



Theologica Xaveriana

ISSN: 0120-3649

ISSN: 2011-219X

revistascientificasjaveriana@gmail.com

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

Pardo, Felipe

Análisis de 1Clem 19,2.20,1-10: conexiones y diferencias\*

Theologica Xaveriana, vol. 69, núm. 187, 2019, -Junio, pp. 1-23

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-187.a1cd>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191057976009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



## Análisis de 1Clem 19,2.20,1-10: conexiones y diferencias\*

Felipe Pardo<sup>a</sup>

Pontificia Universidad Católica de Chile  
<http://orcid.org/0000-0001-5976-0512>

RECIBIDO: 03-04-18. APROBADO: 03-08-18

**RESUMEN:** El presente artículo revisa la cosmología de la *Prima Clementis* en 19,2.20,1-10, y la ubica en relación con aspectos de la cosmología de Aristóteles y de la *Septuaginta*. Dicho análisis cosmológico se centra en los conceptos de movimiento, causa del movimiento, estructura del universo y relación del mundo con la divinidad. Las razones que permiten el contacto de las tres cosmologías son, por una parte, la cercanía cronológica del autor de la *Prima Clementis* con Quintiliano, y por otra, la favorable recepción de la *Septuaginta* del autor de la *Prima Clementis*.

**PALABRAS CLAVE:** Cosmología; *Prima Clementis*; Quintiliano; Aristóteles; *Septuaginta*.

*Analysis of 1Clem 19:2.20,1-10: Connections and Differences*

**ABSTRACT:** This article reviews the cosmology of the *Prima Clementis* in 19:2.20,1-10, and places it in relation to aspects of Aristotle's cosmology and the *Septuagint*. This cosmological analysis focuses on the concepts of movement, cause of movement, structure of the universe, and relationship of the world with the divinity. The reasons for the contact of the three cosmologies are, on the one hand, the chronological closeness of the author of the *Prima Clementis* with Quintilian, and on the other, the favorable reception of the *Septuagint* by the author of the *Prima Clementis*.

**KEYWORDS:** Cosmology; *Prima Clementis*; Quintilian; Aristotle; *Septuagint*.

### CÓMO CITAR:

Pardo, Felipe. "Análisis de 1Clem 19,2.20,1-10: conexiones y diferencias". *Theologica Xaveriana* 187 (2019): 1-23. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-187.a1cd>

### RECONOCIMIENTO

El presente artículo hace parte de la tesis doctoral en Filosofía que lleva por título "La filosofía del cristianismo primitivo romano. Presencia de la filosofía de Aristóteles y de algunos estoicos, recepcionada por el proyecto educativo romano, en la filosofía del primer escrito cristiano romano: la *Prima Clementis*". Su director fue Andrés Covarrubias y se sustentó en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, en 2017.

\* Artículo de investigación

<sup>a</sup> Autor de correspondencia. Correo electrónico: [fpardo@uc.cl](mailto:fpardo@uc.cl)

## Descripción del itinerario

Este trabajo se articula en torno de dos enunciaciones (tesis). La primera afirma que el autor de la *Prima Clementis* recepcionó las ideas de movimiento y causa del movimiento que Aristóteles muestra en su *Física*; la segunda dice que el autor de la *Prima Clementis* recepcionó las ideas de movimiento del universo y movimiento de Dios hacia el universo por su contacto con la *Septuaginta*. En un primer momento y en modo introducción es el fundamento de las dos ideas (hipótesis) que se encuentran en la base de la construcción del presente artículo y sostienen las tesis enunciadas.

La primera hipótesis explica que la acogida de la *Física* del estagirita por el autor de la *Prima Clementis* se funda, por una parte, en el elogio que Quintiliano hace del filósofo Aristóteles en la *Institutio oratoria*, y por otra, en algunos datos de la historia acontecida en la ciudad de Roma durante la segunda mitad de la primera centuria cristiana.

A partir de esta información es posible sostener lo siguiente: uno de los caminos que motivó al autor de la *Prima Clementis* a leer la filosofía de Aristóteles (y no solo su retórica) fue el contacto con Quintiliano y su obra magna, *Institutio oratoria*, que contiene el proyecto educativo romano. En efecto, tal como se mostrará en la Introducción es muy probable que el autor de la *Prima Clementis* conociera a Quintiliano personalmente y también su proyecto educativo, de gran envergadura; y esto permite suponer que Quintiliano fue un hombre de vasta cultura intelectual que conocía bien las distintas disciplinas reflejadas en su proyecto educativo, por ejemplo, la física expuesta por los filósofos clásicos.

La segunda hipótesis, fundada en la reflexión de algunos especialistas, da cuenta de la relación entre la *Prima Clementis* y la *Septuaginta*: el autor de la *Prima Clementis* leyó y asimiló los contenidos de dicho libro sagrado. Esta segunda hipótesis está en la base de la tesis que afirma la influencia de la cosmología de la *Septuaginta* en el autor de la *Prima Clementis*.

En el primer apartado de este artículo nuestro –mediante algunos conceptos con sus términos respectivos– la cosmología de Aristóteles basada en la idea de movimiento y causa del movimiento de los cuerpos que componen el universo. La razón de ser de este apartado se descubre una vez concluido el segundo apartado (la física de la *Prima Clementis* explicada en la sección 19,2.20,1-10): del examen comparativo de los contenidos de ambos apartados (examen que hago al interno del segundo apartado) se fundamenta la primera tesis del presente trabajo, que el autor de la *Prima Clementis* recepcionó las ideas de movimiento y causa del movimiento que Aristóteles muestra en su *Física*.

A continuación, en el tercer apartado, examino la relación entre el movimiento del universo y el movimiento de Dios hacia el universo. Su objetivo es conectar el relato de la *Prima Clementis* con el de la *Septuaginta* al margen del desarrollo aristotélico y de la propuesta de Quintiliano, y así explicitar la segunda tesis del presente trabajo: el autor de la *Prima Clementis* recepcionó las ideas de movimiento del universo y movimiento de Dios hacia el universo por su contacto con la *Septuaginta*.

Finalmente, presento la argumentación original de 1Clem., 19,2.20,1-10, donde precisamente la cosmología de su autor se independiza tanto de la tradición aristotélica como de la bíblica.

