



EL SUMO SACERDOCIO EN FILÓN Y LA LECTURA DE CLEMENTE ALEJANDRINO

Marta Alesso [Universidad Nacional de La Pampa] [alesso_marta@gmail.com]

Resumen: El artículo rastrea brevemente las propiedades del sumo sacerdote en el AT y resume el modo en que esta figura se presenta en la obra de Filón. El sumo sacerdote se presenta en los textos filónicos con tres características: 1.- como mediador (*Fug.* 108-115); 2.- exento de pecado por completo (*Fug.* 117-118; *Spec.* 1. 80-81); 3.- investido por los cuatro elementos (*Mos.* 2. 117-130; *Spec.* 1. 84-96). La teología de Clemente Alejandrino va a proyectar a Jesucristo, poco más de un siglo después, las características simbólicas del sumo sacerdote que Filón había adjudicado a Moisés.

Palabras clave: sumo sacerdote - Filón - Clemente - Moisés - Jesús.

The high priesthood by Philo and the reading by Clement of Alexandria

Abstract: The paper traces briefly the properties of the high priest in the OT and summarizes how this figure is presented in the works by Philo. The high priest is presented in the Philonic texts with three characteristics: 1.- as a mediator (*Fug.* 108-115); 2.- completely sinless (*Fug.* 117-118; *Spec.* 1. 80-81); 3.- invested by the four elements (*Mos.* 2. 117-130; *Spec.* 1. 84-96). Clement of Alexandria will project to Jesus Christ, a century and a half later, the symbolic features of the high priest of Israel that Philo had awarded to Moses.

Key words: high priest - Philo - Clement - Moses - Jesus.

Presentación del tema

Todas las funciones de intermediación social –sacerdocio, intercesión o arbitraje– son factibles de ser tomadas con calidad de símbolo por la comunidad que le dio origen y, mucho más, por los receptores del mensaje que varios siglos después las ubican en un contexto teológico. El sumo sacerdote de Israel, quien tiene a su cargo el culto, primero en el tabernáculo y más tarde en el Templo, es una figura que enlaza lo divino con lo terrenal, lo espiritual con lo material, lo noético con lo sensible. Esta función del primer sumo sacerdote de ser el eslabón con Dios a través del ritual ha sido percibida aun por los estudios históricos que ven en el pacto que realiza Dios con Aarón y sus hijos¹

1 En verdad, la división de poderes fue tripartita –entre Moisés, Aarón y los setenta

un desprendimiento de las facultades de gobierno y de interpretación de la Ley concedidas en principio a Moisés. Mucho más si se trata de explicaciones asumidamente hermenéuticas que aplican el método alegórico como ejercicio transformativo y comunicador de un sentido oculto que trae a la luz de la verdad las figuras más destacadas del Antiguo Testamento. La Torá concentra ya funciones simbólicas de mediación en la figura del sumo sacerdote, Filón expande esa significación mediante una alegoría cosmológica y, con el devenir del cambio cultural, histórico y social que significó el cristianismo, Clemente aplica este esquema a la función universal de la redención en Cristo.

El horizonte bíblico se abre de modo inusual ante la pluma de las interpretaciones de Filón, que ilumina a veces con tintas demasiado personales los distintos niveles significativos de un texto o la hermenéutica de una figura emblemática. Filón hace uso sin duda del material literal o parafrástico que las bibliotecas alejandrinas de fines del período helenístico podían proveer. Mas sucede que directa o indirectamente ese arrollador caudal de fuentes filosóficas se canaliza hacia un solo objetivo, demostrar la preeminencia de la sagrada escritura por sobre toda

otra expresión del intelecto humano. La apología de la Escritura y de quien la articuló por inspiración divina para conocimiento del género humano, Moisés, prevalece de tal modo, que las citas más o menos fieles en esa urdimbre de referencias doxográficas no se presenta en la textura filónica con el rótulo de un pensador o de una escuela –como en Cicerón o Plutarco, por ejemplo– sino que las *doxai* sirven a sus propósitos sin importar por quienes fueron enunciadas². De este modo, las explicaciones que pretenden ser gnoseológicas, basadas en la ciencia, en la crítica precedente, en la dialéctica, en las escuelas preeminentes de la época, aparecen en nuestro texto como propias y originales de Filón. No hay duda de que tienen raíces y raíces profundas, pero desaparecidas las fuentes u obnubiladas por nuestra falta de conocimiento directo, se las adjudicamos sin más a la pericia universalista de nuestro sabio alejandrino y a partir de él las proyectamos al cristianismo de los primeros siglos. Nuestro artículo, entonces, luego de rastrear brevemente las propiedades del sumo sacerdote en el AT, resumirá el modo en que esta figura se presenta en la obra de Filón. El sumo sacerdote se presenta en los textos filónicos con tres características: 1) como mediador; 2) exento de pecado por completo; 3)

ancianos– y quedó institucionalizada hacia el final del período de los Jueces. Cfr. ELAZAR (1989: 105) quien realiza esta afirmación a partir de que fue Samuel la última figura que encarnó todas las funciones juntas, y quien ve en esta primera división de poderes la base para la futura tripartición: civil, sacerdotal y profética (en el sentido de interpretación constitucional).

2 Cfr. las conclusiones del excelente capítulo de RUNIA (2010: 307 s.) sobre doxografía en los textos de Filón, en los que diversos pasajes demuestran el acceso del sabio alejandrino a colecciones de *placita* muy similares a las que encontramos en Aecio.

investido por los cuatro elementos. La teología de Clemente Alejandrino va a proyectar, poco más de un siglo después, las características simbólicas que Filón adjudica a Moisés en carácter de sumo sacerdote del pueblo de Israel, a Cristo Jesús. ¶

