

ESTUDIOS

PRIMA CLEMENTIS: ¿ESTOICISMO O FILONISMO?

1. LA CUESTIÓN SOBRE EL ESTOICISMO DE LA I CL

La primera Epístola de Clemente a los Corintios abre una etapa de la literatura cristiana; el tiempo de su redacción coincide con la nueva época del Imperio romano, bajo Nerva, que instaura un período de paz interior que habría de durar cien años, después del desorden interno que se desatara desde Calígula hasta Domiciano. Desde el punto de vista de la comunidad cristiana, este documento desplaza acentos teológicos desde una esperanza de cambios mesiánicos hacia una doctrina sobre la comunidad cristiana como reflejo de la armonía que Dios hace reinar en el cosmos y de la armonía que los hombres deben hacer reinar en la sociedad política universal. Por ello, Adolf von Harnack, después de una vida dedicada al estudio de la Epístola, publica un trabajo sobre ella con el título «Introducción a la Historia antigua de la Iglesia»¹.

Después de Harnack, que veía en la tradición de la Septuaginta el marco propio de interpretación del documento, otros autores reaccionaron contra esta visión proponiendo el estoicismo como el marco decisivo para la interpretación de este documento que se aleja de la tradición paulina. Según ellos, el estoicismo —especialmente el romano corporizado por escritores como Cicerón, Séneca y Epicteto— sería el gran factor que permite modificar la mente cristiana de la generación anterior, centrada en la idea de un cambio *histórico* comprendido en el mensaje escatológico, hacia el modelo ético religioso y político de una sociedad

1 A. von Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (1. Clemensbrief)* (Leipzig 1929).

ordenada según el esquema *cosmológico*, propio de la ideología estoica.

En la literatura sobre nuestra Epístola es común el atribuir al «estoicismo» ya términos, ya temas, ya enteros capítulos, cuando no la completa ideología del documento. Es mi propósito analizar algunos estudios que impusieron esta tendencia, en especial los de G. Bardy (1922), de L. Sanders (1943), del editor del documento, J. Fischer (1956); de M. Spanneut (1957), de un artículo de J. Thierry (1960) y del más radical en la exposición de la idea, H. Opitz (1960). En las últimas décadas han aparecido numerosos estudios generales o particulares sobre nuestra Epístola; en ellos se han ampliado los conocimientos sobre posibles fuentes judías y greco-romanas; se ha aceptado, por lo general, que en ella se conjugan materiales «judíos» y «helenistas», pero no se ha examinado hasta ahora en modo específico el material «estoico» que se dice pertenecer al documento. Más aún, ciertas anomalías en la investigación de las fuentes no han sido examinadas, ni siquiera por aquellos que todavía hoy atribuyen determinados elementos de la Epístola a indeterminadas «fuentes estoicas».

El artículo de G. Bardy² nos habla de «expresiones estoicas» ubicadas en los capítulos 19, 20 y 33. Reconoce que los temas que trata la Epístola son conocidos por el AT y por el primer cristianismo, pero observa que su lenguaje no nos conduce al AT, «sino más bien a las descripciones desarrolladas en las obras de los filósofos estoicos»³. El análisis que Bardy promete se extiende, pues, entre dos polos: religión bíblica, por una parte, y filosofía estoica, por otra.

Sin embargo, cuando el lector del artículo se interna en el camino analítico se lleva una notable sorpresa: de 58 citas de autores presuntamente estoicos, 33 —¡más de la mitad!— pertenecen a Filón. Muy lejos siguen Cicerón con 9, Séneca con 7, Crisipo con 2 y otros menos representados. Si el lector mira las cosas desde otra perspectiva, su sorpresa no disminuye: de los 18 *loci* clementinos identificados como «estoicos», 14 encuentran la razón de ello en Filón. De estos 14 casos, 7 tienen como base solamente referencias filonianas y en otros dos casos se reconoce que Filón es el antecedente más cercano. En el caso del *systathén* de I Cl 20,6 nos

2 G. Bardy, 'Expressions stoiciennes dans la I Clementis', en *RSR* 12 (1922) 73-85.

3 Bardy, o. c., 73.

encontramos con un comentario sugestivo: «basta con recordar aquí un pasaje de Filón...»⁴, para probar la afinidad estoica.

Esta modesta inspección cuantitativa nos lleva por sí sola a una gran pregunta: ¿qué ha mostrado Bardy en su artículo, tradición estoica o judeohelenista? Esta pregunta no ha sido formulada por el autor, ni por siete décadas de recepción de su artículo. Cuando menciona los representantes estoicos de su comparación dice que los términos de la Epístola «recuerdan a los del vocabulario estoico, en particular los de Cicerón, Séneca, y también de Filón de Alejandría, cuyas coincidencias con la filosofía del Pórtico son bien conocidas»⁵. Filón ingresa entonces como acompañante del frente estoico, ¿y cómo sale en el momento de las conclusiones? Desaparece como por arte de magia. El artículo arriba a esta conclusión: «Los términos se parecen a los de Cicerón o Séneca; las ideas son de un discípulo de Cristo»⁶. Filón ha desaparecido en el momento final, pero su sombra oscurece por completo el sentido de la conclusión. *Datur tertium*, desde el punto de vista cultural, entre Cicerón y el Evangelio. El principal testigo de la comparación de Bardy queda sin ubicar entre dos polos culturales. ¿O es que pensamos que Filón pueda ser traído para documentar el pensamiento de otros sin que hubiere aportado nunca una perspectiva original en el uso de sus fuentes?

Desde 1922 el artículo de Bardy se ha convertido en la referencia rutinaria para pintar el estoicismo de I Cl. Que yo sepa, ninguna de las decenas de citas que recuerdan este *locus classicus* ha advertido que el título dice «estoicismo», pero que el contenido implica «filonismo». Yo mismo he caído en la trampa de este espejismo en el momento de redactar mi tesis doctoral en 1970, quizá porque en aquel momento participaba de la idea de que Filón puede ser utilizado a discreción para documentar el traspaso de ideas que no le pertenecen⁷.

Durante la Segunda Guerra aparece una monografía de L. Sanders, que estudia nuestro texto desde la perspectiva del *helenismo*⁸. Reacciona contra Harnack y sus seguidores que ven en la

4 Bardy, o. c., 80.

5 Bardy, o. c., 74.

6 Bardy, o. c., 85.

7 Martín, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo* (Zürich 1971) 29, n. 2.

8 L. Sanders, 'L'Hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme', en *Studia Hellenistica* 2 (Louvain 1943).

Epístola una continuidad del judaísmo en tierra cristiana⁹. El mérito de Sanders consiste en haber señalado un cuadro muy amplio de la literatura imperial donde reinan conceptos semejantes a los que encontramos en I Cl: las analogías del orden eclesiástico con el orden social, y de ambos con el orden cósmico, la analogía del cuerpo humano y el social, la asimilación de historias bíblicas a la exaltación de héroes paganos, etc. Pero su investigación paga un duro precio a sus axiomas iniciales, según los cuales I Cl es una conjunción de *paulinismo* y *helenismo*¹⁰. Nunca se ha demostrado que I Cl pertenezca al paulinismo¹¹, y el concepto de helenismo es tan amplio que abarca al mismo Pablo e incluso a los autores que en este momento presento yo como camino alternativo de explicación. Sanders descalifica a Harnack en su introducción, pero en su trabajo no considera el dilema que Harnack había señalado con precisión: si los elementos «helenistas» de I Cl provienen de la tradición pagana directamente, o indirectamente vía judeohelenismo¹². La omisión de este escrúpulo metodológico hace que el libro de Sanders, después de cincuenta años, mantenga su valor como acopio de fuentes, pero haya perdido significación en sus conclusiones.

J. Fischer, editor alemán de I Cl, en sus apretadas e interesantes notas ha remitido la atención a la influencia de «literatura estoica»¹³. Poco atiende a la vertiente judeohelenista, aunque señala la permanente resonancia del actual NT en el texto de I Cl. La editora francesa A. Jaubert¹⁴ ha desconfiado prudentemente de las atribuciones estoicas, y en base a sus propias inves-

9 Sanders, o. c., XXI-XXVI.

10 Sanders, o. c., 160-162.

11 El «neto paulinismo» respecto de las ideas sobre la fe y la justificación (cf. Sanders, 162) no corresponde a una lectura del documento.

12 He aquí expresado claramente el *dilema* de Harnack, o. c., 100: «Ist der Gottesbegriff direkt vom stoischen abhängig oder genügt der Hinweis auf das Spätjudentum? Dieselbe Frage ist auch in Bezug auf die Kosmologie zu stellen».

13 J. Fischer, *Die Apostolischen Väter* (München 1956), menciona influencias o correspondencias del *estoicismo* referidas a I Cl 1, 3; 3, 4; 5, 1; 18, 12; 20, 1-11 *passim*; 21, 3; 4; 21, 6-8; 28, 4; 33, 3; 33, 4; 37, 4; 37, 5; 54, 2; 55, 1; 60, 1. En tres ocasiones menciona una posible relación con Filón, 20; 41, 2; 43, 5.

14 A. Jaubert, 'Clément de Rome', en *Sources Chrétiennes* 167 (Paris 1971).

tigaciones ¹⁵ ha mostrado la presencia de tradiciones judías, aunque con predominio del judaísmo palestino.