## Introducción

La acogida del pensamiento de Aristóteles por el autor de  
de la *Prima Clementis* debido a su relación con Quintiliano

*La acogida del pensamiento de Aristóteles y el “elogio” de Quintiliano*

En la *Institutio oratoria* se encuentra contenido el proyecto educativo del ciudadano romano encomendado por el emperador Vespasiano a Quintiliano de Calahorra. Este proyecto fue elaborado y puesto en práctica durante la segunda mitad del siglo I en la ciudad de Roma<sup>1</sup>.

Conforme a los datos enunciados, nuestro personaje escribió el proyecto educativo en el contexto de *pax romana*, cuya característica primordial era la gran estabilidad y progreso económico del Imperio Romano, lo cual facilitó el desarrollo del pensamiento mediante la reflexión y la circulación de ideas puestas en diálogo. Entre estas ideas circularon las que pertenecen al ámbito de la filosofía, disciplina a la que Quintiliano dedicó un espacio en el Libro XII de la *Institutio oratoria*. Entre los filósofos que nombra menciona a Aristóteles, a quien el calahorrense consideraba un versado gramático<sup>2</sup> y “el más grande filósofo de su tiempo”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ortega (trad.), *Quintiliano de Calahorra. Obra completa. En el XIX centenario de su muerte* 5,12.

<sup>2</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*. “Tum videvit, ad quem hoc pertinet, quot et quae partes orationis, quanquam de numero parum convenit” (Quintiliano, *Institutio oratoria*, I 4, 17). “...veteres enim, quorum fuerunt Aristoteles [...] verba modo et nomina et convictiones tradiderunt, videlicet quod in verbis vim sermonis, in nominibus materiam (quia alterum est quod loquimur, alterum de quo loquimur), in convictionibus autem complexus eorum esse iudicaverunt: quas coniunctiones a plerisque dici scio, sed haec videtur ex syndesmos magis propria translatio” (ibíd., I 4, 18). “...quid reliquorum Socraticorum elegantiam? Quid Aristotelen? quem dubito scientia rerum an scriptorum copia an eloquendi [usu] suavitate an inventionum acumine an varietate operum clariorem putem” (ibíd., X 1, 83).

<sup>3</sup> “...summo eius aetatis philosopho” (ibíd., I 1, 23). El libro I de la *Institutio oratoria* se refiere a la educación de los niños. En ese libro el término “filósofo” tiene dos alcances. Se refiere a la retórica

De lo anterior se deduce que, en las materias concernientes a la filosofía, por ejemplo la física<sup>4</sup>, el proyecto educativo romano recomendó las enseñanzas del estagirita en virtud de su magnitud filosófica<sup>5</sup>. Sin embargo, la *Institutio oratoria* se refiere a la enseñanza de la filosofía más allá del pensamiento de Aristóteles. El alcance de esta idea requiere de una atención especial al objetivo y materias expuestas por el proyecto educativo romano. Este consistía en hacer del ciudadano un *vir bonus et dicendi peritus*<sup>6</sup>. Dicha expresión es, a modo de síntesis, la finalidad de la educación romana de la época<sup>7</sup>. Para llevar a cabo este objetivo, los ciudadanos romanos recibían el ciclo de conocimientos indispensables para el desempeño de un cargo administrativo y de los restantes oficios.

Mediante la *Institutio oratoria* es posible conocer el programa formativo que permitía alcanzar semejante objetivo. Los estudiantes, antes de ser confiados al maestro de retórica (disciplina en la que Quintiliano desempeñó un rol protagónico) debían completar un periodo obligatorio y exigente de materias denominado ἐγκύλιος παιδεία, el cual estaba en la base conceptual del discurso retórico y formaba al ciudadano romano desde su niñez<sup>8</sup>. El aprendizaje de los distintos contenidos administrados en etapas sucesivas de formación posibilitaba que el orador, al final del proceso, se convirtiera en un *dicendi peritus*, esto es, un hombre que hablaba rectamente mediante una exposición clara y precisa de los argumentos basados en sólidos conocimientos,

propia mente tal: Quintiliano invita a que la preparación de los niños sea adecuada para que facilite en el futuro los estudios de retórica (filosofía), disciplina en la que Aristóteles es el más grande. También se refiere a la filosofía: desde este punto de vista, el calahorreense invita a preparar a los niños de modo adecuado para que en el futuro tengan una buena comprensión del pensamiento filosófico, en el que Aristóteles es uno de los más grandes (inferior a Platón) (ibíd., X 1, 81 ss.): Quintiliano, en su alabanza de los filósofos griegos, concede el primer lugar a Platón, por lo tanto, Aristóteles es elogiado por el calahorreense pero no es el más grande entre los filósofos.

<sup>4</sup> “...quae quidem cum sit in tris divisa partis, naturalem...” (Quintiliano, *Institutio oratoria*, XII 2, 10). Aquí la expresión *naturalem* apunta directamente a la física (conocida también como filosofía de la naturaleza, o cosmología).

<sup>5</sup> En el libro XII de la *Institutio oratoria* no aparece expresamente una recomendación de la Física de Aristóteles; tampoco en los restantes libros de la obra. Sin embargo, se deduce dicha recomendación de la alabanza que Quintiliano hace de Aristóteles en tanto filósofo.

<sup>6</sup> Covarrubias, “La superación de la tensión entre sabiduría, filosofía y retórica en Quintiliano y San Agustín”, 39-40.

<sup>7</sup> Ídem, “*Vir bonus*: el modelo retórico-educativo en Quintiliano”, 289.

<sup>8</sup> “Haec de grammaticae, quam brevissime potui, non ut omnia dicerem sectatus, quod infinitum erat, sed ut maxime necessaria. nunc de ceteris artibus, quibus instituendos, priusquam rhetori tradantur, pueros existimo, strictim subiungam, ut efficiatur orbis ille doctrinae, quem Graeci ἐγκύλιον παιδείαν vocant” (Quintiliano, *Institutio oratoria*, I 10, 1).

entre los cuales estaban los que se referían a la cosmología o física explicada por filósofos clásicos<sup>9</sup>.