Raíces bíblicas

Los textos veterotestamentarios mencionan que solo los descendientes del hermano de Moisés, Aarón, podían ser ungidos sumos sacerdotes. El primer sumo sacerdote fue justamente Aarón, elegido por orden de Dios (Ex 28. 1); es Moisés en persona quien derrama el aceite de la unción sobre su cabeza (Lv 8. 12). Eleazar, tercer hijo de Aarón, será su sucesor, puesto que dos hermanos mayores, Nadab y Abiú habían muerto en el monte Sinaí. En los capítulos 28 y 29 del libro del *Éxodo* se describe la ceremonia de consagración de Aarón como sumo sacerdote durante siete días y, sobre todo, su vestimenta. Los materiales de su atuendo destacan no solo la dignidad del personaje sino que lo relacionan con el tabernáculo, construido con elementos similares. Los capítulos 26 y 27 de *Éxodo* describen con detalle los elementos que cubren el tabernáculo: las cortinas, las tablas y el velo con sus medidas y colores, y se dan las especificaciones para la construcción del altar y el atrio. El capítulo 28 se refiere a la vestimenta de Aarón y el 29 se explaya sobre el ritual para consagrarlo sacerdote y para que Dios

santifique el tabernáculo del testimonio y pueda habitar entre los hijos de Israel. Las vestiduras que ordena Dios hacer son las siguientes: un pectoral, un efod, un manto, una túnica bordada, un turbante y una faja. El lugar sagrado exige vestimentas sagradas para las que se han empleado algo dorado (χρυσίον), material color azul (ύάκινθος), púrpura (πορφύρα), tela carmesí (κόκκινον) y lino fino (βύσσος) (Ex 28. 4-5)³. Los colores, las prendas, la combinación de los tejidos han suscitado desde siempre resonancias metafóricas y no se mencionan fuera de su contexto sin que se aluda al mismo tiempo a su significado como tipos de virtudes o como símbolo de justicia y autoridad.

La referencia al *efod* es demasiado breve, no obstante ser la prenda que mayor número de interpretaciones simbólicas despertó. Lo más importante son las dos piedras preciosas engastadas sobre los hombros y grabadas con los nombres de las doce tribus. Las cuatro hileras de piedras preciosas de tres piedras cada una, sobre el pectoral, también representan las doce tribus de Israel. La túnica azul estaba adornada por granadas bordadas y campanas de oro, que sonaban según

3 Si (Eclo) 45. 6-13 ofrece una paráfrasis de algunos versículos de Ex 28 en los que se describen los atributos de la vestimenta del sumo sacerdote. La falta de mención del calzado podría indicar que el sacerdote realizaba el oficio descalzo (recordemos que Dios ordena a Moisés que se quite las sandalias cuando se le presenta en la zarza ardiente: Ex 3. 5). Cito los términos en griego porque leo la LXX.

el sacerdote entraba o salía del santuario. El tintineo de las campanas señala su presencia; la osadía de cualquier otra persona de acercarse a Yahvé se castiga con la muerte (Ex 19. 24). La mitra tenía al frente una placa de oro fino con la inscripción “Consagrado al Señor (Ἀγίασμα κυρίου: Ex 28. 36), lo cual significa que Aarón cargaría con la culpa relacionada con las cosas sagradas; cuantas cosas consideren sagradas los hijos de Israel y estuvieran sobre su frente hallarían gracia delante del Señor (Ex 28. 38).

En el día de la expiación, el sumo sacerdote usaba vestimentas de lino puro (Lv 16. 4), es decir se presentaba ante Dios con un atuendo sencillo que a la vez representara pureza. En la doble función de nexo entre Dios y los hombres, cuando representaba a Dios ante su pueblo se investía de gran magnificencia, colores y adornos lujosos; cuando representaba al pueblo ante Dios llevaba sobre sí poco más de lo que llevaría un esclavo: túnica, pantalones, cinturón y turbante, todo de lino. De los animales estipulados para ese día de sacrificio y expiación, el macho cabrío representaba la ofrenda por el pecado del pueblo. Solo el sumo sacerdote podía entrar al *sancta sanctorum* para asperjar la sangre de esa víctima una vez al año. La integridad espiritual y moral se expresa en la integridad física, de modo que los hombres con defectos que pertenecían a las familias sacerdotales estaban excluidos de los servicios. También tenían restricciones los sacerdotes en relación con el duelo, aun por sus seres más queridos

como el padre y la madre, a los que no podían acercarse en su deceso para no ser contaminados con la muerte (Lv 21. 1-2) y debían tomar por esposa a una mujer virgen (Lv 21. 13) para asegurar su absoluta impecabilidad.

El carácter expiatorio del sumo sacerdote está también en relación en términos bíblicos con lo aborrecible del homicidio. El asesinato en todas sus formas contamina la tierra y el pariente más cercano del muerto podía, en casos notorios, buscar la venganza y ejecutarla. No hay distinción entre ira súbita y alevosía premeditada, pero sí entre falta por homicidio voluntario e involuntario, es decir, por un golpe casual. En este caso solo una ciudad de refugio daba protección. Existían seis ciudades de refugio (Nm 35. 6) entre las 48 que Dios ordenó correspondían a los levitas. En ellas los homicidas involuntarios serían protegidos del vengador de la sangre, pero tenían que seguir dentro de sus límites hasta la muerte del sumo sacerdote (Nm 35. 28). El plazo, aparentemente una circunstancia fortuita en un tiempo aleatorio, se explica en términos de que la muerte del sumo sacerdote poseía virtud expiatoria. Cuando moría, ese mismo día, todos los homicidas que por miedo a la venganza de la sangre permanecían en las ciudades de refugio podían volver a sus lugares. La muerte del sumo sacerdote, en virtud del carácter cultural de su cargo, había expiado la culpa de los homicidios cometidos por imprudencia.

Filón, erudito conocedor de la Torá pero formado en los paradigmas de la

filosofía clásica griega, utiliza las líneas argumentales del estoicismo, del pitagorismo y hasta sus conocimientos en matemáticas y geografía con el fin de destacar en la exégesis de la figura del sumo sacerdote tres rasgos fundamentales: a) la función de mediador; b) la perfección de su impecabilidad; c) la simbología cósmica de su atuendo. ¶

El sumo sacerdote como mediador

En la *Vida de Moisés*⁴, la figura del patriarca de todo el pueblo judío se fusiona con el destino de su pueblo y adquiere contornos de inusitada grandeza puesto que ha recibido cuatro facultades que enlazan las potencias del único Dios con el desarrollo de la humanidad: la conducción política, la competencia legislativa, el sacerdocio y la profecía. Moisés es rey,

legislador, sacerdote y profeta⁵. Filón combina con maestría dos descripciones de *Éxodo* –cap. 25 a 31 y cap. 36 a 39⁶– referidas a la construcción del tabernáculo. Así como la doble versión de la creación del hombre y la mujer en *Génesis* 1 y 2 le permite una interpretación en doble nivel –el plano arquetípico y el sensible⁷– así Filón utiliza la primera descripción del tabernáculo como arquetipo o paradigma revelado por Dios a Moisés y, la segunda, como la edificación ejecutada por los artesanos en modo concreto y sensible.