La obra de M. Spanneut ¹⁶ ha significado un momento importante de la patrología. Ha mostrado que el substrato conceptual de los primeros Padres se acerca más al estoicismo que al platonismo. En lo que a I Cl se refiere ha hecho acopio de las investigaciones mencionadas de Bardy y de Sanders. El estudio está articulado según temas definidos por sus connotaciones estoicas, en campos de la teología, la cosmología, la religión, la antropología y la ética. Su obra ha prestado buenos servicios a varias décadas de patrólogos. Sin embargo, no queda claro el sentido de las comparaciones, si compara temas semejantes en un modo abstracto o si quiere significar realmente alguna relación literaria histórica entre diversos documentos. Hasta desvaloriza el método de una ceñida crítica de fuentes con el dudoso argumento de que ella es imposible en los estudios de los confusos siglos I y II ¹⁷.

Spanneut otorga a Clemente Alejandrino un lugar excepcional en su trabajo. Pero este hecho no lo ha llevado a ponderar la importancia de la vía alejandrina judía, tan presente en este Clemente, como transmisora de un estoicismo ya ensamblado con la visión bíblica, es decir, transmisora de *otro estoicismo*. Mantengo, respecto de I Cl, el juicio que antes expresara respecto de Teófilo de Antioquía ¹⁸: se podría escribir una obra complementaria a la de Spanneut con el solo agregado metodológico de una confrontación con el corpus filoniano.

Contra la tendencia de asignar las ideas de I Cl al estoicismo han reaccionado algunos autores mostrando que esas mismas ideas circulaban en ambientes judíos de la época, con mayor acentuación en el judaísmo palestino que en el alejandrino. Así, W. van Unnik apunta con razón a paralelos del libro de Enoch ¹⁹. A. Jau-

15 A. Jaubert, 'Les sources de la conception militaire de l'Eglise en I Clément 37', *VigChr* 18 (1964) 74-84; y de la misma autora, 'Thèmes lévitiques dans la *Prima Clementis*', *VigChr* 18 (1964) 193-203.

16 M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome a Clément d'Alexandrie* (Paris 1957, 2.^a 1969).

17 Spanneut, o. c., 76.

18 Martín, 'Filón hebreo y Teófilo cristiano: la continuidad de una teología natural', en *Salmanticensis* 37 (1990) p. 311.

19 W. van Unnik, 'Is I Clement purely Stoic?', *VigChr* (1950) 181-189.

bert²⁰, ya mencionada, señala paralelos en Qumran y en otros escritos judeopalestinos, respecto del lenguaje militar y sobre tradiciones sacerdotales. Ambos autores, sin embargo, van poco más allá de la Septuaginta en la consideración del judaísmo helenista. K Beyschlag²¹ postula una fuente común *desconocida*, para I Cl y otros documentos —generalmente muy posteriores— de carácter judío cristiano, pero no considera la posible presencia en este campo de fuentes judeoalejandrinas *conocidas*.

Un caso interesante en esta historia es el de J. Thierry²². Se opone a la tendencia iniciada por Van Unnik en 1950 y vuelve a sostener la inspiración estoica de I Cl 20 con el argumento de que el tema de los animales como modelo de la concordia humana no está en la tradición de Enoch, propuesto como paralelo por Van Unnik, pero sí está en Cicerón, *De natura deorum* 2, juntamente con los otros temas que componen la trama del capítulo 20 de I Cl. Pero tampoco Thierry se ocupa de revisar los textos de Filón. Hacia el final del artículo repite textualmente la conclusión de G. Bardy: «las palabras se parecen a las de Cicerón y Séneca, los pensamientos son de un discípulo de Cristo», sin advertir, tampoco esta vez, que el nombre de Filón, usado masivamente por Bardy, ha desaparecido incomprensiblemente del campo de comparaciones.

Queda por mencionar todavía una investigación que lleva las cosas a un extremo inimaginable si no fuera real. Helmut Opitz, en una tesis sobre la teología romana postapostólica²³, llega a la siguiente conclusión: «Esto significa, pues, que la tradición conceptual que sostiene la visión general de la Prima Clementis no debe ser atribuida a influencias ni de la Septuaginta ni del judaís-

20 Véase el material citado en nota 15. Existe un estudio que ha mostrado la continuidad de I Cl respecto de escritos del judaísmo helenista, como la *Carta de Aristeas*, Filón y Flavio Josefo. Ch. Eggenberger, *Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes* (Zürich 1951). Contiene buenas observaciones filológicas e histórico-literarias; no conviene seguirlo, sin embargo, en su tesis de una datación muy tardía de nuestro documento, hacia la mitad del siglo II.

21 K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus* (Tübingen 1966).

22 J. J. Thierry, 'Note sur *ta elákhista tón zōōn* au chapitre XX de la 1.^a Clementis', *VigChr* 14 (1960) 235-244.

23 H. Opitz, *Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie* (Berlin 1960). La base de esta publicación consiste en una tesis presentada en 1948 en la Universidad de Basilea, con el patrocinio de O. Cullmann.

mo tardío ni siquiera del cristianismo primitivo, sino debe ser atribuida inconfundiblemente a la escuela estoica, y dentro de ella, a Séneca y a Epicteto, dos contemporáneos romanos de Clemente»²⁴. Esta tesis extrema podría refutarse en su propio terreno, al considerar la participación del judaísmo helenista —que Opitz excluye del mundo de I Cl— para establecer las fuentes del estoicismo antiguo y medio²⁵. Por otra parte, cualquier estudio centrado en los autores más representativos del «estoicismo romano» llevaría a una posición totalmente reñida con la «Gesamtkonzeption» de nuestra Epístola.

Nuestra tarea consiste ahora en someter estas tesis a un análisis con un solo reactivo, por ahora, es decir, el reactivo de Filón. La pregunta central puede formularse así: si la interacción de estoicismo y teología bíblica es una *novedad* que I Cl introduce en el río del cristianismo, o si más bien es una herencia que los cristianos de Roma toman del judaísmo helenizado para pensar nuevamente su identidad en la situación nueva que se gesta —en las comunidades y en el imperio— durante los reinados de Nerva y Trajano, y que se prolonga durante casi todo el siglo II.

2. MOMENTO ANALÍTICO: EL CAPÍTULO 20 DE I CL Y FILÓN²⁶

El c. 20 ha sido hasta hoy el lugar clásico para señalar el estoicismo de I Cl, como ya vimos. En 1922 Bardy se había concentrado particularmente en este sector. Sanders le dedica el entero IV capítulo de su estudio, desde la p. 109 a la 130. Spanneut, en la o. c., p. 373, declara que la inspiración estoica es reconocida «por todos los comentadores» a pesar de las observaciones serias hechas por Van Unnik, que también cita. Para J. Fischer «en este capítulo se

24 Opitz, o. c., 132.

25 En este sentido nos falta todavía un estudio particularizado de la figura de Filón como testigo de tradiciones estoicas, y como fuente decisiva para algunos temas del SVF.

26 Los textos de I Cl se leen en la edición mencionada de Fischer, en nota 13, y su traducción se toma de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (Madrid 1965), con leves modificaciones para reflejar mejor el texto griego. Las obras de Filón serán citadas según *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* (Paris 1961 ss.) y según Filón de Alejandría, *Obras Completas* (Buenos Aires 1976-1977).

hace evidente la influencia de ideas y terminología estoicas»²⁷. En 1981 constata D. Powel que «en la cosmología del c. 20 se ha visto la cúspide del helenismo» de la I Cl²⁸.

En el análisis que sigue me propongo mostrar que el punto de referencia más importante para ubicar la línea histórica de este capítulo se encuentra en Filón de Alejandría, con el transfondo de la Septuaginta y de la tradición judeoalejandrina. No se niega que tal o cual elemento del capítulo posea connotaciones estoicas ni que existan numerosos paralelos de autores estoicos para comprender este capítulo, pero se afirma que estos elementos ya habían sido incorporados por Filón en desarrollos cuyos contextos están más cerca del texto cristiano que la multiplicidad de antecedentes grecorromanos aducidos hasta ahora.

El método de este análisis consistirá en la comparación de cada paso de I Cl 20 con textos de Filón. En Filón se buscarán *términos* comunes, relacionados con *temas* comunes, que conforman *contextos* semejantes en ambos términos de la comparación. La sigla R (= Referencia) seguida de un número remitirá a la serie de pasajes de Filón, que serán citados posteriormente y en el mismo orden. Algunos términos griegos serán transcritos en virtud de la importancia que adquieren durante el análisis comparativo.