Quintiliano era ecléctico, es decir, su proyecto educativo indicaba que las distintas disciplinas debían ser enseñadas con base en contenidos y autores. Esto implicaba un vasto conocimiento al momento de elegir, según el educador, el contenido y autor más apropiados para tal o cual enseñanza. Por tanto, la Física de Aristóteles era una posibilidad elegible por el educador. La filosofía impartida en la época en que se escribió la *Institutio oratoria* se transmitía principalmente mediante fragmentos y ciertas compilaciones temáticas con comentario. Se reconoce el trabajo de Andrónico de Rodas (siglo I a. C.) como la primera edición crítica completa de las obras de Aristóteles; una de ellas es la *Física*.

Las lecturas de dichas enseñanzas, por parte de quienes se formaron en el espíritu del proyecto educativo romano, eran externas al orador y estaban destinadas al ejercicio de la escritura con el objetivo de hablar mejor<sup>10</sup>. Las teorías sobre física que circulaban en Roma durante la segunda mitad de la primera centuria cristiana versaban sobre el conocimiento de los fenómenos celestes, lo que implicaba formar al ciudadano romano y futuro orador en el ámbito de la astronomía científica que superaba el aprendizaje estrictamente popular acerca del universo. En la etapa de la formación que discurría sobre astronomía científica debió ocupar un lugar destacado el estudio de la física o cosmología de Aristóteles<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> El ἐγκύκλιος παιδεία del proyecto de Quintiliano acoge contenidos de otros proyectos educativos conocidos. En aquella época existía el *trivium* y el *quadrivium* expresados en sus siete disciplinas: gramática, dialéctica, retórica, aritmética, astronomía, geometría y música; y también el esquema estoico con su trilogía formada por la física, ética y lógica. "...quae quidem cum sit in tris divisa partis, naturalem, moralem, rationalem" (Quintiliano, *Institutio oratoria*, XII 2, 10). Existe un espacio para la explicación de una física no aristotélica en el proyecto educativo de Quintiliano y restantes proyectos. Con la ética (que no es objeto de este trabajo) sucede algo similar: la propuesta de Aristóteles se debe leer en el contexto del pluralismo ético de las llamadas "éticas materiales". Ninguna de ellas es impuesta. Respecto de la lógica (que no es objeto de este trabajo) en la época de Quintiliano se encuentra difundido el modelo aristotélico (lógica categórica) y el estoico (lógica condicional, enseñada también por discípulos de Aristóteles). Todas son recomendables. Para complementar lo expuesto véase, por ejemplo, a Bravo, "Pluralismo y éticas de la vida buena: del Filebo de Platón a la Ética a Nicómaco de Aristóteles", 239-258; Bocheński, *La logique de Théophraste*, 18.125; Correia, *Boecio: Los tratados silogísticos. De syllogismo categorico & Introductio ad syllogismos categóricos*, 28; Specia, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, 28.52.60.

<sup>10</sup> Para complementar lo expuesto véase a Picón, "De Cicerón a Quintiliano: Retórica de los estilos y doctrina de la escritura", 223-238.

<sup>11</sup> Quintiliano domina tanto el griego como el latín, razón por la cual puede, por una parte, leer a los filósofos griegos en su idioma, y por otra, referirse tanto a ellos como a su doctrina en lengua latina.

## *Contemporaneidad entre Quintiliano y el autor de la Prima Clementis*

El elogio directo de Aristóteles (en cuanto filósofo) y la recomendación indirecta de su Física (como una de las opciones científica-cosmológica) por parte de Quintiliano fueron acogidas por el autor de la *Prima Clementis* mediante un contacto directo con Quintiliano y/o por la lectura de su proyecto educativo. Enuncio dos argumentos de razón suficiente basados en la historiografía que permiten fundar lo que acabo de decir. Ambos deben ser aprehendidos en conjunto y no cada uno por separado.

El primero afirma la cercanía cronológica y de emplazamiento entre el proyecto educativo romano escrito por Quintiliano en su *Institutio oratoria* y la *Prima Clementis*. En efecto, ambos textos son prácticamente contemporáneos y poseen un *locus* geográfico común donde se redactan con toda seguridad: la ciudad de Roma. Quintiliano enseñó en Roma entre los años 68-88 o 70-90 y escribió ahí su *Institutio oratoria* entre los años 93 y 96 d. C.<sup>12</sup>; la *Prima Clementis* se redactó en Roma hacia finales de la primera centuria cristiana. Un gran número de estudiosos, desde los comienzos del siglo pasado hasta hoy, están de acuerdo en situar la *Prima Clementis* en los últimos años del siglo I d. C. El texto pudo tomar una forma definitiva entre los años 93-97<sup>13</sup>.

El segundo argumento tiene relación directa con la importancia de la figura y enseñanza de Quintiliano en Roma durante el siglo I d. C. En efecto, Quintiliano fue profesor de retórica en Roma y estuvo a cargo del presupuesto fiscal<sup>14</sup>. De ahí que, en virtud de su rol y desempeño, se puede afirmar con certeza razonable que el autor de la *Prima Clementis* le conoció y tuvo contacto con sus enseñanzas. A tenor de lo dicho, lo contrario prácticamente no se sustenta. Es muy difícil que, dada la importancia de la figura y enseñanza de Quintiliano en Roma, el autor de la *Prima Clementis* no lo conociera<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Faranda y Pecchiura, *L'istituzione oratoria di Marco Fabio Quintiliano* 1, 9-13.

<sup>13</sup> Así concluyen Funk, *Patres apostolici*, XXXVI (quien brinda una nómina de investigadores que se suman a esta manera de pensar: Cotelierius, Ceillier, Lumper, Windishman, Möhler, Fessler, Hilgenfeld, Gundert, Lipsus, Lightfoot, Donaldson, Bryennius, Von Harnack, Brüll, Courtois, etc.); Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, 20; Simonetti, "Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi", 440; Ayán, *Clemente de Roma. Carta a los corintios. Homilía anónima (Secunda Clementis)*, 25-27; Prinzivalli y Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origine*, 79. En el último texto citado no se zanja la cuestión acerca de la datación exacta de la *Prima Clementis*, pero se dicen tres cosas importantes en relación con el tema: en primer lugar, que dicho escrito es de finales de la primera centuria cristiana; en segundo lugar, que es uno de los textos cristianos más antiguos; en tercer lugar, que es también el primer texto cristiano de seguro origen romano.

<sup>14</sup> Ortega, *Quintiliano de Calahorra. Obra completa. En el XIX centenario de su muerte* 5,12.