Filón, al identificar a Moisés con el sumo sacerdote efectúa un desplazamiento de los atributos sacerdotales de Aarón⁸. Una de las razones es que el sacerdote como mediador está en relación directa con su pueblo y

4 Las remisiones a los tratados de Filón se realizarán según las abreviaturas de los títulos en latín establecidas por *The Studia Philonica Annual: Abr.=Sobre Abraham; Agr.=Sobre la agricultura; Cher.=Sobre los Querubines; Conf.=La confusión de las lenguas; Congr.=Acercas de la unión con los estudios preliminares; Det.=Las insidias; Deus.=Sobre la inmutabilidad de Dios; Ebr.=Sobre la ebriedad; Fug.=Sobre la fuga y el encuentro; Her.=El heredero de los bienes divinos; Leg. 1-3=Alegorías de las Leyes 1-3; Legat.=Embajada ante Cayo; Migr.=La migración de Abraham; Mos. 1-2.=Vida de Moisés 1-2; Mut.=Sobre el cambio de nombres; Opif.=La creación del mundo según Moisés; Plant.=Sobre la plantación; Post.=La posteridad de Caín; QG 1-6=Cuestiones sobre el Génesis 1-6; Spec.1-4=Las leyes particulares 1-4; Somn.1-2= Sobre los sueños 1-2; Virt.=Sobre las virtudes.*

5 Cfr. la “Introducción” a la *Vida de Moisés* de José Pablo MARTÍN (2009b: 17-28) y su traducción de 2. 66-186. Cfr. FELDMAN (2007) para un estudio completo de la figura de Moisés en la obra de Filón, basándose también especialmente en *De Vita Mosis* y comparando su contenido con la literatura rabínica.

6 Que, por otra parte, difieren notablemente en sus versiones hebrea y griega.

7 Para observar este doble nivel en el contexto de la oposición platónica de lo inteligible y lo sensible, véanse QG 1. 4; *Opif.* 134; *Leg.* 1. 31.

8 No solo identifica Filón a Moisés con el sumo sacerdote aunque nunca asumió tal función, sino que lo hace hebreo –cuando según el texto bíblico es egipcio (Ex 2. 19)– y aún más “de la estirpe más pura de los hebreos” (τοῦ καθαρωτάτου γένους Ἑβραίων), la única que está consagrada al culto (*Mut.* 117), es decir, niega que sea egipcio (*Congr.* 132; *Mos.* 1. 7) y afirma que es de la tribu de Leví.

se identifica con él en la expiación. Solo el sumo sacerdote podía entrar en el *sancta sanctorum* y una vez al año podía ofrecer incienso y asperjar la sangre del sacrificio expiatorio. Oraba y sacrificaba por sí mismo y por su pueblo (Lv 16). El sumo sacerdote tiene una relación especial con Dios y en este sentido oficia como mediador (μεθούριος). Como en Filón el mediador por excelencia es el Logos se identifica primariamente con Moisés, quien se sitúa por encima de Aarón. Aarón sigue siendo el logos, pero logos con minúscula⁹, sea porque es la “palabra pronunciada” (προφορικὸς λόγος), que solo se une a Dios en contadas ocasiones (Gig. 52), sea porque se trata de la razón humana que solo muy raramente es capaz de alcanzar un nivel de contemplación sin palabras.

El Logos es tanto el “ángel que guía nuestros pasos” (Deus 182) como el sumo sacerdote¹⁰ (Migr. 102). Ambos, el ángel (Fug. 6; QE 2. 13) y

el sumo sacerdote (Fug. 118; Somn. 2. 189 y 231) representan la conciencia, ἔλεγχος, que es, en definitiva, el hombre que habita en el alma de cada uno de nosotros (Fug. 131; Det. 23 y 146).

El nivel más alto de identificación del sumo sacerdote con el Logos se produce en *Sobre la fuga y el encuentro*, que interpreta Génesis 6-14¹¹. En verdad, el simbolismo se concentra en §§ 108-118 que interpreta Ex 21. 12-14 que contiene un excursus sobre Lv 21. 10 (§§ 110-112), esto es, una elaborada alegoría de las vestiduras sacerdotales en términos de los elementos del universo (como en Mos. 2. 117-130 y Spec. 1. 84-96), pero también una simbología que pone en relación el cosmos con el Logos. Aquí queda claro que el Logos del Existente es un nexo de todas las cosas, que une y sujeta impidiendo que se desliguen y separen (Fug. 112)¹², del mismo modo que el alma no permite

9 Cfr. BORGES (1984: 270), quien afirma: “Aaron was Logos in utterance (Migr. 78; Det. 39, 126) and the perfect interpreter (Det. 132; cf Cher. 17; Post. 132; Gig. 52; Fug. 108, 117)”. La palabra o discurso pronunciado (λόγος προφορικός), de la terminología estoica (SVF 2. 135) podría referir, si seguimos la tesis de KAMESAR (2004: 170-173) a la disciplina de la retórica, mientras la palabra o discurso pensado (λόγος ἐνδιάθετος) se puede asignar a la filosofía. Véase Migr. 12; Spec. 4. 69.

10 Cfr. BARKER (2003: 125), quien cita al escritor griego Hecateo (suponemos que se trata del filósofo escéptico Hecateo de Abdera) que describió al sumo sacerdote como un ángel ante quien los demás judíos caen postrados cuando les enseña los mandamientos.

11 En verdad, Filón despliega un amplio abanico de argumentaciones referidas a Gn 16. 6 y 7, a los que dedica gran parte del tratado –§§ 1 a 201–, mientras el tratamiento de los vv. 7, 8, 9, 11, 12 13 y 14 se despacha en unos pocos párrafos: §§ 203-213. Llama la atención que el artículo de LAPORTE (1991), único que se refiere concreta y explícitamente a la figura del Sumo Sacerdote en Filón, no cita siquiera el tratado *De fuga* para ejemplificar su tesis del logos como razón humana en relación con el Logos divino y la correspondiente proyección en la celebración propiciatoria de Yom Kipur.