I Cl 20, 1-12:

- | | |
|--|---|
| | R. 1 = <i>Mos.</i> I 212 |
| 1. Los cielos, movidos por su disposición (<i>dioikēsei</i>) le están sometidos en paz (<i>en eirēnē</i>). | R. 2 = <i>Opif.</i> 54
R. 3 = <i>Plant.</i> 49
R. 4 = <i>Her.</i> 162-163 |
| 2. El día y la noche recorren la carrera por él ordenada, sin que mutuamente se impidan. | R. 5 = <i>Her.</i> 148
R. 6 = <i>Opif.</i> 33 |
| 3. El sol y la luna y los coros de las estrellas giran, conforme a su ordenación, en armonía (<i>homonoiiai</i>) y sin transgresión alguna, en torno a los límites por él señalados. | R. 7 = <i>Opif.</i> 168a
Cf. R. 2
Cf. R. 16
Cf. R. 6 |
| 4. La tierra, germinando (<i>gē kuophorousa</i>) conforme a su voluntad, produce a sus debidos tiempos (<i>idíois kairois</i>) copiosísimo sustento para hombres y fieras y para todos los animales que se mueven sobre ella, sin que jamás se rebele ni mude nada de cuanto fue por él decretado. | R. 8 = <i>Opif.</i> 43

R. 9 = <i>Opif.</i> 40

R. 10 = <i>Opif.</i> 168b |

27 Fischer, o. c., 53, n. 123.

28 D. Powel, en *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 115.

5. Con las mismas ordenaciones se mantienen (*synéchetai*) las regiones insondables de los abismos y los parajes inescrutables bajo la tierra. Cf. R. 7
R. 11 = *Her.* 23
6. La concavidad del mar inmenso contraído por artificio (*dēmiourgía*) suyo a la reunión (*synagogás*) (de las aguas), no traspasa jamás las cerraduras que le fueron impuestas en torno suyo, sino que como Dios lo ordenó (*diétaxen*) así lo hace. R. 12 = *Opif.* 38
Cf. *Opif.* 39
7. Díjole, en efecto, «hasta aquí llegarás y tus olas en ti se romperán».
8. El océano, invadeable a los hombres, y los mundos más allá de él, se dirigen por las mismas ordenaciones (*tagais*) del Señor (*despótou*). R. 13 = *Opif.* 131
9. Las estaciones de primavera y de verano, de otoño y de invierno (*kairoí earinoí kai therinoí, metopōrinoí kai cheimerinoí*), se suceden en paz unas a otras. R. 14 = *Her.* 147
Cf. R. 5
R. 15 = *Her.* 149
Cf. R. 3
10. Los escuadrones de los vientos cumplen a debido tiempo (*ídon kairón*) su servicio (*tén leitourgían*) sin estorbo alguno. Y las fuentes perennes (*aénaoi pēgai*) construidas para nuestro goce y salud (*apólausin kai hygeían*), ofrecen sin interrupción sus pechos (*mazouús*) para la vida de los hombres. Y los animales más pequeños alternan en concordia y paz (*en homonoíai kai eirēnēi*). R. 16 = *Praem.* 41
R. 17 = *Somn.* I 215
R. 18 = *Post.* 185
Cf. R. 10
R. 19 = *Her.* 285
Cf. R. 12
11. Todas estas cosas ordenó (*prosétaxen*) el grande Artífice (*mégas dēmiourgós*) y Soberano de todo el universo (*despótēs tōn hapántōn*) que se mantuvieran en paz y concordia, derramando sobre todos sus beneficios (*euergētōn*) y más copiosamente sobre nosotros, que nos hemos refugiado (*prosepheugótas*) en sus misericordias (*oiktirmois*) por medio de nuestro Señor Jesucristo. R. 20 = *Praem.* 92
Cf. R. 12
R. 21 = *Plant.* 6
R. 22 = *Plant.* 91
Cf. R. 20
R. 23 = *Mut.* 18
R. 24 = *Deter.* 62
R. 25 = *Fug.* 94-95
Cf. R. 25
12. A él sea la gloria y la grandeza por eternidad de eternidades. Amén. Cf. R. 25

3. TRANSCRIPCIÓN Y COMENTARIO DE LAS REFERENCIAS A FILÓN

A continuación se transcribirán los textos a los que se hizo referencia durante la exposición del capítulo 20 de I Cl. Los términos subrayados en la traducción castellana señalan una coincidencia en el contenido semántico respecto de I Cl. Algunos términos serán seguidos por su equivalente griego entre paréntesis, cuando el asunto lo requiera especialmente. En muchos casos, sin embargo, será omitida una transcripción del término griego cuando la correspondencia fuere asaz evidente, como sol, luna, tierra, agua, hombre, Dios, etc.

R. 1 = *Mos.* I 212:

«(...) Bastaría que volvieran los ojos hacia las cosas realmente grandes y dignas de observarse, como son la creación del cielo, los rítmicos movimientos de los astros errantes y los de cursos fijos, el resplandor de la luz solar durante el día y de la luna por las noches y la posición fija de la tierra en el centro del universo, la grandeza incomparable de los continentes e islas, las incontables especies de animales y plantas, los desbordamientos de los mares, el ímpetu de los ríos procedentes de fuentes de la región y de los formados por las precipitaciones invernales, el fluir perenne de las fuentes, de las que unas vierten agua fría y otras caliente, los variados cambios del aire, las diferencias de las estaciones del año, y otras innumerables bellezas».

Comentario: En este primer texto no se han subrayado términos cuya semántica coincida con la del cristiano, porque habría que haber subrayado el 90 % de los mismos. Este pasaje filoniano corresponde a la temática del entero capítulo 20, y sigue la misma ordenación de los elementos: cielo, tierra, agua y aire, más la mención al cambio cíclico de las estaciones. La temática y la terminología son estoicas, pero están puestas en un contexto que se refiere al conocimiento del poder de Dios a través de la «creación», y en uno más amplio que muestra los beneficios divinos hacia su pueblo elegido. Exaltación del cosmos y estoicismo, sí, como muchos escritores helenistas frecuentemente citados, pero además, el contexto determinado de la absorción teológica, que en los documentos de Cicerón, Séneca y otros está ausente.

R. 2 = *Opif.* 54:

«Conducida por la luz *hacia lo alto*, y al contemplar la *naturaleza de los astros, su armonioso movimiento, las bien ordenadas (eu diatagménas) órbitas de las estrellas* fijas y de las errantes, unas recorriendo órbitas idénticas e invariables, otras circulando con revoluciones dobles, desiguales y opuestas, tal *visión* llena el alma de gozo y placer inenarrable».

Comentario: El cielo es para Filón creatura de Dios, maravilla para el hombre y modelo de obediencia, véase también *Leg.* III 99 y *Opif.* 73. La mención de los planetas o «errantes» no carece de polémica, en cuanto Filón sostiene que ni siquiera los «mal llamados errantes» desobedecen las leyes del creador, *Decal.* 104. Tanto en Filón como en I Cl, la negación de desobediencia de los movimientos de los astros respecto de la voluntad de Dios se inscribe todavía en una armonización de las ideas estoicas con la tradición sapiencial creacionista, anterior a la polémica antignóstica. El tema de la «visión» abraza todo el c. 20 (cf. 19, 3).

R. 3 = *Plant.* 49:

«(...) ajustándonos a la dirección (*dioikēsei*) del perfectísimo e imitando su constante e invariable trayectoria (*diéxodon*), vivamos una vida de moderación y sin tropiezo. Porque, como han dicho los antiguos, el poder vivir de acuerdo con la naturaleza (*akolouthíai physeós*) es la suprema felicidad».

Comentario: En el comentario *ad loc.*, el editor francés J. Pouilloux reconoce en este pasaje el lenguaje estoico, pero agrega: «También en este lugar, el acuerdo de Filón con los filósofos (estoicos) es más aparente que real. Según él, el vivir de acuerdo con la naturaleza consiste en descubrir la verdad de la palabra revelada». De nuevo encontramos una incorporación de lenguaje estoico en otro contexto. Esto es lo que hace exactamente I Cl.

En cuanto a la voz *dióikēsis*, señalada al unísono por los comentaristas Bardy, Sanders, Spanneut, Fischer, Opitz y otros como índice inconfundible del estoicismo de la Epístola, es necesario recordar que el primer paralelo aducido en esta cadena de estudios pertenece a Filón, *Opif.* 3, en el artículo citado de Bardy, p. 76. Los otros paralelos aducidos allí, de Heráclito y de Crisipo, y otros repetidos posteriormente con frecuencia, se encuentran muy lejos del contexto de nuestro documento. En otros pasajes de

Filón, como *Spec. IV 187*, se descubre la particularidad religiosa, política y ética del pensamiento filoniano sobre la disposición ordenada del mundo por mandato de Dios, la *dioikēsis*.

R. 4 = *Her.* 162a-163b:

«La desigualdad ha engendrado las dos *guerras gemelas*: la extranjera y la intestina; *la igualdad, por el contrario*, es madre de *la paz (eirēnēn isótēs)* (...) 163. (...) La igualdad, en efecto, ha asignado su lugar (*étaxe*), entre las cosas existentes, *al día y a la noche, a la luz y a la oscuridad*».