<sup>15</sup> Sostengo, además, que hubo una buena relación entre el Imperio Romano de finales de la primera centuria en Roma y el cristianismo romano de ese periodo. Por tanto es posible afirmar que el proyecto

## Relación entre la *Prima Clementis* y la *Septuaginta*: argumento bibliográfico

En este apartado de la Introducción me limito a decir, a partir de una cierta bibliografía, que existe un vínculo entre la *Prima Clementis* y la *Septuaginta* (versión griega del Antiguo Testamento). El objetivo que persigue la explicitación de esta hipótesis es la exposición de la idea que está en la base de la segunda tesis de este trabajo: el autor de la *Prima Clementis* recepcionó las ideas de movimiento del universo y movimiento de Dios hacia el universo (cosmología) por su contacto con la *Septuaginta*<sup>16</sup>. Este libro fue utilizado por los escritores del Nuevo Testamento en la configuración de la teología y piedad cristianas<sup>17</sup>. Algunos de sus contenidos están presentes en el trasfondo de los evangelios ya escritos en la época de la *Prima Clementis* (por ejemplo, el de Marcos) y en las cartas del apóstol Pablo de Tarso.

Los cristianos que vivían en Roma durante la segunda mitad de la primera centuria no eran una excepción de lo dicho en el párrafo anterior. Ellos leyeron la Escritura Sagrada como fuente de reflexión a partir del texto de la *Septuaginta*. Esta afirmación fue mostrada con éxito en el estudio de Von Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte*<sup>18</sup>. Su pensamiento en este punto es el referente necesario de algunos que –tanto en el mundo protestante como católico– afirman la influencia de un judaísmo helénico (en parte transmitido por la *Septuaginta*) en el trasfondo bíblico de la *Prima Clementis* y de ciertos textos que forman parte del Nuevo Testamento<sup>19</sup>.

educativo de Quintiliano fue leído y acogido por los cristianos que a su vez eran ciudadanos romanos. La persecución de Nerón a Roma ya estaba superada y la de Domiciano, vigente en los últimos años de la primera centuria cristiana, afectó el Asia Menor. Sin embargo, es interesante tener en cuenta que, para algunos estudiosos sobre el siglo I d. C., dicha relación está llena de dificultades, entre las cuales se constata la poca información al respecto proveniente de fuentes primarias, es decir, de los historiadores romanos antiguos. Para complementar lo expuesto véase a Fernández-Ardanaz y González, “El *fiscus iudaicus* y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano”, 220 (con abundante bibliografía sobre el tema).

<sup>16</sup> Cuando leemos la *Institutio oratoria* nos percatamos de la ausencia del tema de la religión en el ἐγκύκλιος παιδεία. Este no está contemplado en el proceso de formación del ciudadano romano porque queda relegado al espacio privado, es decir, al del núcleo familiar, con un desarrollo en torno de convicciones de fe (creencias) situadas en el ámbito individual.

<sup>17</sup> Law, *Cuando Dios habló en griego. La Septuaginta y la formación de la Biblia cristiana*, 159ss.

<sup>18</sup> Von Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I Clemensbrief)*, 87ss.

<sup>19</sup> En esta línea interpretativa se cuenta con los siguientes trabajos: Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, 120; Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, 1-64; Davila, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, 219-227 (recensionado por Inowlocki); Cattaneo, “L’origine apostolica dell’ episcopé nella Lettera di Clemente ai corinzi (1Clem 40-44)”, 357-378.

# La cosmología de Aristóteles basada en los conceptos de movimiento y causa del movimiento

## El movimiento del universo en textos del *De Caelo* y de la *Physica*

Uno de los vocablos que emplea Aristóteles es φύσις en el momento de hablar del movimiento de los seres que componen el universo. Este tiene la connotación de principio rector, tanto del movimiento como del cambio, presente en cada uno de los seres naturales que forman el cosmos. La φύσις aristotélica es, bajo esta carga significativa, un principio explicativo del funcionamiento de todo el universo, esto es, tanto de su movimiento como de su reposo.

¿Dónde, en la obra de Aristóteles, podemos encontrar el significado de φύσις antes especificado? Los *loci* que utilizo corresponden a la obra *De caelo*<sup>20</sup>. Estos textos pretenden explicar, por una parte, la noción de universo geocéntrico, y por otra, la temática del movimiento del cosmos. Ambos conceptos se desarrollan, en las líneas siguientes, de manera concatenada y en el marco de estructuración del universo tal y como lo entiende el estagirita, es decir, dentro de un cuadro finito y con ausencia absoluta de vacíos<sup>21</sup>.

Ocupa un lugar destacado en el texto del *De caelo* el asunto de los tipos de movimiento que constatamos en el universo. Este —afirma Aristóteles—, en el conjunto conformado por todos los elementos que lo integran, se divide en dos grandes regiones: el mundo supralunar y el sublunar. El primero está compuesto por las estrellas fijas (que constituyen el “primer cielo”) y los planetas (el Sol es uno de ellos). Todos los astros que componen la región supralunar poseen forma esférica, y se ubican de modo fijo en un círculo propio mediante el cual se desplazan:

Así, puesto que no es verosímil que se muevan ni ambos ni uno de los dos, resta que se muevan los círculos y que, mientras los astros permanecen quietos, se desplazan también por estar fijos en los círculos; sólo así, en efecto, no acontece nada inverosímil.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Aristóteles, “Aristoteles Phil. et Corpus Aristotelicum, De caelo Physica Metaphysica”. Los textos griegos han sido extraídos desde el *Thesaurus linguae graecae*. La traducción es mía al igual que los comentarios personales con paréntesis insertados en la traducción.

<sup>21</sup> Khun, *La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, 117.

<sup>22</sup> Aristóteles, “Aristoteles Phil. et Corpus Aristotelicum, De caelo Physica Metaphysica”: *De caelo*, 289b.31-35: Ἐπεὶ τοίνυν οὐτ’ ἀμφοτέρω κινεῖσθαι εὐλογον οὔτε τὸ ἕτερον μόνον, λείπεται τοὺς μὲν κύκλους κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἄστρα ἡρεμεῖν καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι· μόνως γὰρ οὕτως οὐθὲν

El mundo sublunar, por su parte, está constituido solo por la Tierra, la que a su vez está formada por cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Los dos ámbitos del universo descritos por Aristóteles son esencialmente distintos: mientras que el sublunar es imperfecto, el supralunar es perfecto. ¿En qué radica la imperfección de uno y la perfección del otro? La respuesta, expuesta en el apartado siguiente, está centrada en esa reflexión de Aristóteles referida a uno de los parámetros de perfección: el movimiento.