12 El tema del vínculo o ligadura que cohesionan todas las cosas es un motivo estoico; este pasaje es citado por von Arnim: SVF 2. 719. Todo está cohesionado mediante el divino Logos que es como un pegamento (κόλλα) o ligadura (δεσμός) que lo llena todo de su sustancia (Her. 188).

que ninguna de las partes del cuerpo se desprenda y disperse. Por eso Lv 21. 11 dice “a alma alguna que haya muerto no se acercará”: la muerte del alma es la vida en compañía del vicio (§ 113). En sentido cósmico es la palabra poderosa que da cohesión al universo (*Her.* 188; *Somn.* 1. 241) y neutraliza las fuerzas del caos (*Plant.* 8-10), su capacidad hacia la armonía y la unión se proyecta del macro al microcosmos. Armoniza con el Logos-sacerdote una doncella de la sagrada estirpe¹³, una pura, intocada e inmaculada intención. Es aborrecible para él la viudez o el divorcio de la virtud; ni siquiera se digna mirar a la maldad promiscua, poliándrica, politeísta y atea –la ramera– (*Fug.* 113). El Logos es a la vez metrópolis (*Fug.* 94) y una de las ciudades de refugio (*Fug.* 104) en la que puede buscar acogida el alma que ha pecado involuntariamente. Es el primogénito de Dios y el de mayor edad entre los ángeles (*Conf.* 146). El intelecto humano fue hecho a imagen del Logos (*Opif.* 139 y 146; *QG* 2. 62) y esa circunstancia es lo que vincula al Logos con la naturaleza mortal.

En otros casos de mediación no se identifica el sumo sacerdote con Moisés. En una alocución relativamente extensa del copero mayor del faraón (*Somn.* 2. 182-189), quien asume que sirve a un señor licencioso e injusto,

13 Cfr. Lv 21. 13-15, que refiere a la mujer que debe tomar por esposa el sumo sacerdote. Filón interpreta la expresión ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ, “de su propia raza”, de Lv 21. 14, como ἐκ τοῦ ἱεροῦ γένους, “de la raza sagrada”, aplicando el apelativo para Israel de Ex 19. 6, no al pueblo de Israel sino más concretamente al de Leví, en concordancia con la misma interpretación de *Spec.* 1. 110.

adjudica al sumo sacerdote el rol de “copero de Dios” (οἰνοχόος θεοῦ) y ¿qué sirve?, una pura y embriagante bebida, se sirve a sí mismo (*Somn.* 2. 183). No es en este caso un hombre, ni por supuesto tampoco un dios, sino un ser que toca uno y otro extremo, como si fuera uno la cabeza y el otro los pies (*Somn.* 2. 189; *Migr.* 102-103). Cuando penetra en el santo de los santos (Lv 16. 17) se convierte en alguien no humano, es un ministro de Dios (λεειτουργός θεοῦ) ligado a la creación por lo que en él hay de mortal y a lo increado por lo que tiene de inmortal (*Somn.* 2. 231).

La función de mediación está sin embargo siempre en relación con el Logos. El logos es el primer mediador porque es mensajero hacia los hombres y suplicante hacia Dios. “Ubicado como mediador” (μεθόριος στάς), distingue a la creatura de su creador (*Her.* 205). Esta aserción teológica tiene un correlato político, puesto que los judíos son una “estirpe de suplicantes” (*Legat.* 3). El pueblo de Israel ejerce la función sacerdotal para toda la humanidad, a veces personificado en Moisés (*Mos.* 1. 149; *Virt.* 64) y en otras ocasiones, como delegado de Dios para gobernar y recibir los tributos de las naciones (*Spec.* 1. 142). ¶

La impecabilidad del sumo sacerdote

La vida del sumo sacerdote debe ser impecable. El acto de expiación por sí mismo y por su casa (Lv 16. 6 y 11) hace que sus pecados caigan sobre la gente y se conviertan en bienes. Hay en este concepto

una alta influencia del ideal del sabio estoico¹⁴. No es como los ignorantes esclavo de los placeres, afectos o pasiones sino que realiza los imperativos de su razón y de la naturaleza y lleva una vida virtuosa.

Como el alma, previamente debe purificar también el cuerpo, purgarlo de todo lo que pertenece a la naturaleza mortal, alimentos, bebidas, relaciones con mujeres (*Mos.* 2. 68). El cuerpo debe estar completo, sin deformación alguna y ningún hombre que tenga algún defecto a él se acercará (alusión a Lv 21. 11-21 y 22. 4). Todas estas condiciones son, según Filón, símbolos de la perfección del alma (*Spec.* 1. 80). Porque su alma está forjada de conformidad con la imagen del Existente. Y la imagen de Dios es el Logos (*Spec.* 1. 81), por intermedio del cual fue construido el universo entero (*Opif.* 20-25).

La doctrina del Logos controla entonces la formulación de esta absoluta impecabilidad. Identificado el sumo sacerdote con el Logos (*Fug.* 108-109), se desprende de las eventuales faltas de su padre –el intelecto– y de su madre –la sensibilidad– pues su padre pasa a ser Dios y su madre, la Sabiduría.

El inmaculado sumo sacerdote es la conciencia¹⁵ (*Fug.* 118). ¿Se trata esta personificación de la conciencia de una exaltación del libre albedrío del ser humano? Si bien tiene estatura divina, este principio censor tiene su enclave en el intelecto, νοῦς, que juzga cada acción del individuo, pero no impide ejecutarla, sino pone al descubierto ante nosotros mismos la verdadera intención de nuestros actos, es un admonitor imparcial (*Post.* 59). La conciencia en su carácter de ángel-Logos aconseja lo que se debe hacer (*Fug.* 5); tiene calidad de perfecto en cada ser viviente (*Fug.* 13); es la fuente de la sabiduría (*Fug.* 97) e imagen de Dios (*Fug.* 101) en contienda permanente con el razonamiento sofista (*Fug.* 211).

Dos virtudes se asocian a la figura del sumo sacerdote: la revelación o demostración (δήλωσις) y la verdad (ἀλήθεια), términos griegos que traducen en la LXX (*Ex* 28. 30 y *Lv* 8. 8) el sentido de *Urim* y *Thummim* de la Torá. Son como dos estatuas cuyo pedestal es el pectoral (*Mos.* 2. 113), el lugar más sagrado del traje del sumo sacerdote (*Spec.* 4. 69), cuya forma cuadrangular

14 Cfr. GELJON (2002: 344-353), quien afirma que las cuatro funciones que Filón atribuye a Moisés en *Vida de Moisés* –rey, legislador, sumo sacerdote, profeta– están en íntima vinculación con la idea del rey filósofo estoico. El alejandrino atribuye las virtudes del sabio estoico-platónico a Moisés y a Aarón lo ubica en el plano del *proficiens*, es decir, del que todavía está en camino y no ha arribado a la meta final.