Comentario: El tratado filoniano *Her. (Quis rerum divinarum heres sit)*, del que se extrae este párrafo y otros que siguen, contiene un desarrollo del tema de la igualdad y armonía cósmica, producida por el Logos divisor, potencia creadora de Dios; esta igualdad es modelo de la paz a la que debe orientarse el hombre. En este tratado se encuentran articulados casi todos los temas de cosmología estoica que I Cl reitera. Véase una tabla general de correspondencias:

I CL	TEMAS	HER.
20, 1	Ordenamiento celeste	162-163
20, 2	Sucesión del día y la noche	148-150, 163
20, 3	Sucesión del sol y la luna, y astros	280
20, 4	Generación en la tierra	137
20, 5	Partes del universo	146
20, 6-8	División de las aguas	136
20, 9	Estaciones del año	147, 165
20, 10	Liturgia cósmica	199-200
	Donación de fuentes de vida	31, 32
	Analogía con animales pequeños	154
20, 11	Todo lo anterior es un modelo de paz para la conducta del hombre	163, 289
	Hombres que se refugian en Dios	214
(20, 12)	Por la mediación del Señor (Logos)	205

M. Harl, editora y comentarista de la edición francesa de este tratado, ha reconocido con justicia el transfondo estoico del mismo, y en especial de los temas indicados (véase Harl, *Her.*, p. 96, n. 1) sobre la cosmología estoica. La misma comentarista, por otra parte (véase p. 153), considera con razón que se trata, en Filón, de elementos estoicos en un desarrollo cuya intención última es la exégesis bíblica. Para nuestro caso, no debemos olvidar que Filón es un antecedente no sólo del uso de una cosmología estoica y de la correlación de esta cosmología con la sociedad humana, sino también de la incorporación de esta temática a un razonamiento exegético bíblico. La relación entre cosmología y liturgia es decisiva.

R. 5 = *Her.* 148:

«En cuanto a la *igual duración de los otros días y noches*, ello se manifiesta, al parecer, sobre todo *en los equinoccios*».

Comentario: Filón admite que habría una pugna potencial entre día y noche, entre luz y oscuridad (*Opif.* 32.35), pero afirma también que Dios estableció la justicia y la paz entre ambas magnitudes, entre ambos «contrarios». Un signo de ello es la igualdad *periódica*, cuyos límites son los solsticios y cuyos centros son los equinoccios. Otro caso, pues, de la armonía del cosmos, a la que el hombre debe conformarse. Este asunto se ilustra todavía en la referencia que sigue.

R. 6 = *Opif.* 33:

«Después que comenzó a brillar la luz inteligible, creada antes que lo fuera el sol, la enemiga oscuridad *retrocedió*. Es que Dios, consciente de su recíproca *oposición* y connatural hostilidad mutua (*apállêlôn*), estableció entre ellas un muro de separación. Para evitar que la discordia sobreviniera como resultado de la permanente vecindad de ambas, y *la guerra prevaleciera sobre la paz*, con lo que hubiera establecido el desorden en el *orden universal*, no sólo separó la luz de la oscuridad, sino colocó además vallas de *separación* (...)».

Comentario: Como en I Cl, en este pasaje la noche y el día no se impiden mutuamente por una intervención del poder de Dios.

R. 7 = *Opif.* 168a:

«Creo yo, pues, que, así como *el sol y la luna* emiten sus luces siempre, *habiendo recibido el mandato* en una única ocasión, en

el instante de la creación universal, y observan el precepto divino (*to theion próstagma*) no por otra razón que porque el vicio se hallaba desterrado de los confines del cielo, de la misma manera el pingüe y fértil *suelo de la tierra produciría copiosos frutos con el correr de las estaciones del año*, sin que interviniera la habilidad y colaboración de los agricultores (...).

Comentario: Este pasaje de Filón articula términos y semánticas que se repiten en I Cl 20, 3-4:

- la naturaleza obedece un mandamiento positivo de Dios (*próstagma*, 20, 5),
- a la obediencia en el orden celeste corresponde la del orden terrestre,
- un término de esa disposición de Dios consiste en el sustento de hombres y animales,
- el hombre es el ser que puede desobedecer a Dios, modificando la concordia que reina en la creación.

R. 8 = *Opif.* 43:

«Dios ordenó (*prostáttei*) a la tierra engendrarlos, y ésta, como si hubiese estado desde largo tiempo *preñada (gē kuophorousa)* y *gestándolos en su seno, dio a luz* todas las especies de plantas, todos los árboles y además las incontables clases *de frutos*. Y los frutos no sólo *servían de alimento para los animales*, sino también como dispositivos naturales para la perpetua generación de seres de la misma especie, puesto que contienen en su seno las sustancias seminales, en las que hállanse ocultas e invisibles las razones de todas las cosas, las que se tornan *manifiestas y visibles en las estaciones periódicas (kairōn periódous)*».

Comentario: Esta íntima coincidencia de vocabulario y de contenidos semánticos ha sido notada por Bardy (o. c., p. 77) y por Eggenberger (o. c., 110). Pero mientras el primero permanece en la idea de «estoicismo», el segundo apunta correctamente hacia el blanco: se trata de la continuidad de una tradición judeohelenista, que a su vez absorbe elementos estoicos para comentar el Génesis. Lo mismo que hace I Cl. En cuanto al verbo *kuophoréō*, mencionado por primera vez en un escrito cristiano, es un término usado por algunos estoicos, como Marco Aurelio, pero es también un término frecuente en Filón, más que en cualquier escritor que haya podido llegar al conocimiento de nuestro autor.

R. 9 = *Opif.* 40:

«El siguiente paso fue organizar *la tierra*. Mandóle (*keleúei*) que se cubriera de verduras y espigas y produjera toda clase de plantas, ubérrimos prados y todo cuanto habría de servir para *forraje de las bestias y alimentos de los hombres*».

R. 10 = *Opif.* 168b:

«(...) Pero, cuando *el vicio* comenzó a ser *preferido a las virtudes, como actualmente*, cerráronse las *perennes fuentes* (*aénaoi pēgai*) de las gracias divinas para que no las procuraran a quienes eran considerados indignos de ellas».

Comentario: La idea estoica de que así como todos los seres del mundo obedecen a su naturaleza, así el hombre debía obedecer a la naturaleza conducido por el Logos que posee, había sido asimilada por Filón ampliamente y con definidos desplazamientos de contexto. Así, Filón sostiene que la naturaleza obedece siempre a Dios y entrega gratuitamente el sustento a sus creaturas. Si el hombre debe trabajar porque ya no encuentra el sustento preparado por la naturaleza, se debe a la condición de desobediencia. Para Filón no hay desobediencias cósmicas, ni celestes. El hombre es el único ser al que se le debe enseñar la obediencia, porque es el único que tiene abierto el camino de la desobediencia. Éste es también el contexto de I Cl, que introduce la exaltación del orden de naturaleza en medio de una recomendación ético-política.

R. 11 = *Her.* 23:

«(...) puesto que él (Dios = *despótēs*) es la *atadura* (*desmós*) de todas las cosas, es además el que *las une indisolublemente* y, siendo ellas de por sí disolubles, mantiene su cohesión (*synéchōn*)».

Comentario: repetidamente se ha visto en el vocablo *synéchō* el carácter estoico de I Cl, como en Bardy (p. 78), Spanneut (p. 373), etc. No hay que olvidar, sin embargo, que éste es un término típico del lenguaje filoniano para decir exactamente lo que entiende aquí I Cl, donde no se trata simplemente de una cohesión inmanente en la naturaleza, sino de un acto de la potencia divina que mantiene la cohesión de lo producido. Al tratarse de un acto ordenado por la voluntad de un principio exterior a la misma naturaleza, el resultado es claramente diferente de un pen-

sar estoico. Véase Opif. 131, *Sacr.* 40, *Plant.* 4, *Migr.* 181, *Mut.* 140 *et passim*. En *Her.* 246 especialmente, y cercano a nuestro contexto, Filón expresa su propia tesis atribuyendo a «la voluntad del Creador» la duración del vínculo cósmico.

En cuanto al término *despôtēs*, que en el pasaje citado Filón relaciona con *desmós* o vínculo universal cósmico, en una dudosa incursión etimológica, observamos una curiosa relación entre I Cl y Filón. Para Bardy, este término es «característico» de nuestra Epístola, lo que supone una fuerte incursión del estoicismo en tierra cristiana, donde el NT casi no lo usa, poco lo usan los escritores apostólicos, y añade sorprendentemente: «según el hecho indicado por Drummond (el término) aparece solamente una vez en las obras de Filón» (Bardy, o. c., p. 80). Esta apreciación indirecta no se sostiene. En el *Index Philoneus* de G. Mayer la voz *despôtēs* concurre 209 veces, y allí no se considera el corpus armenio de Filón. Podremos decir que también para Filón uno de los hechos «característicos» es la combinación de este término con *theós* y con *kyrios* en referencia al gobierno del mundo. El alejandrino dispone para ello de una tradición griega como la expresada en el verso de Sófocles: «Dios (Zeus) es mi soberano (*despôtēs*)», citada en *Probus* 19, y por otra parte en el uso polémico de la LXX, *Gen.* 15, 2.8, y puesto en boca de Abraham (comentado por Filón en *Her.* 100 y 273). Más allá de la LXX, Filón convierte el uso del término en característico, ampliando quizá una tradición judeoalejandrina, en cuanto la voz es aplicada a Dios en los fragmentos que Eusebio, *Praep. ev.* 9, 27 y 29, nos ofrece, de Artapanus y de Ezequiel el trágico.

R. 12 = *Opif.* 38:

«(...) *Dispuso (prostáttei) Dios que toda el agua salada, que hubiera sido causa de esterilidad para sembrados y árboles, se concentrase (episynachthēnai) afluendo desde los intersticios de la tierra toda y ésta apareciese seca quedando en ella una reserva de agua dulce para su conservación (...). Ésta es la causa por la que la tierra contó con abundantes conductos de agua semejantes a maternos senos (mastois eoikyías), que una vez abiertos habrían de hacer brotar ríos y fuentes (...).*»

Comentario: 20, 6 es rico en coincidencias lexicales con Filón, además de contextuales. El *prostátō* aparecerá en 20, 11, y como en Filón, el lenguaje cristiano predica este verbo, por la primera vez, a una *orden* dada a las fuerzas de la naturaleza.