En primer lugar, observemos con nuestro autor la característica principal del movimiento sublunar. Esta es la linealidad, o sea, la dirección hacia arriba y hacia abajo. En efecto, de los cuatro elementos que componen la Tierra, dos –agua y tierra– se mueven naturalmente hacia abajo mientras que los dos restantes –aire y fuego– se desplazan espontáneamente hacia arriba.

El estagirita complementa lo anterior con una indicación acerca del movimiento perfecto: aquel que no admite un contrario. Por dicha razón, tanto el binomio tierra-agua como la dupla fuego-aire desarrollan movimientos naturales imperfectos debido a que son contrarios entre sí: el desplazamiento hacia abajo del agua y de la tierra es contrario al movimiento hacia arriba del aire y del fuego. Se concluye con Aristóteles que el mundo sublunar, por causa de sus movimientos propios, es un mundo imperfecto.

En segundo lugar, observemos –desde Aristóteles– el mundo supralunar y comprobemos como este, a diferencia del anterior, a partir de los astros que lo componen desarrolla un movimiento perfecto: el circular. El argumento que esgrime el estagirita para afirmar la perfección del movimiento circular consiste en que este, a diferencia del movimiento rectilíneo del mundo sublunar, no admite un contrario. De ahí que el mundo supralunar, en cuanto dotado de movimiento circular en cada uno de sus componentes, debe ser considerado un mundo perfecto.

Aristóteles da un paso más. Afirma que el movimiento perfecto del mundo supralunar no se direcciona en disconformidad respecto de la φύσις. En efecto, los elementos que integran la región sublunar del universo pueden avanzar en oposición a la φύσις: la tierra y el agua se mueven contra *natura* cuando ambos van hacia arriba por alguna causa externa que les impulsa en ese sentido; pero la experiencia señala que, una vez finalizado el impulso en la dirección contraria a su movimiento natural, dichos componentes caen atraídos por la Tierra, centro inmóvil del universo, y recuperan así su desplazamiento natural:

Es manifiesto, pues, que la Tierra está en el centro e inmóvil; y por las causas ya dichas y porque los pesos arrojados verticalmente por la fuerza son conducidos

ἄλογον συμβαίνει. Las estrellas son fijas porque siempre están en el mismo lugar y permanecen, sin embargo, tienen movimiento propio.

de nuevo hacia el punto de inicio, aunque la potencia los arroje hacia el infinito. Por consiguiente, es manifiesto que (la Tierra) ni se mueve ni permanece fuera de su centro.<sup>23</sup>

Lo mismo consiguen el aire y el fuego cuando se dirigen hacia abajo: llega el momento en que dicho movimiento –con un origen en alguna causa externa– cesa, y ambos elementos recobran su tendencia hacia arriba conforme a φύσις. En cambio, cada componente del mundo supralunar, en cuanto solo realiza un movimiento circular, debido a que se encuentra en una órbita circular eterna en torno de la Tierra, nunca acciona en sentido contrario a su φύσις<sup>24</sup>.

Por tanto, concluyo que la perfección –según Aristóteles– contiene las siguientes ideas en estrecha relación: mundo supralunar, movimiento circular, nunca rectilíneo, esto es, en concordia (sin oponerse a un contrario), movimiento circular continuo, por lo mismo, eterno. La imperfección, en cambio, es para el estagirita mundo sublunar, movimiento rectilíneo, nunca circular, esto es, en ausencia de concordia (en virtud de la oposición de contrarios), movimiento rectilíneo no continuo (en algunos casos “hacia arriba” y en otros “hacia abajo”), por lo mismo, no-eterno.

Aristóteles profundiza en la idea anterior y precisa el tipo de constitutivo del que se compone el mundo supralunar: éter. Se trata del quinto elemento o quinta esencia de composición del universo: no es tierra o agua, tampoco aire o fuego, ni el resultado de combinaciones entre los cuatro elementos mencionados del mundo sublunar. A diferencia de estos, el quinto elemento es eterno, y por tanto, no se somete a los estados de generación y corrupción<sup>25</sup>. Existe una estrecha relación entre el éter, los astros y su movimiento circular eterno:

En su incesante movimiento en torno de la Tierra, los astros estarían actualizando permanentemente tal potencialidad propia de su materia, cuyo mismo nombre tradicional de “éter” (αἰθήρ) aludiría –según una falsa etimología de la que Aristóteles echa mano en este contexto– al hecho de “estar siempre corriendo”.<sup>26</sup>

Según Aristóteles, el mundo supralunar se opone al sublunar porque el primero es eterno mientras que el segundo es perecible debido a que nace y muere en los seres que lo componen. Sin embargo, tanto el uno como el otro coinciden en la noción

<sup>23</sup> Ibid., 296b.21-28: Φανερόν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη ἐπὶ τοῦ μέσου εἶναι τὴν γῆν καὶ ἀκίνητον, διὰ τε τὰς εἰρημένας αἰτίας, καὶ διότι τὰ βία ῥιπτούμενα ἄνω βάρη κατὰ στάθμην πάλιν φέρεται εἰς ταῦτό, καὶ εἰς ἄπειρον ἢ δύναμις ἐκρηπτῇ. “Ὅτι μὲν οὖν οὔτε κινεῖται οὔτ’ ἐκτὸς κεῖται τοῦ μέσου, φανερόν ἐκ τούτων.

<sup>24</sup> Ibid., 269a.9-33.

<sup>25</sup> Ibid., 269a.30-52.

<sup>26</sup> Vigo, *Aristóteles. Una introducción*, 83. Para complementar lo expuesto véase a Guthrie, *A History of Greek Philosophy* 6, 268.

de movimiento continuo, ejecutado conforme al peculiar modo de existencia: en la región supralunar los astros no cesan de girar; la región terrenal es continua porque sus seres tienen un tiempo para nacer y otro para morir en una cadena sucesiva de generación-corrupción, la cual, efectivamente, nunca acaba y siempre se renueva: está en permanente movimiento.