15 Filón denomina “conciencia” (ἐλεγχος) a la censura de tipo moral, a la admonición o refutación que pone al descubierto la verdadera naturaleza de nuestros actos o intenciones (*Leg.* 3. 49-50; *Post.* 59; *Det.* 23; *Deus.* 126; *Her.* 77; *Mut.* 154 y 195 y *Spec.* 2. 163 y 3. 61). En *Fug.* 5-6, este papel de admonitor se adjudica al ángel que encuentra a Agar en su huida y le aconseja volver con Sara. En *Fug.* 131 se dice que el agente de la censura, ἔλεγχος, es en verdad el ‘verdadero hombre’, el que habita en el alma de cada uno de nosotros (*Det.* 23 y 146).

señala que el Logos está firmemente establecido, lejos de la más mínima fluctuación (*Mos.* 2. 128). Revelación y verdad muestran que la palabra del hombre virtuoso es clarísima y verdadera (*Her.* 303) y calman además toda pasión (*Leg.* 3. 118).

La vestimenta sagrada del sumo sacerdote, el Logos, contiene adornos variados en relación con las potencias inteligibles y sensibles (*Migr.* 102). El atavío del sumo sacerdote cuenta con dos túnicas: la de lino para el interior, y la bordada en varios colores que llega a los pies para el exterior (*Mut.* 43, que alude a *Ex* 28. 4 y *Lv* 6. 3). La misma idea fue la que impulsó a Moisés a levantar dos recintos en el tabernáculo y a poner en medio de ambos un velo, para que estuviera separada la parte exterior de la interior (*Ex* 26. 33). Estas cosas y otras semejantes son símbolos del alma, que se conserva pura en el interior frente a Dios, y en lo exterior está limpia con respecto al mundo y a la vida perceptible (*Mut.* 44). Los dos campos de la perfección humana se dirigen uno hacia Dios y otro hacia la creación, representados por la doble faz tanto del arca como de la vestidura sacerdotal (*Mos.* 2. 109). El sacerdote “no será hombre”, cuando entra en el *sancta sanctorum*, “hasta que salga” (*Lv* 16. 17), porque la mente cuando está poseída por Dios se olvida de todo, pero cuando sale de la región divina, vuelve a ser hombre otra vez (*Her.* 84; *Somn.* 2. 189 y 231); el hombre perfecto, Moisés, no es ni dios ni hombre, está en el límite, entre la naturaleza no creada y la mortal (*Somn.* 2. 234). El

versículo bíblico que dice que Moisés tomó “la mitad de la sangre y la vertió en las vasijas y la otra mitad la vertió en el altar” (*Ex* 24. 6) refleja que el género sagrado de la sabiduría es doble, es divino y es humano (*Her.* 182).

La falta de mácula en la figura del sumo sacerdote se completa y proyecta en la explicación de *Nm* 35. 28, lugar bíblico que determina que el plazo para el retorno de los fugitivos a su ciudad, exilados por haber sido homicidas involuntarios, es la muerte del sumo sacerdote. Al menos en dos oportunidades explica con claridad Filón las razones de que el retorno esté en relación directa con el deceso del sumo sacerdote: a) *Spec.* 3. 131-133: así como cualquier asesinado tiene parientes que vengarán su muerte, así la nación entera tiene un pariente común, que es el sumo sacerdote, quien ejerce la justicia y lleva a cabo las suplicaciones y sacrificios. Por tanto, “la muerte del sumo sacerdote” significa que ha muerto el común pariente de todos, el único a quien concierne ser árbitro de lo que se refiere a los vivos y a los muertos; b) *Fug.* 106-108 y 117: puesto que el sumo sacerdote es el divino Logos, está libre de crímenes, no solo voluntarios sino también involuntarios. Mientras viva y permanezca este Logos sumamente sagrado en el alma, es imposible que una falta involuntaria descienda hasta ella. Si los pecados se han expatriado porque tenemos el Logos dentro de nosotros, sin dudarlo volverán a la patria si Él emigra. ¶

El sumo sacerdote es el Logos en el templo del cosmos y el cosmos que ingresa al Templo

El sumo sacerdote, en tanto sirve al Creador, trae el cosmos a su servicio y cuando entra a orar en el santuario todo el universo entra junto con él (*Mos.* 2. 133). El sello (σφραγίς) que lleva estampado en oro sobre la mitra (*Ex* 28. 36-37) es la forma ejemplar de todas las formas ejemplares, mediante la cual creó el mundo (*Migr.* 103). Los templos de Dios son dos: uno es el cosmos, en donde su primogénito –el divino Logos– es sumo sacerdote y otro es el alma racional, de la cual es sacerdote el verdadero hombre, quien viste una túnica, réplica del cielo todo¹⁶. Es decir, el cosmos es copartícipe del hombre en los sagrados ritos y el hombre lo es del cosmos (*Somn.* 1. 215).

El sumo sacerdote, investido como supremo Logos, adquiere la capacidad de redimir al mundo: el ropaje es el cuerpo del mundo, como los cinco sentidos son el ropaje del cuerpo humano y la inteligencia es el ropaje del alma. Se infiere que el sacerdote-logos no solo pone en orden el universo sino que como una fuerza activa y constante lo controla y ejerce sobre él su autoridad (*Fug.* 111). La alegoría

de las vestiduras sacerdotales en términos de los elementos del universo (*Fug.* 110; *Mos.* 2. 117-130 y *Spec.* 1. 84-96) pone en correspondencia el macro con el microcosmos, pues se proyecta a medida humana la mezcla de tierra, agua, aire y fuego (*Opif.* 146 y *Her.* 152-153).

El sumo sacerdote de los hebreos¹⁷ –a diferencia de los sacerdotes de otros pueblos– eleva sus súplicas y acciones de gracia no solo por la totalidad del género humano sino también por las partes de la naturaleza: la tierra, el agua, el aire y el fuego (*Spec.* 1. 97).