En cuanto al concepto de *dēmiourgía* que encontramos en 20, 6 es para Fischer (o. c., p. 53, n. 123) un índice de la «evidente influencia estoica». Pero también este término ha pasado por la criba filoniana, en *Sacr.* 2 y en *Ebr.* 85. La *synagogē* aplicada a la recolección de las aguas no puede ser utilizada para relaciones estoicas particulares, en cuanto ya está adquirido por Filón aquí y en *Plant* 10, y antes todavía es el término que usa la LXX para *Gen.* 1, 9, como bien lo ha visto la editora A. Jaubert. El verbo *diatássō*, con antecedentes en la LXX, es utilizado por Filón en *Opif.* 39 para referirse a la acción de Dios sobre las aguas, y en general, es un término importante para describir la relación de Dios con el cosmos, véase *Opif.* 54, *Mos* II 48 (*diátaxis*, como en I Cl 33, 3), *Abr.* 2, *Deter.* 34, 54, etc. Todos los derivados de la raíz *tagma* o de la voz *taxis* o del verbo *tasso*, que para muchos comentaristas componen el «estoicismo» de nuestra Epístola, se encuentran presentes reiteradamente y en los mismo contextos en Filón, con la excepción de la forma *tagē*, de 20, 8.

La comparación de las fuentes de la tierra con los senos maternos que encontramos en el pasaje transcrito de *Opif.* 38 reaparecerá en 20, 10 y será tratada en el contexto de R. 29.

R. 13 = *Opif.* 131:

«Los demás filósofos afirman que toda el agua es uno de los cuatro elementos de que está hecho el mundo. Moisés, en cambio (...), entiende que el gran mar que sus continuadores llaman océano, reconociendo que los mares navegados por nosotros tienen dimensiones de puertos comparados con él, es uno de los elementos, una cuarta parte del universo».

Comentario: La idea de que el océano, a diferencia del «mar», es inabordable para el hombre, ha sido recordada como un antecedente «helenista», si no «estoico», de I Cl. Lo menos que se puede hacer en este punto es anotar que Filón, en este pasaje, recoge la idea en un contexto cercano a I Cl. No he encontrado, por el contrario, un antecedente claro en Filón por el cual se pueda hablar de «mundos más allá» del océano, 20, 8.

R. 14 = *Her.* 147:

«*Iguales en magnitud* (hizo) los círculos del cielo, los de los equinoccios de primavera y otoño (*isēmerinoús, earinon kai meto-*

pōrinón), los de los solsticios de verano e invierno (*kai tous tropikouís, therinón te kai cheimerinón*)».

Comentario: Éste es el lugar donde aparece la continuidad lexical más íntima y al mismo tiempo excepcional, entre I Cl y Filón. Se trata de una forma atípica de nombrar las cuatro estaciones del año, muy característica de Filón, véase también *Somn.* I 20, *Opif.* 116 y *Spec.* I 172. El alejandrino, en el texto citado, adjetivaba los equinoccios y los solsticios con cuatro términos que rarisísimamente se encuentran juntos en el corpus de la literatura griega anterior a Clemente. Éste es el paralelismo:

FILÓN: <i>HER.</i> 147	I Cl 20, 9
------------------------	------------

1. EQUINOCCIOS:	TIEMPOS (<i>kairoí</i>):
a) <i>earinón</i>	a) <i>earinoí</i> = primavera
b) <i>metopōrinón</i>	b) <i>therinoí</i> = verano
2. SOLSTICIOS:	
c) <i>therinón</i>	c) <i>metopōrinoí</i> = otoño
d) <i>cheimerinón</i>	d) <i>cheimerinoí</i> = invierno

El autor de I Cl ha nombrado las cuatro estaciones en orden cronológico, pero siguiendo los adjetivos que Filón había usado para distinguir el par de equinoccios y el par de solsticios. Los cuatro adjetivos, a su vez, se predicán del sustantivo *kairós*, que muy raramente en los autores griegos anteriores a Clemente significa «estación del año», con excepción de Filón (véase *Spec.* I 172, 181 y II 158-160; 204, etc). Los adjetivos *therinós* y *cheimerinós* —es decir, estival e invernal— se encuentran con frecuencia en la literatura griega y en la LXX. Lo más frecuente, sin embargo, es nombrar las dos estaciones principales por los substantivos *théros* y *cheimón*. No he encontrado, por lo que pude averiguar, la expresión *kairós therinós, cheimerinós*, para nombrar las dos estaciones del año. Más raros todavía son los adjetivos *earinós* y *metopōrinós*, aunque son muy frecuentes en Filón. La LXX desconoce *metopōrinós* y no utiliza *earinós* en relación con las cuatro estaciones. Los cuatro adjetivos juntos se encuentran en Aristóteles, *De meteoro-*

logicis II 6, entre 364b 2 y 3, pero separados por los substantivos opuestos: *isēmería*, equinoccio y *tropē*, solsticio, antecedente claro de la redacción de Filón. Las teorías estoicas sobre las estaciones del año utilizan otro vocabulario, como puede verse en Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II 693 a 699. Es interesante observar que el fragmento 695 está sacado de Filón, *de anim.* y reproduce las cuatro estaciones con los substantivos propios de estoicos. Un vocabulario más lejano de I Cl es el que encontramos en Posidonio, ed. Edelstein-Kidd, 1972, fr. 217. No aparece *kairós*, por ejemplo.

Esta rareza lexical en I Cl adquiere mayor peso a favor de mi tesis si se advierte que *Her.* 147 los cuatro nombres de las estaciones aparecen en el mismo contexto de I Cl, es decir, en el capítulo que va desde *Her.* 146 a 206, donde se expone sobre la justicia y paz de la naturaleza. A este capítulo de Filón pertenece también la referencia que sigue.

R. 15 = *Her.* 149:

«En efecto, desde el equinoccio de *primavera* hasta el solsticio de *verano* los días se alargan al par que se acortan las noches hasta que se alcanza el día más largo y la noche más corta. Y desde el solsticio de *verano* el sol torna a *recorrer el mismo camino* ni más rápido ni más lento *sino con los mismos inalterables intervalos y manteniendo una misma velocidad* llega al equinoccio de *otoño*, y después de *completar la igualdad* del día y de la noche, comienza a incrementar la noche y a acortar el día hasta el solsticio de *invierno*».

Comentario: Con los mismos términos y el mismo tema de *Her.* 147, Filón desarrolla en 149 la idea de la obediencia de la naturaleza a la ley de la igualdad puesta por Dios mediante su Logos (*Her.* 205), igualdad que significa *justicia* cósmica (*Her.* 161-163) que es la base de la paz cósmica (*Her.* 162), paz que se ofrece y extiende a la sociedad humana (*Her.* 206). Aquí encontramos la idea y el léxico del capítulo 20 de I Cl. En el desarrollo clementino no hay elementos estoicos que no hayan pasado antes por el molino alejandrino de Filón. Y de los antecedentes estoicos, ninguno se acerca tanto como Filón al léxico de I Cl 20, 9.

R. 16 = *Praem.* 41:

«(...) Las propicias temperaturas del aire y los vientos (*aéros kai pneumátōn*), los armoniosos cambios de las estaciones del año

y, como coronación de todo, el sol, la luna, los astros errantes y fijos y el cielo todo con su propia hueste en ordenadas formaciones, un verdadero mundo gigante dentro del mundo».

Comentario: Otro pasaje de Filón, que se acerca a I Cl 20, 10 por el tema de los vientos y estaciones, y también contiene desarrollos sobre el cielo que gira ordenadamente (20, 1) y casi la misma expresión de 20, 3, con todos sus conceptos.

R. 17 = *Somn.* I 215:

«Dos son, evidentemente, *los templos de Dios: uno este mundo*, en el cual es también sumo sacerdote su primogénito, el divino Logos; y el otro, el *alma racional*, de la cual es sacerdote el verdadero hombre, cuya imagen sensible es aquel que ofrece las tradicionales súplicas y sacrificios, a quien ha sido prescripto vestir la mencionada túnica, réplica del cielo todo, a fin de que *el mundo sea copartícipe del hombre en los sagrados ritos y el hombre lo sea del mundo*».

Comentario: En I Cl 20, 10 aparece por primera vez en terreno cristiano el concepto de *liturgia cósmica*. Este nuevo sentido de la voz «liturgia» ha sido descuidado por el tratamiento del Griechisch-Deutsches Wörterbuch de W. Bauer, *ad voc.* El origen de esta acepción puede rastrearse en el judaísmo helenista, en la *Ep. Aristeeas*, también en la LXX y en Filón, el cual contiene ya casi todos los aspectos, menos los cristológicos, que el tema adquirirá en el cristianismo, en autores como Máximo el Confesor y otros. Algunos autores han pensado que el autor de I Cl hace aquí una combinación de elementos de cosmología estoica y tradiciones litúrgicas de los cristianos romanos, o que estos cristianos de formación estoica ya habían producido una liturgia semejante. Sin embargo, no podemos olvidar que la combinación entre cosmología estoica y la exégesis bíblica de los preceptos culturales y sacerdotales ya estaba hecha. Es Filón el que desarrolla con mayor amplitud una exégesis de los preceptos litúrgicos respecto del Sumo Sacerdote del AT, incorporando un encomio estoico de la *racionalidad* del cosmos y la idea de la función sacerdotal del Logos en medio del cosmos, como puede verse en el citado *Her.* 205 y en muchos pasajes filonianos.

