190a-b: 374 194c: 374 196c: 374</i>
<i>Fasti (Fast.) V 388: 219</i>	<i>Timaeus (Ti.) 28c: 67, 184 30a: 66 69a: 190 51c: 189</i>
Pánfilo de Cesarea (Pamph.C.)	
<i>Apologia pro Origene (Apol.Or.) 6: 355</i>	
Pausanias (Paus.)	
<i>Descriptio Graeciae III 18.12: 219</i>	
Petronio (Petron.)	Plinio el joven (Plin.)
<i>Satyricon (Satyr.) 28.1-3: 252, 253</i>	<i>Epistulae (Ep.) III 5.10: 122</i>
Píndaro (Pi.)	Plinio el viejo (Plin.)
<i>Pythia (P) VI 19: 219</i>	<i>Historia naturalis (HN) 8.218: 425</i>
Platón (Pl.)	Plotino (Plot.)
<i>Leges (Lg.) VIII 839a: 124 X 897b: 54 XI 917b-c: 325, 589 XI 917b: 326(2) XII 966d-e: 78</i>	<i>Enneades (En.) III 1.26-27: 138</i>
	Plutarco de Queronea
	<i>Vitae parallelae Alexander (Alex.)</i>

26.4: 10	444b-c: 70
26.5: 10	445a: 369
26.10: 10	445b: 70, 369
<i>Demosthenes (Dem.)</i>	449a: 372
5.1-2: 235	449b: 70
<i>Moralia</i>	451c: 70
<i>An virtus doceri possit (An Virtus)</i>	<i>Quaestiones Convivales (Quaes.Conv.)</i>
439f: 217	705c: 363
439f-440a: 218	
<i>De Alexandri magni fortuna aut virtute (De Alex.)</i>	<i>Polibio (Plb)</i>
I 329b: 72	<i>Historiae</i>
<i>De defectu oraculorum (De Defect.)</i>	XXXIV 14.2-6:16
410b: 69	
<i>De exilio (De Exilio)</i>	<i>Pseudo Cipriano (Ps-Cypr.)</i>
601a-b: 72	<i>De Pascha computus (Comput.)</i>
<i>De Iside et Osiride (De Iside)</i>	19: 579
378a-b: 85	
381a: 434	<i>Pseudo Clemente</i>
382f: 69	<i>Recognitions Clementinae (Clem.Recogn.)</i>
<i>De liberis educandis (De lib. edu.)</i>	I 32.3: 206(2)
3b: 416	I 36.2: 526, 532, 533
4b: 219	II 39: 579
<i>De sera numinis vindicta (De Sera)</i>	II 44.3: 504
551c: 70	V 13.3: 504
561d: 254	V 20.1: 331
<i>De stoicorum repugnantiiis (De Stoic.)</i>	<i>Homiliae Clementinae (Hom.Clem.)</i>
1039c: 552	III 57: 504
<i>De tuenda sanitate Praecepta (De Tuenda)</i>	XVI 7.7: 504
130b: 254	XVI 14.1: 268
133b: 255	XVIII 13.6: 268
<i>De virtute morali. (De Virt. Mor.)</i>	XVII 17.2: 559
443c: 70	XX 7.3: 268
	III 53.3: 526, 533
	XII 4.2: 355

Pseudo Melitón (Mel.S.-Ps)	Teófilo de Antioquía (Thphl.Ant.)
<i>Apologia (Apol.)</i>	<i>Ad Autolyicum (Autol.)</i>
8: 559	III 9: 355
Ptolomeo el gnóstico (Ptol.Gnost.)	Teón (Theo)
<i>Epistula ad Floram (Ep.)</i>	<i>Progymnasmata (Prog.)</i>
4.11: 355	59: 57
5.5: 382	
Quintiliano (Quint.)	Tertuliano de Cartago (Tert.)
<i>Institutio oratoria (Inst.)</i>	<i>Adversus Iudaeos (Adv.Iud.)</i>
I 2.25: 415	2.2: 355
I 3.14: 416	2.3: 402
I 3.15: 415	4.1: 440
	9.21: 536
	10.10: 320
Séneca (Sen.)	<i>Adversus Hermogenem</i>
<i>Epistulae morales (Ep.)</i>	(<i>Adv.Herm.</i>)
5.7: 370	1.2: 320
56.1: 252(2)	<i>Adversus Marcionem</i>
85.24: 371	(<i>Adv.Marc.</i>)
	I 1.10: 111
Simplicio (Simp.)	I 29.4: 377
<i>De Caelo et Mundo (In Cael.)</i>	II 22.1: 320
I 3.270a12:48b: 188	II 22.2: 321
	III 16.3-7: 536
<i>Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)</i>	III 18.5: 287, 288
III 30-31: 552	III 18.7: 320
III 295-304: 462	IV 22.1: 522
III 378: 394	IV 22.5: 320
Temistio (Them.)	IV 22.10: 532(2)
Orationes (Or.)	IV 34.14: 206
9.123c: 219	IV 40.6: 297(2)
12.173a: 219	V 17.15: 377, 382
18.224d: 219	V 18.11: 355
	<i>Adversus Praxean (Prax.)</i>
	7.8: 329
Teodoto de Bizancio (Theod. C.)	<i>Apologeticum (Apol.)</i>
<i>Fragmenta varia (Fr.)</i>	19.5-9: 114
Citado en, Epiph.Const.,	<i>De corona militis (Coron.)</i>
<i>Haer.</i> LI 3.1: 522s	11.1: 355

De exhortatione castitatis

(*Cast.*)

2.3: 559

De idolatria (Idol.)

4.1: 320

5.3: 320

10.6: 329

20.3: 329(2)

De pudicitia (Pvd.)

5.1,5: 376, 377

6.5-6: 377, 382

De spectaculis (Spec.)

35.5: 320

Scorpiace adversus gnosticos

(*Scorp.*)

2.2: 306

2.3: 503

3.1: 329

Tucídides (Th.)

Bellum Peloponnesiacum

II 68.5: 20

Valerio Flaco (Val.Flac.)

Argonautica

I 255-273: 219

Varrón Marco Terencio (Var.)

Res rusticate (RR)

III 12.4: 425