Moisés ha sido elegido por Dios no para gobernar una nación cualquiera, sino que es “a quien se le ha encomendado la encomienda” (ἐπάγγελμα δὲ ἐπαγγελλομένῳ) más excelsa: ser suplicante del Existente (*Virt.* 64). En su calidad de sacerdote porta sobre la cabeza una lámina de oro puro que lleva el grabado de un sello con la inscripción “objeto consagrado al Señor” (*Ex* 28. 36) y, sobre los pies, en la orla del vestido, campanillas y bordados

16 Cfr. BADILITA (2002: 153-165), quien en su análisis de los colores en *Somn.* 1. 213-227 dedica un espacio importante a la coloración de las vestiduras del sumo sacerdote y su significado como etapas de un ascenso místico.

17 Cito a BORGES (1984: 270), quien explica la alegoría de las vestiduras sacerdotales en clave cósmica como la oposición recurrente en Filón monoteísmo versus politeísmo: “Philo attributes cosmic significance to the high priest. His vestments symbolize the whole cosmos, he is consecrated to the Father of the world, and thus is invested with universal meaning for the service of the Creator (*Spec.* 1. 84-97). The worship of the One God is seen in contrast to the erroneous polytheism of other nations (*Spec.* 2. 166-7; *Mos.* 2. 196; *Spec.* 1. 97). Therefore, it is worship on behalf of all mankind: through the Levites, the Jewish nation is the priesthood of the nations”.

florales. El sello, empero, es la forma de las formas (ιδέα ιδεῶν), según la cual Dios modeló el mundo, ciertamente, incorpórea e inteligible, y los bordados de flores y las campanillas son símbolos de las cualidades que aportan los sentidos (*Migr.* 103).

Filón es un eslabón fundamental para traer a la teología monoteísta helenística la visión timaica que percibe en Dios el motor y en el cosmos lo movido, pero introduce un elemento novedoso: la mediación antropológica desde la perspectiva de la doctrina sacerdotal hebrea. El cosmos ingresa al templo en la abigarrada simbología de la indumentaria del sumo sacerdote y egresa Hombre (Lv 16. 17) en un movimiento de retorno a lo humano para dar cumplimiento a la expiación. ♣

Proyecciones cristianas

Los Padres apostólicos y la patristica cristiana trasladaron las cuatro funciones pensadas por Filón para Moisés a Jesús. La introducción de una simbología cristiana y una identificación del sumo sacerdote con Cristo se produce por primera vez en la *Carta a los hebreos*. La *Primera Carta de Clemente el romano* (36. 1; 61. 3; 64. 1), así como la *Carta a los filadelfios* (9. 1) o la *Carta a Policarpo* (12. 2) de Ignacio de Antioquía, las alusiones en Justino y en diversos exponentes del gnosticismo se basan casi exclusivamente en la *Carta a los hebreos*¹⁸.

18 En la Biblia es Aarón el sacerdote por antonomasia, porque Ex 28. 12 instaura el orden

El caso de Clemente de Alejandría es distinto. Su fuente no es la *Carta a los hebreos* sino que abreva de forma muy especial en la simbología que Filón ofrece en *Mos.* 2. 71-135 y en otros pasajes como *Leg.* 2. 56 y 3. 119 o *Fug.* 106-118. No es difícil demostrar la influencia directa que los textos de Filón ejercieron sobre la alegoría cristiana de Clemente¹⁹.

El comienzo del sexto capítulo de *Stromata* 5²⁰, es decir, la introducción al tema de la descripción del templo y de las vestiduras del sumo sacerdote muestra claramente el paralelismo de la teología clementina con la exégesis alegórica como método de análisis heurístico de la Escritura, propia de Filón²¹: “Sería excesivo –dice Clemente– recorrer todos los escritos

sacerdotal de Aarón y sus hijos, la *Carta a los Hebreos* establecerá a su vez el contraste con Cristo. Aarón era sacerdote en esta tierra y Cristo no lo fue (8. 4); Aarón cesó su sacerdocio cuando murió (7. 23) pero Cristo es sacerdote eternamente en el cielo (7. 3 y 15-17).

19 Esta relación ha sido estudiada mediante una investigación sólida y pormenorizada por VAN DEN HOEK (1988: 116-147). Los paralelos con la obra filoniana respecto de la figura del sumo sacerdote son los siguientes: *Mos.* 2. 71-135, que es el antecedente inmediato de *Stromata* 5. 32-40 de Clemente; *Spec.* 1. 66-97 y *QE* 2. 51-124. Otros pasajes más breves: *Leg.* 2. 56 y 3. 119; *Cher.* 101-106; *Ebr.* 87; *Migr.* 102-103; *Her.* 215-216; *Congr.* 117; *Fug.* 118 ss.; *Somm.* 1. 214-215; *Spec.* 1. 296-297.

20 Recordemos que Alain LE BOULLUEC es el editor, traductor y comentarista más erudito de los libros V y VII de las *Stromateis*.

21 Así lo señala MONDÉSERT en su monumental estudio sobre las fuentes de Clemente (1954: 172-181).

proféticos y de la ley para explicar lo que han dicho mediante enigmas (δὲ ἀινιγμάτων). Y agrega una frase que es una ratificación ideológica que lo separa tanto de la *Carta a los hebreos*, los Padres apostólicos u otras lecturas de la Biblia: “Por cierto toda la escritura está anunciada (θεσπίζεται) de este modo²²”, es decir, mediante enigmas (δὲ ἀινιγμάτων). Sentado este principio, Clemente advierte a sus lectores que, como Filón, aunque no lo mencione, va a plantear homologías estructurales entre la organización arquitectónica del templo y el ordenamiento del cosmos, acudiendo a procedimientos hermenéuticos que proceden de la filosofía griega, de la numerología y de la gnosis.

Así Clemente afirma que la significación oculta (ἐπίκρυψις) de las siete murallas del antiguo templo o la disposición del vestido talar del sacerdote insinúan la composición desde el cielo hasta la tierra. El velo y las cortinas del templo estaban confeccionados con jacinto y púrpura, con escarlata y lino. La púrpura viene del agua, el lino de la tierra y el jacinto se semeja al aire y la escarlata al fuego. Clemente sigue, como vemos, la tradición estoica de los cuatro elementos, según la cual a partir de la composición y mezcla de estos elementos se constituye el mundo en que vivimos y se convierte

en un cuerpo viviente²³ (32. 1-3). Sigue casi literalmente a Filón, quien afirma igualmente que los materiales de las telas son cuatro como son “los elementos con los que el mundo ha sido llevado a la perfección y que guardan proporción con dichos materiales: tierra, agua, aire y fuego” (*Mos.* 2. 88).