R. 18 = *Post.* 185:

«Por ello hubieran obrado rectamente las ciudades, si, antes de enviar unas contra otras armas y máquinas de guerra para la

completa esclavitud y aniquilamiento de los hombres, hubieran persuadido a cada uno de los ciudadanos a *poner fin al desorden (stásin)* inmenso, grave e incesante que lleva en su interior. Porque este desorden, si hemos de hablar con franqueza, es el arquetipo de todas las guerras sin excepción; y abolido él, las *guerras* que se emprenden a imitación del mismo no tendrán ya lugar, y la especie humana *alcanzará el uso y el goce (apólausin)* de una paz profunda (*batheías eirênēs*), instruida por la ley de la naturaleza, la *virtud, respecto de la honra debida a Dios y de la liturgia (leitourgias) que ha de prestársele*; pues (esto) es *fuentes de felicidad y larga vida (bíou)*».

Comentario: Este pasaje de Filón ha sido ya mentado por Van Unnik, en 'Tiefer Friede' (1. Klemens 2, 2), *VigChr* 24 (1970) 261-279, para ilustrar la expresión de I Cl 2, 2: «De esta manera fue concedida a todos paz profunda y radiante (*eirênē batheía kai lipará*)». En ese artículo, Van Unnik quiere corregir la idea de Beyschlag, que tiende a poner el concepto de «paz profunda» en el contexto judío y cristiano del martirio. Con mayor amplitud documental Van Unnik muestra que el concepto debe colocarse en la aspiración política concomitante con la experiencia de Augusto, que había significado un beneficio grande para todos, el beneficio de la paz interior y la armonía social. Creo que tiene razón esta segunda interpretación del contexto de «paz profunda». Ese contexto, por otra parte, pudo llegar al autor de nuestra Epístola por uno de los mayores teóricos de la *pax augusta*: Filón, cf. *Legat.* 143-161.

Por otra parte, las resonancias lexicales de I Cl 20, 10 respecto del pasaje transcrito se suman progresivamente. La «ley de la naturaleza», arquetipo de la paz verdadera, producirá el goce (*apólausis*) del hombre donándole la vida natural (*bíos*), y celebrando junto con la naturaleza la liturgia (*leitourgía*) debida al Creador. Otra resonancia característica, que es estoica pero también reiteradamente filoniana, se encuentra en la expresión *aénaoi pēgaí*, las fuentes incesantes de las aguas para la vida del hombre, *Abr.* 42, *Mos.* I 212; como también, en sentido alegórico y figurado, de las incesantes fuentes de gracias y dones divinos, *Virt.* 79, *Post.* 151, *Plant.* 121, *Conf.* 182, etc. De 30 veces que aparece el adjetivo *aenaos* en el Index Philoneus de Mayer, más de dos tercios se predica de *pēgē*, fuente. Por ser I Cl el primer texto cristiano que utiliza este adjetivo y en el mismo contexto de Filón, no conviene silenciar esta relación.

La correspondencia, en este contexto, del término *mazoí* de I Cl con uno semejante de Filón ha sido tratada por W. Jaeger (véase Radice-Runia, *Philo of A., An annotated Bibliography*, 1992, n. 5916). La breve indicación de Jaeger debe ser corroborada y ampliada. En R. 12 = *Opif.* 38 hemos visto la correlación entre los ríos de la tierra y los senos maternos. La relación entre *mastós* y *pēgē* es constante en Filón. Véase además *Aeter.* 66, *Deus* 39, *Virt.* 129, *Somn* II 204 y, especialmente para nuestro contexto, *Opif.* 133, donde se lee: «La naturaleza ha proporcionado también a la tierra, la más antigua y la más fecunda de las madres, a modo de maternos senos, corrientes de ríos y fuentes para el riego de las plantas y para que los seres animados dispongan de abundante bebida». En el mismo párrafo, poco antes, había dicho: «No es la tierra, en efecto, quien imita a la mujer, sino la mujer quien imita a la tierra, como dice Platón». Tradiciones griegas recordadas en un comentario a la Torá. Este es el *locus* de la primera combinación entre helenismo y LXX, que los cristianos romanos parecen heredar.

R. 19 = *Her.* 265:

«Así pues, *nutrido con la paz* equivale a poseedor de una vida calma y tranquila, verdaderamente feliz y dichosa. ¿Y cuándo tendrá lugar esto? Cuando los bienes exteriores lleven al éxito y la gloria; los del cuerpo, lleven a la *salud (hygiēian)* y al vigor; los del alma, *al goce de las virtudes (apólausin aretón)*».

Comentario: La salud del cuerpo y el goce del alma, las mismas palabras de Clemente, son fruto del alimento pacífico de la naturaleza pacífica y dones de Dios, el mismo contexto de Clemente. Por primera vez entra en el léxico cristiano que conocemos la voz *hygiēia*; más aún, lo hace en la forma arcaica *hygeia*, que es la dominante en Filón. Esta voz puede denotar uno de los bienes externos, según el estoicismo, pero está más que atestiguado el uso que de ella hace Filón en este sentido, como bien corporal, que se suma a los anímicos, cuya cifra es el goce. Goce, *apólausis*, tiene un sabor negativo en la primera literatura cristiana, como algo unido al pecado (cf. 11, 25; *Did.* 10, 3; etc.). En 1 *Tim.* 6, 17 adquiere un sentido positivo cercano a I Cl 20, 10. Filón es el antecedente más fuerte, especialmente por la trama lexical en el pasaje citado como R. 19 y en otros, como *Congr.* 31-32.

R. 20 = *Praem.* 92:

«Porque es evidente que resultaría sumamente vergonzoso el que las *bestias* venenosas, devoradoras de hombres, insensibles e

insolidarias, llegaran a aplacarse y *convertirse a la paz (prós eirē-nēn)*; y en cambio *el hombre, el animal por naturaleza civilizado*, al que le son *congénitas la vida en común y la concordia (koinōnías kai homonoías)*, atentara contra la vida de sus semejantes implacablemente».

Comentario: Tenemos aquí, en niveles redaccionales diversos, los mismos elementos de fondo y algunas coincidencias lexicales:

- a) Se trata de una comparación entre la conducta humana y el comportamiento de los animales.
- b) El tema de la comparación es la sociedad, dentro del orden de la naturaleza.
- c) La presencia de los términos *eirēnē* y *homónoia*.

Filón desarrolla una paradoja, que no aparece explícitamente en el cristiano y que bien tiene un sabor estoico: algunos animales que la naturaleza hizo agresivos pueden ser pacificados; algunos hombres, que la naturaleza hizo sociables, se convierten en salvajes. Un artículo ya citado de J. Thierry sostiene que la expresión «los más pequeños de los animales» de 20, 10, no se encuentra en las fuentes judías que cita Van Unnik, y sí se encuentra en un contexto similar en Cicerón, *De natura deorum* 2, 48, 123. Habría que revisar nuevamente la fuerza de sus argumentos, después de haber descubierto que los animales, en el texto citado, y «los pequeños animales», en *Her.* 154 pertenecen a las correlaciones filonianas sobre el tema de la paz y la igualdad. No se excluye, por otra parte, que los paralelos ciceronianos aportados por Thierry (o. c., 240 s.) puedan tener su importancia para comprender el contexto cultural de nuestra Epístola.

El término *eirēnē* es común en la LXX como lo es en las literaturas griega y cristiana. Pero su íntima correlación con *homónoia* no es común. Clemente hace del término una de las piezas claves de su vocabulario, que aparece por primera vez entre cristianos y que es apropiado con posterioridad por Ignacio de Antioquía. A. Jaubert, en la introducción a la edición de I Cl en SC 167, p. 34, escribe: «La insistencia sobre la *homónoia*, la concordia, corresponde a la versión estoica, que ve en el orden del mundo un modelo de la conducta humana». Esto es verdad. Pero no podemos olvidar que Filón incorpora este término en momentos centrales de su discurso exegético y filosófico: si Dios es *unidad*, lo creado debe llegar a ser uno, por el camino de la armonía de partes, la *homónoia*, *Her.* 183, en pleno contexto cosmológico-ético. La legislación de Moisés se dirige a los hombres para enseñar la

concordia, *Decal.* 14, 132; *Virt.* 119, *Praem.* 154. Los creyentes deben alabar a Dios y celebrar la concordia entre sí, *Spec.* I 70. Los dos principales mandamientos pueden tener también esta formulación: confiar en Dios y vivir en mutua solidaridad, *Virt.* 35, en *homonoíai*.