El movimiento continuo es eterno en el mundo supralunar y el movimiento continuo también es eterno en el mundo sublunar, pero de modo diferente: en el primero lo es por razón del giro constante de los astros que lo componen; en el segundo lo es por razón del retorno constante de los seres que lo integran en el ciclo de generación y corrupción.

Veamos más de cerca el proceso de generación y corrupción de los seres que constituyen el espacio sublunar. Los seres compuestos, según Aristóteles, están dotados de materia y forma. Esta última comprende todos los aspectos que determinan al ente que está individualizado por razón de su materia, determinaciones sujetas a un proceso de desarrollo ligado a su movimiento interno, lo cual se aprecia fácilmente en los entes naturales que habitan la Tierra. Por ejemplo, en la forma “árbol” están comprendidos, desde que este es una simple semilla, todos los elementos que determinan y desarrollan la condición esencial de “árbol” incluidas las especificaciones que hacen de ese árbol, por ejemplo, un olivo, y no otra variedad<sup>27</sup>.

Por tanto, no es casualidad que, una vez concluido el movimiento interno de desarrollo de la forma de un ente compuesto, este termine configurándose históricamente, es decir, realmente y a la vista de todos, como lo que es, porque desde el inicio de su proceso de gestación se direcciona, por razón de su forma, a ser precisamente eso y no otra cosa<sup>28</sup>. Cuando plantamos un Olivo –según Aristóteles– el movimiento de desarrollo conforme a naturaleza de ese olivo debería terminar justamente plasmando un olivo y no otro tipo de árbol.

El movimiento interno presente en las cosas naturales que son compuestas es un movimiento sujeto a la alteración, es decir, tiende naturalmente hacia el aumento y también hacia la disminución que termina en la destrucción de la cosa. En efecto, se trata de un ciclo realizado mediante un método que concatena estadios sucesivos: en primer lugar, comienza a partir de la gestación; en segundo lugar, aumenta en la

<sup>27</sup> Aristóteles, “Aristoteles Phil. et Corpus Aristotelicum, De caelo Physica Metaphysica”: *Physica*, 196a.30.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 196a.31-32: οὐ γὰρ ὅτι ἔτυχεν ἐκ τοῦ σπέρματος ἐκάστου γίγνεται: porque de una determinada semilla no se genera fortuitamente cualquier cosa. La forma es, en este contexto, un sinónimo de φύσις en dos sentidos: en cuanto principio interno ontológico, que determina a la cosa en lo que específicamente esta es; y en cuanto principio interno de movimiento, que posibilita el desarrollo de la cosa natural hasta que se completen, en un proceso histórico, todos aquellos aspectos de su constitución ontológica.

medida en que la forma unida a la materia configura la esencia específica del individuo; en tercer lugar decrece hacia su destrucción una vez alcanzado el punto máximo del desarrollo de la forma en la materia<sup>29</sup>.

El itinerario trazado en la explicación de la cosmología de Aristóteles me permite concluir la centralidad del concepto de movimiento en lo que respecta a la *Física* del estagirita. Estoy de acuerdo con Heidegger en lo siguiente: en la filosofía de Aristóteles, el concepto de movimiento alude directamente a un modo fundamental del ser, es decir, a la determinación de la esencia del ser. Heidegger, al leer a Aristóteles, dice que el movimiento –según el estagirita– no es lo único que podemos decir del ser, sino más bien el modo fundamental bajo el cual se da el ser en todo aquello que es ente<sup>30</sup>.

### El principio causa del movimiento en textos del *De caelo*, *Physica* y *Metaphysica*

En el *De caelo* Aristóteles emplea el término φύσις para designar la causa del movimiento como principio interno en cada uno de los componentes del universo: “Además de esto, es inverosímil que la naturaleza (φύσις) no los haya dotado de algún órgano en vista del movimiento (porque la naturaleza nada hace como por casualidad)”<sup>31</sup>.

También en su *Metaphysica* dice algo similar cuando afirma que “la naturaleza (φύσις) es principio (de movimiento) en la cosa misma”<sup>32</sup>.

Según estas breves pero significativas citas, se entiende por φύσις la causa interna del movimiento de los cuerpos. Aristóteles agrega lo siguiente: algunas cosas son por φύσις (naturaleza) y otras por causas diversas; cada una de las cosas que son por naturaleza poseen en sí mismas y por sí mismas una φύσις, esto es, un principio y causa tanto de su movimiento como de su reposo<sup>33</sup>. La naturaleza es, según esta última cita, un cierto principio y causa del movimiento y del reposo en la cosa natural. Esta se mueve y reposa –quiere decir Aristóteles– en virtud de un principio (ἀρχῆς) que así lo permite, al que llamamos “naturaleza”.

<sup>29</sup> Aristóteles, “Aristoteles Phil. et Corpus Aristotelicum, De caelo Physica Metaphysica”: *De caelo*, 270a.29-32: Κατὰ δὲ πάθος ὅσα μεταβάλλει τῶν φυσικῶν σωμάτων, ἔχονθ' ὁρώμεν πάντα καὶ αὐξῆσιν καὶ φθίσιν, οἷον τὰ τε τῶν ζώων σώματα καὶ τὰ μόρια αὐτῶν καὶ τὰ τῶν φυτῶν.

<sup>30</sup> Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la physis. Aristóteles, Física B,1”.

<sup>31</sup> Aristóteles, “Aristoteles Phil. et Corpus Aristotelicum, De caelo Physica Metaphysica”: *De caelo*, 290a.29-31: Πρὸς δὲ τοῦτοις ἄλογον τὸ μηθὲν ὄργανον αὐτοῖς ἀποδοῦναι τὴν φύσιν πρὸς τὴν κίνησιν (οὐθὲν γὰρ ὤψιν ποιεῖ ἡ φύσις).

<sup>32</sup> *Ibid.*: *Metaphysica*, 1070a.7: ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ.

<sup>33</sup> *Ídem*, *Physica*, 192b.20-23: ὡς οὕσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

El principio de movimiento y reposo es descrito por Aristóteles en los siguientes términos: en primer lugar, es de carácter intrínseco y no extrínseco: se trata de un principio de movimiento *in se* y no *in alter*, esto es, que se da en la cosa y no fuera de ella. En segundo lugar, dicho principio de movimiento le pertenece esencialmente a la cosa (*per se*) y no circunstancialmente (*per accidens*): Aristóteles también aclara que el principio de movimiento por naturaleza se opone al principio de movimiento que es por otra causa (tecnología, arte, etc.).