La simbología numérica se manifiesta con especial énfasis en la descripción clementina de los siete circuitos que resguardan los espacios más sagrados del templo en correspondencia con las vestiduras del sumo sacerdote. En medio de ellos hay un incensario, símbolo de la tierra que está en medio del mundo. Los círculos serían los siguientes: un espacio más allá de las cortinas, donde solo puede entrar el sumo sacerdote en los días señalados y alrededor un atrio reservado a los hebreos. Luego están los circuitos definidos por las cinco columnas, sobre los que se extiende un velo, barrera detrás de la cual están los laicos (33. 1-3). El número cinco –afirma Clemente– refiere a los cinco sentidos, representados también en los cinco panes multiplicados por Cristo. El Hijo se encarnó justamente para poder ser percibido por los cinco sentidos, por eso se denomina rostro (πρόσωπον) del Padre, el Logos es el revelador (μηνυτής) del carácter propio del Padre²⁴ (34. 1). El ministro sacerdotal está tras el velo y el velo

22 Sigo la traducción de MERINO RODRÍGUEZ (2003: 375-389), con correcciones que creo convenientes para dar mejor idea del griego original.

23 Cfr. ROMEYER-DHERBEY y GOURINAT (2005: 229).

24 Respecto de los diversos aspectos del Hijo como rostro (πρόσωπον) del Padre o su imagen (εἰκόν), o como revelador (μηνυτής)

tras cuatro columnas, que recuerda la tétrada de las antiguas alianzas²⁵. Como el tetragrama que se lee *Yahvé*, entre los griegos también el nombre 'dios' (θεός) tiene cuatro letras. Solo el Señor, hecho sumo pontífice, entrará en el mundo inteligible, atravesando las pasiones, introduciéndose en la gnosis del inefable y elevándose por encima de todo nombre (34. 3-7). La simbología sagrada del tetragrama había sido también ya señalada por Filón quien afirma que las cuatro letras son probablemente los cuatro números, la mónada, la díada, la tríada y la tétrada, "puesto que en la tétrada todo está comprendido: el punto, la línea, el plano y el sólido, las medidas de todas las cosas y las mejores armonías musicales (*Mos.* 2. 115).

Cuando Clemente comienza propiamente la descripción simbólica del vestido talar del sumo sacerdote, se aleja un tanto de la exegesis filónica. Estos vestidos son símbolo del mundo sensible. Los siete planetas están simbolizados en las cinco piedras y los dos carbones encendidos, que representan a Cronos y la Luna (37. 1). Clemente, como Filón y más tarde Orígenes, suponen que los astros son seres animados e inteligentes, conforme a las concepciones platónicas de la época, que provienen especialmente de las múltiples interpretaciones de *Timeo* 40b. También, en otro sentido, –dice Clemente– las piedras preciosas serían

las piedras de salvación: unas colocadas en las partes altas de todo el cuerpo salvado y otras en las partes inferiores. Las trescientas sesenta campanillas –afirma luego– que cuelgan del vestido talar son la duración del año, el año de gracia del Señor. La tiara de oro que se pone encima indica la autoridad regia del Señor, porque el Salvador es la cabeza de la Iglesia (37. 3-5). La tiara que está por encima es señal de hegemonía absoluta (38. 1).

La descripción de Filón había sido más abigarrada y compleja en la descripción de las vestiduras sacerdotales –hipotexto constituido por *Ex* 28. 6-39 y *Ex* 39. 2-26 y 30-32–, tanto en *Mos.* 2. 109-116 como en los pasajes paralelos *QE* 2.107-124, *Spec.* 1. 82-97 y *Somn.* 1. 214-215. El universo ingresa junto con el sumo sacerdote al templo porque su vestidura talar representa el aire; las granadas, el agua; las flores bordadas, la tierra; el color escarlata, el fuego; el manto, el cielo. Las esmeraldas circulares sobre los hombros son signo de ambos hemisferios, las doce piedras sobre el pecho, del zodiaco; y el pectoral es signo de lo que cohesiona y administra el universo (*Mos.* 2. 133).

Clemente va a poner especial cuidado en la descripción del pectoral y del *efod*. El *efod* es la vestidura típicamente sacerdotal que cae sobre las espaldas y ciñe los demás ropajes. El pectoral (περιστίθιον) –según Clemente–, del que sale el *efod* (ἐπωμίς) es símbolo del trabajo, pero del racional (λόγιος) –λόγιος porque alude al λόγος–, aclara. El *efod*, tanto para Filón como para Clemente es imagen del

del carácter y poder (δύναμις) del Padre cfr. HÄGG, 2006: 227-237.

25 Las alianzas de Dios con Adán, Noé, Abraham y Moisés.

cielo, y las piedras de esmeraldas resplandecientes sobre los hombros son imagen del sol y de la luna. Clemente agrega que el cielo ha sido creado por el Logos y está sometido a la cabeza de todos, a Cristo, que se mueve a su mismo compás (38. 3). Las doce piedras colocadas en cuatro filas sobre el pecho trazan el círculo del zodiaco, conforme a las cuatro estaciones del año. Grabado en una placa de metal está el nombre “que está por encima de todo principio y potestad” (38. 6). Y se llama nombre de Dios (ὄνομα θεοῦ). El hijo es llamado Dios Salvador (θεὸς σωτήρ), principio de todas las cosas, copia del Dios Invisible, la primera y antes de todos los siglos y que modeló todas las cosas nacidas después de ella (38. 7).

Es este un punto de la teología clementina donde el Hijo y el Logos se confunden y, a la vez, el Logos es considerado modelo de toda la creación. No se puede discernir con claridad en el pasaje la cuestión tan debatida sobre cuál es la posición de Clemente respecto del Logos: a) si no se distingue de Dios Padre en tanto es también principio de la creación o b) si es distinto del Padre en cuanto modelador de todo lo que cobró existencia ‘después’ de la creación. Hay en todo caso una lectura evidente de Filón en la complejidad de la expresión de las ideas. Y las ideas se presentan complejas porque tanto Filón como Clemente tratan de responder a la aporía de que Dios es Uno y a la vez el creador de la pluralidad, de que siendo Inmóvil es el motor de todo movimiento. Filón había supe-

rado mejor que Clemente, creemos, la separación antinómica entre el Creador y su creación. A partir del Logos creador, toda la creación compone una ‘dialéctica’ que se define por la relación de los contrarios (*Her.* 205-207)²⁶. El Logos es pronunciación creadora de Dios y esta realidad resuelve la dialéctica entre esencia y existencia, entre visible e invisible. Así, el Logos es el modelo de la primera creación, inteligible, y propulsor de la segunda, la sensible. El sumo sacerdote como el Logos es mediador entre Dios y los hombres. Sin el sumo sacerdote no había acceso al Tabernáculo.