La unánime afirmación de los comentaristas de nuestra Epístola, en el sentido de que el autor incorpore el ideal político del estoicismo que se centra en la *harmonía* de la sociedad humana con la *homónonía* cósmica, no debe ser impugnada. La discusión, a mi juicio, debe ubicarse en la explicación histórica de este hecho literario. Para comprender la filiación histórica de esta idea, no debe olvidarse en ningún momento del análisis, que la comunidad alejandrina judía ya había elaborado una idea política por la cual todas las normas y promesas bíblicas podían incorporarse, incluyendo también una visión estoica, en la *paideia* que habría de traer el progreso moral de la humanidad, dentro de la estructura sociopolítica del imperio romano, y no en contra de ella.

R. 21 = *Plant.* 6:

«Correspondía al más *grande Artífice (tōi megístōi dēmiourgōi)* construir la más perfecta y grande de las obras, y ésta no será tal completamente si no estuviera *llena de partes perfectas*».

Comentario: La expresión platónica *mégas dēmiourgós*, hasta entonces desconocida en el lenguaje cristiano, aparece en este texto filoniano de camino hacia el contexto de I Cl. El Demiurgo es *magno* en grado absoluto, y su obra, por lo tanto, es perfecta. El contexto y la temática del filoniano *De plantatione*, por otra parte, ofrecen también un marco orgánico inmediato para leer el desarrollo de I Cl 20. La primera parte del tratado, *Plant.* 2-27, trata del orden cósmico, permitiendo establecer los siguientes paralelismos con nuestra Epístola:

I Cl 20	TEMAS	FILÓN: <i>Plant.</i>
20, 1-10	Ordenamiento del cosmos según los cuatro elementos	3-4; 10; 12
20, 1	Dios maneja la <i>dioikesis</i> cósmica	(49)
	Dios ha creado el mundo en armonía	9-10

20, 3	Ordenamiento de los astros	12
	Definición divina de los límites	3; 9
20, 4	La tierra gesta y alimenta	15
20, 5	Dios mantiene la cohesión, <i>synéchein</i> , del mundo	4-8
20, 6-8	División de las aguas	10
	La concordia de los elementos es ordenada por la Palabra de Dios	10
20, 10	La tierra, como una mujer, posee senos para alimentar a sus hijos	15
20, 11	Dios — <i>mégas dēmiourgós</i> — ha producido el mundo y le ha otorgado sus dones	6
	Dios es benefactor — <i>euergetōn</i> — del mundo	(86-93)
	Al hombre le fue otorgada una ordenación superior	17

Toda esta visión del Demiurgo, del orden del mundo y del lugar privilegiado del hombre, es accesible solamente a la inteligencia y a los ojos del alma (*kāta diánoian...*, *tois ommasin tēs psychēs...*), como lo dice I Cl 19, 3 en la transición y presentación del c. 20. Esta doble expresión, que Bardy (o. c., p. 74) considera estoica, aunque originalmente platónica, tiene también un precedente asombroso en *Plant.* 21-22: «... como resultaba imposible que alguien se percatara de una atracción en la inteligencia hacia el Que es (*tên pros to on dianoiás holkên*)... Dios creó los ojos del cuerpo, clara representación del ojo invisible, capacitándolos para volver la mirada hacia el éter. Cuando los ojos formados de perecedera materia se han elevado tanto, que desde la región terrestre se han remontado hasta una tan grande distancia como la del cielo y han tocado sus límites, no podemos menos que pensar en cuán dilatada es la carrera de los ojos del alma (*tōn psychēs ommatōn*) en todas sus direcciones».

Es decir, para llegar a Dios, según Filón, uno de los caminos comienza por los ojos del cuerpo, que pueden elevarse a través del orden del mundo hasta llegar a la maravilla del cielo, y tocar su límite. De allí en más, debe continuar la marcha la *diánoia*, es decir, los *ojos del alma*. Ambas expresiones, en correlación, se encuentran en los pasajes comparados del alejandrino y del romano. No conozco otro paralelismo tan ceñido, en que esta combinación tan novedosa para la koiné cristiana se aplique al reconocimiento del orden de la naturaleza como donación divina.

En suma, en el segmento que va de I Cl 19, 3 a 20, 11 hemos encontrado que aparecen al menos 14 temas organizados en el mismo contexto que posee el filoniano *De plantatione*, de los cuales 3 muestran cercanías lexicales que son al mismo tiempo estrechas y novedosas dentro del griego cristiano: 19, 3 (*omma tēs psychēs + diánoia*); 20, 1 (*dioíkēsis theou*); 20, 11 (*mégas dēmiourgós*).

R. 22 = *Plant.* 91:

«¿Qué alma, en verdad, podría suponer que el Señor y Soberano del Universo (*ho despótēs kai hēgemōn tōn holōn*) sin alterar en nada su propia naturaleza, permaneciendo idéntico, es *permanentemente bondadoso e incesantemente dadivoso* y causa perfectísima de reales bienes *inagotables* y eternamente fluyentes (*aenāōn... agathōn*) para los hombres felices?».

Comentario: Nos encontramos nuevamente en los dominios del *De plantatione*. El término *despótēs* está asociado a la donación de beneficios por parte de Dios. La expresión *ho despótēs hapántōn* también se encuentra en Filón, cosa ya advertida por Bardy (o. c., p. 80), aunque sin identificar el lugar. Se trata de *Leg.* II 63, donde al referirse al «alma-esposa» dice: «*ho despótēs hapántōn katharīei autēn*». Se trata de una combinación de perspectivas bíblicas, platónicas y estoicas, en cuanto las gracias divinas son consideradas en virtud de la perfección del mundo, que se manifiesta en su racionalidad y que deriva de la perfección de su Demiurgo.

R. 23 = *Mut.* 18:

«Pero, en su aparición, el Soberano brinda beneficios (*euergetei*) aun mayores (*mállon*) al que lo escucha y contempla, diciéndoles «Yo soy tu Dios» (*Gen.* 17, 1). En efecto, yo podría decir: ¿acaso no eres *Dios de todos los seres* que han llegado a la existencia? Pero su reveladora palabra me mostrará que no se refiere aquí al *mundo del cual es por completo creador y Dios (dēmiourgós pántōs kai theós)*, sino a las almas humanas...».

Comentario: Según ambos textos comparados, Dios ofrece sus dones a toda la creación, pero al hombre ha regalado mercedes especiales. Que yo sepa, los comentaristas de I Cl han olvidado mencionar paralelos estoicos que pintan al hombre como un ser

especialmente dotado por la naturaleza, por ejemplo el de SVF II, fr. 528, atribuido a Crisipo, o el de Séneca en Ep. 76, 9, donde se ubica a la *ratio* humana en el nivel: *hac antecedit animalibus, deos sequitur*. Sin embargo, parece difícil encontrar en los estoicos un desarrollo donde la diferencia entre el hombre y los demás seres mundanos sea vista desde la acción divina que otorga diversos beneficios por su voluntad. Este tema es frecuente en Filón, que asimila para su teología el título de *Euergetês*, propio de reyes y dioses helenistas. Véase *Congr.* 171 y los comentarios *ad loc.* de la editora M. Alexandre. La coincidencia de términos y contextos se hace notable en la referencia que sigue.

R. 24 = *Deter.* 62:

«¿0 no ves que el legislador confía el cuidado y la custodia de las cosas santas, no al primero que se presenta, sino a los levitas, que son espíritus totalmente consagrados a Dios? *La tierra, el agua, el aire y aún el cielo y el mundo* todos fueron considerados heredad indigna de ellos; sólo fue juzgado apropiado para ellos *el Creador (ho dêmiourgós) en quien habíanse refugiado (hōi prospheúgasin)* en actitud de *súplica genuina*, convirtiéndose en servidores de él...».

Comentario: En Cl 20, 11 encontramos una distinción de los beneficios para el mundo y aquellos que son para los hombres; los hombres, por su parte, «se han refugiado» en Dios, en el Soberano. El verbo *prospheúgō*, totalmente novedoso para el lenguaje cristiano, ausente de la LXX, puede encontrarse en Plutarco y en otros contemporáneos de nuestra Epístola. Pero en la referencia filoniana aquí citada encontramos el mismo sentido y el mismo contexto, que además se da en otros tratados de Filón (véanse *Abr.* 116 y los verbos *pheúgō* y *katapheúgō*).

R. 25 = *Fug.* 94-95:

«A no dudarlo, la más venerable, la más segura y la más excelsa metrópolis, no una simple ciudad solamente, es el divino Logos, hacia el que es incomparablemente *ventajoso huir en busca de refugio (katapheúgein)*. Las otras cinco (ciudades), comparables a colonias, son las potencias del Que lo pronuncia (...); la tercera es la potencia propicia, mediante la cual el Artífice se compadece (*oikteírei*) y apiada de su obra...».

Comentario: Filón presenta las potencias divinas como «ciudades» de refugio, donde se obtiene la misericordia (*oikteirō*) de Dios. No se trata aquí, advierte Filón, de ciudades terrestres cuya metrópolis es el cosmos, sino de las potencias de Dios, cuya cabeza (*metrópolis*) es su Logos. En el desarrollo del tratado *De fuga* podemos leer que el Logos de Dios es el que mantiene cohesionado al mundo (*Fug.* 112), otorga los dones divinos a los hombres (*Fug.* 137-138). En este contexto se entiende cómo un cántico «estoico» sobre la armonía del mundo pueda terminar, sin discontinuidad, en una referencia a la figura de Jesucristo, que es mediador como lo es el Logos de *Fug.* 101, y en el cual conviene *refugiarse* (*Fug.* 94), no obstante, la grandeza y armonía que hay en el cosmos, para obtener los beneficios de misericordia, entre los que se encuentra, en primer lugar: la paz, *hē eirēnē*, *Fug.* 174. La paz es el regalo divino al cosmos que el hombre debe abrazar libremente, aceptando el don de Dios.