Proporciono a continuación un ejemplo, al margen de los que ofrece Aristóteles, para entender mejor lo anterior. Cuando observamos el corazón de un animal u hombre concluimos que este posee una naturaleza en cuanto principio y causa de su movimiento y reposo *in se* y no *in alter*, ya que sus latidos y cese de latidos se producen al interior del corazón, sin la intervención (normalmente) de un principio de movimiento o de reposo externo al órgano mismo. De ahí que podemos decir con propiedad que el corazón late naturalmente, esto es, *per se*, debido a que su palpitación le es esencial y no circunstancial, a diferencia de lo que ocurre en un corazón mecánico que algún facultativo mueve y detiene artificialmente en el contexto de una explicación de cátedra.

La naturaleza (φύσις) con el sentido descrito en el párrafo anterior se rige por el principio del orden y no por el principio del azar o desorden<sup>34</sup>. Para el estagirita, el azar no es la medida que reglamenta el movimiento de la naturaleza. Esto quiere decir que, en la naturaleza como un *totus*, los movimientos de los seres se dirigen en un sentido determinado y no en cualquier sentido.

La φύσις, entendida como causa del movimiento que actúa al interior de la cosa, se opone al azar, ya que este, en la hipotética condición de rector interno del universo, puede conducir al mundo solo en desorden. Existe una naturaleza o principio director al interior del cosmos, esto es, al interior de cada componente del cosmos; dicho principio director o φύσις mueve cada ente permitiendo así la conservación del orden del universo.

La reflexión anterior es complementada por Aristóteles mediante la incorporación del concepto de causalidad referido al movimiento como algo extrínseco a la cosa. Hemos visto que la región supralunar para Aristóteles es eterna. No existe a partir de un principio que le confiere el ser. El constitutivo supralunar del universo no depende de un principio-causa<sup>35</sup>. Sin embargo, de la inexistencia de un principio-causa de la

<sup>34</sup> “Azar” y “desorden” son, en el contexto de lo que estoy exponiendo, términos sinónimos.

<sup>35</sup> Lo que se excluye en el pensamiento de Aristóteles —estrictamente hablando— es el concepto “creación” del espacio supralunar, ya que este apunta directamente al concepto de hacer algo desde algo o simplemente desde la nada (*creatio ex nihilo*), lo que a simple vista no se articula con la idea aristotélica acerca de la naturaleza astral eterna.

región supralunar del universo no se concluye –en el pensamiento de Aristóteles– la inexistencia de un principio extrínseco que actúe como causa de su movimiento. Una cosa es que el mundo supralunar no provenga de un principio causa de su existencia, y otra que esa región del universo, e incluso la sublunar, no dependa, en sus movimientos, de un principio-causa eficiente.

En este contexto el estagirita afirma la existencia del τὸ πρῶτον κινεῖν<sup>36</sup> para referirse al primer principio, extrínseco respecto de los componentes del universo, que actúa como moviente o causa eficiente del movimiento de los entes que componen dicho universo. Ahora bien, el τὸ πρῶτον κινεῖν es –según la cita anterior– ἀκίνητον, porque es el primero que mueve, sin ser movido por otro<sup>37</sup>.

## Los conceptos aristotélicos de movimiento y causa del movimiento recepcionados por *Prima Clementis* 19,2.20,1-10

El tramo señalado de la *Prima Clementis* en el título de este apartado es el lugar donde se vierte por excelencia la comprensión que el autor del escrito tiene acerca del movimiento del cosmos y la causa de dicho movimiento. Este Capítulo 20 ha sido largamente estudiado desde varios puntos de vista. Algunas investigaciones perciben en él la influencia de la filosofía estoica y el empleo de la retórica escrita en su redacción<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Aristóteles, “Aristoteles Phil. et Corpus Aristotelicum, De caelo Physica Metaphysica”: *Physica*, 258b.5: “primer moviente”.

<sup>37</sup> En su *Metaphysica* Aristóteles emplea la expresión τὸ πρῶτον κινεῖν; véase a 1012b.31: τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον αὐτό. En este texto es preferible traducir el τὸ πρῶτον κινεῖν como “lo primero que se mueve”, y no en la línea del traductor de la *Physica*: “el primer moviente”. En realidad, la traducción de este texto indica un problema no menor en la interpretación del τὸ πρῶτον κινεῖν en la *Physica* y en la *Metaphysica*. Para algunos estudiosos, el τὸ πρῶτον κινεῖν de la *Metaphysica* se debe entender en la perspectiva de causa final y no eficiente, ya que éste atrae hacia sí al primer cielo, el cual lo imita. Sin embargo, la causalidad eficiente en la comprensión de dicho concepto es sostenida por algunos especialistas también en la *Metaphysica*. Para complementar lo expuesto véase, por ejemplo, a Ross, “La causalidad del Primer Motor en Metafísica XII”, 3-26.

<sup>38</sup> Entre los trabajos destacados acerca de la relación *Prima Clementis*-estoicismo que incluyen la sección 20,1-10, véase a Bardy, “Expressions stoïciennes dans la I Clementis”, 73-85; Sanders, *L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme. Le panégyrique de Saint Paul*, 2.4.19.22.91.111-115.125.127-128.131 (recensionado por Marrou y Van Unnik); Van Unnik, “Is I Clement 20 Purely Stoic?”, 181-189; Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément D'Alexandrie*, 373; Martín, “Prima Clementis: ¿Estoicismo o filonismo?”, 5-36. Por su parte, la retórica escrita del texto 20,1-10 que nos ocupa ha sido resaltada en las investigaciones de Dentesano, “Analisi retorica della Prima Clementis”, 149-155; Bakke, “Concord and Peace”: *A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with An Emphasis on the Language of Unity and Sedition*, 1-390 (recensionado por Holmes).

Ahora bien, el centro de interés de las siguientes líneas es la presentación de la física que describe la *Prima Clementis* en dicho capítulo y su relación con la de Aristóteles en torno de los conceptos de movimiento y causa del movimiento.