Acertadamente KAMESAR²⁷ afirma que cuando uno analiza en los textos de Clemente su utilización de la obra de Filón, observa que las cuatro menciones explícitas son solamente las puntas de un inmenso iceberg. El uso masivo de la obra filónica por Clemente, que se demuestra casi literal en el capítulo sexto de *Stromata* 5, aparece en otros lugares mediante alusiones no tan directas pero no menos intensas. Un ejemplo fascinante es el famoso comienzo del *Protreptico*, cuando se menciona líricamente el “nuevo canto del Logos” y hay una referencia, como asimismo había en Filón, al papel cosmológico del Logos que, como Cristo –según Clemente– vino a la tierra para

26 Cfr. MARTÍN (2009a: 43).

27 Cfr. KAMESAR (2009: 212) donde resume los puntos principales estudiados por A. VAN DEN HOEK: la interpretación de las figuras de Hagar y Sara, la historia de Moisés, la relación entre ley mosaica y las virtudes filosóficas, el simbolismo de las vestiduras del sumo sacerdote.

abrir los ojos de los ciegos y reconciliar a los niños desobedientes con su Padre celestial.

En efecto, la descripción de Filón tanto del templo como de las vestiduras del sumo sacerdote está dirigida a encontrar paralelos cosmológicos. Cosmología y antropología están en íntima relación en los textos de Filón. El género humano es el elemento más importante de la creación y es comparado con un santuario. El alma humana es un santuario del mismo modo que el universo es el santuario mayor. No obstante, si bien el elemento cosmológico no está ausente en Clemente, su intención primordial es diferente. Clemente postula más bien la ascensión por medio de la fe a una realidad espiritual más allá del tiempo y del espacio, cuya dimensión está dada por la idea de Cristo. El reverso de este camino de ascenso es la encarnación de Cristo: el ascenso del alma del hombre se produce solo por el descenso de Cristo a la tierra.

Si bien se trata de la expresión de ideas muy similares conceptualmente, estas persiguen un objetivo diferente, los mecanismos lingüísticos están emparentados tan estrechamente que el análisis en paralelo nos muestra sin ninguna dificultad la utilización de Clemente de la alegoría filoniana como método de exégesis. Para el caso de las características simbólicas del sumo sacerdote, que Filón asimila a la figura de Moisés, el mecanismo de apropiación y proyección en el emblema Cristo-Logos de la teología clementina es evidente. ¶¶

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- COLSON, F. H. y WHITAKER G. H. (eds.) (1929-1962). *Philo in Ten Volumes*. London-Cambridge (Mass.): Heinemann.
- LE BOULLUEC, A. (1981). *Les Stromates V*. Commentaire, bibliographie et index. Sources Chrétiennes 279. Paris: Cerf.
- MERINO RODRIGUEZ, M. (2003). *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Fuentes Patristicas 15. Madrid: Ciudad Nueva.
- RAHLFS, A. (ed.) (1935-1971). *Septuaginta*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- VON ARNIM, H. (1978 [1903-1924]). *Stoicorum Veterum Fragmenta* = SVF. 3 vols. Lipsiae: Teubner.

Bibliografía citada

- BADILITA, S. (2002). "Le symbolisme des couleurs chez Philon: l'exemple du De Somniis I, 189-227" en VILLARD, L. (ed.). *Couleurs et vision dans l'antiquité classique*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen; 153-165.
- BARKER, M. (2003). *The Great High Priest*. Edinburgh: T&T Clark.
- BORGEN P. (1984). "Chapter Six: Philo of Alexandria" en STONE, M. E. (ed.). *Jewish writings of the Second Temple period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secular writings, Philo, Josephus*. Assen / Fortress Press, Philadelphia: Van Gorcum; 233- 282.
- ELAZAR, D. J. (1989). "Dealing with Fundamental Regime Change: The Biblical Paradigm of the Transition from Tribal Federation to Federal Monarchy Under David" en Neusner, J. et al. (ed.). *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Volume II: Essays in Honor of Marvin Fox*. Atlanta, Georgia: Scholars Press; 97-132.

- FELDMAN, L. H. (2007). *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism. Christianity and Judaism in Antiquity Series 15*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- GELJON, A. C. (2002). "Mozes als Platoonse Stoïcijn". En *Hermeneus* 74; 344-353.
- HÄGG, H. F. (2006). *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Apophaticism*. Oxford: Oxford University Press.
- KAMESAR, A. (2004). "The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholion to the Iliad". En *Greek, Roman and Byzantine Studies* 44; 163-181.
- KAMESAR, A. (ed.) (2009). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAPORTE, J. (1991). "The High Priest in Philo of Alexandria" en RUNIA, D. T., HAY, D. M. y WINSTON, D. (eds.). *Heirs of the Septuagint: Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity. Festschrift for Earl Hilgert. The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism*. Vol. 3. Atlanta; 71-82.
- MARTÍN, J. P. (ed.) (2009a). "Introducción General" en *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. I. Madrid: Trotta; 9-85.
- MARTÍN, J. P. (2009b). "Vida de Moisés" en MARTÍN, J. P. (ed). *Filón de Alejandría. Obras Completas*. Vol. V. Madrid: Trotta; 15-144.
- MONDÉSERT, C. (1954). *Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*. Paris: Aubier.
- ROMEYER-DHERBEY, G. y GOURINAT, J.-B. (2005). *Les Stoïciens*. Bibliothèque D'histoire De La Philosophie. Paris: J. Vrin.
- RUNIA, D. T. (2010) "Philo and Hellenistic Doxography" en RUNIA D. T. y MANSFELD, J. *Aëtiana. Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*. Leiden/ Boston: Brill; 271-312.
- 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-Kobenhavn-Köln.

Recibido: 22-10-2012
Evaluado: 01-11-2012
Aceptado: 04-11-2012