Cuando I Cl sostiene estas ideas en su capítulo 20 está combinando evidentemente conceptos y términos estoicos con intereses religiosos, con temas bíblicos y con formas litúrgicas. ¿Debe pensarse sin más y necesariamente que el aspecto litúrgico formal deriva de un uso litúrgico de la comunidad romana de himnos estoicos en honor del mundo? Antes de responder a este interrogante conviene recordar que esta combinación de elementos —estoicos, bíblicos, litúrgicos— ya había tenido una *forma literaria* en los escritos de Filón.

4. LAS DEPENDENCIAS LITERARIAS Y EL DILEMA DE HARNACK

Hacia el final de su vida, el viejo Harnack establece la incalculable importancia de la *Prima Clementis* para la historia de la iglesia cristiana y ubica el marco histórico de la Epístola en la tradición que se origina con la Septuaginta. No ignora que en el documento se encuentran consonancias con la cultura romana de carácter helenista y particularmente estoico, pero deja trazado un bivio para que lo respondan los investigadores futuros: si ese helenismo es cosecha propia del autor o si ya venía incorporado a la tradición del judaísmo tardío. El dilema no ha sido resuelto. En 1943 Sanders tuerce fuertemente la respuesta hacia uno de los extremos, destacando paralelismos de la Epístola con la literatura grecorromana, y comenzando, explícitamente, por criticar a Harnack y a sus seguidores. Acusa a Harnack de haber afirmado la

filiación veterotestamentaria del escrito, pero sin haber entrado en detalles, dice en p. XXV. Sanders, a decir verdad, entra en muchos «detalles», pero no en los que hubiera sido necesario entrar para responder a la correcta pregunta de Harnack. No analiza, por ejemplo, uno de los escritores «helenistas» más cercanos al autor de nuestra Epístola en espacio, tiempo y ambiente cultural: Flavio Josefo. Una documentación «estoica» de primera importancia para acercarse a nuestro documento podría haber sido, por ejemplo, el IV Libro de Macabeos, cuya redacción debe ubicarse en el mismo tiempo, o poco antes. En el presente artículo no he analizado la extensa literatura que se posee sobre el judaísmo helenista, y en particular, el alejandrino, sino que me he ceñido al corpus griego de Filón.

Es hora, pues, de adelantar alguna respuesta al interrogante del título: ¿Estoicismo o filonismo? Si se extrema la contraposición, la respuesta es doblemente negativa: I Cl no es ni una cosa ni la otra. No es posible, ante la exageración de Helmut Opitz que habla del «estoico romano Clemente» sin rastros de cultura judía, contraponer una definición como «el primer papa filoniano», por ejemplo. Por necesidad hay que buscar caminos matizados, para quien permanece consciente de la complejidad del documento y de la situación histórica que lo produjo.

Y ya en ese *camino medio*, la primera pregunta específica debe dirigirse a los aspectos filológicos. En la parte analítica creo que ha quedado demostrado que no hay un solo término, de los considerados «estoicos» por los comentaristas de I Cl 20, que no pertenezca también al vocabulario de Filón. Mencionemos algunos: *táxis*, *próstagma*, *prostasso*, *diátaxis*, *dióikēsis*, *synechō*, *despótēs*, y muy particularmente el uso de *kairós* adjetivado con los cuatro términos que denotan las estaciones del año, como en Filón, *Her.* 147.

En cuanto a los *temas* del c. 20, con la excepción de uno secundario de 20, 8, han sido todos encontrados en Filón. La misma terminología propia de estoicos ha recibido modificaciones según los usos temáticos de Filón, como atribuir la *dióikēsis* a la voluntad de Dios, considerar a Dios como el factor cohesionador del mundo y definidor de sus límites, relacionar los vientos con la liturgia, incorporar la figura de un mediador divino al tratamiento de la relación del *Despótēs* con su creación.

Otra pregunta específica puede dirigirse a los resultados sobre los *contextos* literarios. Casi todas las citas de filósofos o escritos helenistas grecorromanos mencionadas por los comenta-

ristas, presentan coincidencias limitadas a un tema, cosmopolitismo por ejemplo, y a veces a la acepción de un término, *homónoia* por ejemplo. Podría decirse que la I Cl aparece como un texto primitivo cristiano en el que se encuentran resonancias de muy variados aspectos de las más variadas fuentes de la época imperial helenista. Dentro de esta variedad, ¿hay algún texto o pasaje estoico que se acerque a nuestro Clemente por su configuración contextual? Sin detenerme ahora en una respuesta detallada, señalo uno de los pasajes que presentan un contexto semejante, el de Cicerón, *De natura deorum* 2, comentado por Bardy y Thierry en los artículos mencionados. Sin negar esta cercanía, sin embargo, es conveniente recordar que Filón presenta contextos igualmente cercanos y muchos otros incomparablemente más específicos donde aparecen también los aspectos bíblicos, litúrgicos y éticos que juegan el papel central en Clemente. Más aún, de nuestro análisis emergen cuatro tratados filonianos que contienen articulaciones muy extendidas de los mismos temas de I Cl 20: *De opificio nundi*, *De plantatione*, *Quis rerum divinarum heres sit* y *De fuga et inventione*.

Una última pregunta específica puede dirigirse a las cuestiones histórico-literarias. ¿Se ha probado alguna dependencia literaria entre algún texto de Filón y el estado redaccional del c. 20 de la Epístola? No se ha probado una dependencia directa. No hay evidencias claras de una elaboración de un texto determinado de Filón. Sin embargo, creo, el trabajo de comparación no ha sido en vano. Por mucho menos, desde el punto de vista literario, se han mencionado autores antiguos estoicos para iluminar este o aquel pasaje de I Cl. El análisis del c. 20 probado con el reactivo del corpus filoniano, anticipo de un análisis completo de la Epístola en curso, ha dado un resultado sorprendente, si se considera la extensión del material comparado y la especificidad de ciertos parentescos lexicales. El documento estudiado se acerca a una tradición judeoalejandrina en el modo de asimilación de temas y términos estoicos. Con seguridad, podemos inclinar la balanza hacia el otro platillo, con respecto al dilema de Harnack, el platillo opuesto al que escogiera Sanders en 1943 y que ha marcado décadas de estudios clementinos. Es la tradición septuagintista, y más específicamente la tradición judía de Alejandría, la que podrá darnos razón de aquella inesperada aparición del «estoicismo» ético-cósmico-religioso en este documento cristiano romano. Este «helenismo» se manifiesta con características claramente diferenciables del helenismo de San Pablo y del libro de los Hechos, aunque tiene mayores puntos de contactos con los documentos deute-

ropaulinos y especialmente con la Epístola de Santiago. Si, como vio Harnack, nuestro documento se ubica en el comienzo de un período nuevo de la historia de la Iglesia, no es indiferente saber si el humus donde entierra las raíces se acerca más a Epicuro o a Filón. No se trata solamente de una cuestión literaria, sino que el problema se relaciona íntimamente con las investigaciones sobre las ideas de la segunda generación de escritores cristianos, con la situación sociológica de las comunidades que pasaban de una esperanza apocalíptica o mesiánica a una inserción político-religiosa en el lenguaje del imperio, y con la misma historia del imperio romano, que en la época de Nerva y las siguientes continuó buscando fundamentos religiosos donde construir el ideal de la *batheía eirēnē*, la «profunda paz».

5. CONCLUSIÓN

La opinión común de los comentaristas de la *Prima Clementis* se ha inclinado por subrayar la influencia estoica. Sin embargo, no se ha tratado exhaustivamente la pregunta de Harnack, si esta influencia se da vía estoicos o más bien vía tardo judaísmo. Este artículo se ha concentrado en el c. 20, el «más estoico» del documento, y lo ha confrontado con Filón. El resultado ha sido sorprendente: no se da ningún término que connote estoicismo, que no haya sido desarrollado por Filón previamente en los mismos contextos. Casi todos los *temas* se encuentran articulados en los textos del alejandrino, con frecuencia en un mismo tratado. En cuanto a los *contextos*, además de una cercanía mayor a la de cualquiera de las otras posibles fuentes grecorromanas, Filón manifiesta una asimilación de las temáticas estoicas en los mismos asuntos religiosos, éticos, bíblicos.

JOSÉ PABLO MARTÍN
Muñiz (Buenos Aires)

SUMMARY *

As opposed to research tradition which used to attribute some ideas in *Prima Clementis* to different stoic sources, this article analyses chapter 20, which criticism has considered the «most stoic» in the document, and systematically compares it to the Philonian corpus. Philo is the closest antecedent for almost all the topics that are considered stoic and also contains constant and specific lexical similarities. It is then possible to affirm that the combination of the stoic doctrine of the order of nature with the biblical creationist theology, typical of *Prima Clementis*, has been inherited by christianity from judeo-hellenist sources. In this context the idea of the cosmic order as a liturgy rendered to God is important.

* La dirección de *Salmanticensis* agradece al Real Colegio de Escoceses de Salamanca la traducción de los sumarios de los estudios.