### El movimiento del universo en el texto de *Prima Clementis* 19,2.20,1-10

Comienzo afirmando que en el texto que nos ocupa de la *Prima Clementis* se halla el concepto de movimiento referido al universo. Atendamos a la estructura física que tiene el universo según la *Prima Clementis*, para revisarla mediante la utilización que el relato hace de ciertos sustantivos y verbos en los que está comprendida la idea de movimiento.

El universo de la *Prima Clementis*, igual que el presentado por Aristóteles, es una unidad constituida por dos regiones: la supralunar y la sublunar. Respecto de la región supralunar, el término que la representa es el sustantivo οὐρανοί<sup>39</sup>. El autor indica parte de su constitución mencionando tres de sus cuerpos: ἥλιος, σελήνη, ἀστήρ<sup>40</sup>.

El texto muestra aquí una cercanía notable con lo dicho en el *De caelo* de Aristóteles, conforme al cual –tal como vimos– el ámbito supralunar se compone, por una parte, por las estrellas fijas del primer cielo, y por otra, por los planetas, entre los que se menciona al Sol. Tanto el Sol como la Luna y el conjunto de las estrellas –igual que en la cosmología de Aristóteles– recorren o despliegan una órbita alrededor de la Tierra<sup>41</sup>.

La reflexión clementina utiliza aquí el verbo ἐξελίσσω (recorrer desplegar). La idea textual es precisamente lo dicho: el Sol, la Luna y el conjunto de las estrellas desarrollan un movimiento circular en torno de la Tierra, la cual, por el contexto de *Prima Clementis* 20,4 –donde aparece mencionada por primera vez–, no gira sino que permanece estática en su condición de centro orbital de los cuerpos de la región supralunar.

El movimiento circular descrito antes también se encuentra presente en lo que podemos llamar, con el relato clementino, el ciclo ἡμέρα καὶ νύξ<sup>42</sup>. En efecto, tanto el día como la noche describen un movimiento cuya característica principal es la

<sup>39</sup> *Prima Clementis*, 20,1: “los cielos”. En el texto este sustantivo con artículo aparece en nominativo, y hace las veces de sujeto en la oración gramatical. Se encuentra, igual que en algunos textos de Aristóteles, en plural y no en singular.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 20, 3: “Sol”, “Luna”, “estrella”. Se habla en el texto de los conjuntos de las estrellas, esto es, de los χοροί que prefiero traducir precisamente por “conjuntos” y no por “coros”, debido a que el movimiento de las estrellas en la *Prima Clementis* –como en la lectura aristotélica– se lleva a cabo de modo silencioso.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 20, 3.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 20, 2: “día y noche”.

continuidad cíclica: ambos se suceden mutuamente de modo permanente. Los términos que implican movimiento, en *Prima Clementis* 20,2, son: *δρόμος*, que traduzco como “curso” o “recorrido” y el verbo *διανύω*, que traduzco como “recorrer continuo” o “permanente”.

En relación con la segunda región, la sublunar, la descripción de la *Prima Clementis* nos dice que esta se constituye por el “suelo” o “tierra”, es decir, por la *γῆ*<sup>43</sup>, equivalente al espacio sublunar de Aristóteles descrito en el *De caelo*. La Tierra del relato clementino se mueve de modo cíclico imitando el movimiento circular de la región supralunar.

En el texto de la *Prima Clementis* que nos ocupa, de modo análogo a la presentación aristotélica del espacio sublunar en el ciclo generación-corrupción, se dice que el movimiento está en relación directa con el tiempo que emplea la Tierra en la producción de alimentos después de un periodo de gestación<sup>44</sup>. Dicho movimiento finaliza cuando la naturaleza, cual madre proveedora, ofrece a sus hijos aquellos frutos como sustento. La finalidad del movimiento productivo señalado es asegurar la sobrevivencia de quienes componen el espacio sublunar: *ἄνθρωποι, θῆρες ζῶοι*<sup>45</sup>.

Observemos también, con la *Prima Clementis*, las estaciones del año: primavera, verano, otoño e invierno<sup>46</sup>. Conforme al texto, las estaciones se rigen por los cambios climáticos y poseen una característica esencial del espacio sublunar: estar sujetas a un comienzo y a un final (en un marco de “eterno retorno”), característica que la concepción clementina comparte con la de Aristóteles respecto de lo que está en referencia directa con lo que ocurre por debajo de la luna. En efecto, el movimiento de cada una de las estaciones es ordenado y sin interferencia mutua, es decir, en armonía, en concordia y paz (*εἰρήνη*), pero con un principio y un término. Las estaciones se mueven en periodos (*καιροί*) que se suceden (*μεταπαραδιδῶμι*) entre sí (*ἀλλήλων*).

En la misma línea de lo que acaba de exponer, el autor de la *Prima Clementis* afirma, en 20,10, que los vientos (*ἄνεμοι*), como si fuesen verdaderas aeronaves ubicadas de modo estable en una base aérea (*σταθμοί*), se mueven en línea recta, igual que en la *Física* de Aristóteles, siguiendo la dirección del punto cardinal que representan (viento norte, viento sur, viento este y viento oeste). Dicho movimiento es un servicio de carácter ritual (*λειτουργία*), y por tanto es repetitivo, cual rito que se ejecuta cada

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 20, 4.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 20, 4. El verbo utilizado por el texto es *κυοφορέω* formado a partir de *κύω*, *φέρω*. Otra etimología es *κύος* embrión, + *φορέω* llevar. Traduzco *κυοφορέω* por “estar en cinta” o “ser preñada”. Detrás de este verbo hay una imagen referida a la naturaleza como madre proveedora del sustento de sus hijos.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 20, 4: “hombres”, “fieras” y “animales”.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 20, 9: *ἔαρ, θέρος, μετόπωρον, χειμὼν*.

cierto tiempo o en un periodo bien delimitado (con principio y fin). Cada viento se mueve en su tiempo propio de acción (*ἴδιος καιρός*), en armonía con los demás vientos.

### La causalidad del movimiento en el texto de *Prima Clementis* 19,2. 20,1-10

Los cielos, representados por los astros que los conforman, se mueven a partir de una causa que es principio interno de movimiento. El relato utiliza el verbo *σαλεύω*, que traduzco con el sentido de causa que mueve de aquí para allá. Estamos en presencia de un verbo que habla del movimiento que genera un cuerpo al interior de sí mismo, el cual le permite, además, su traslación. La expresión verbal propiamente tal que se usa en el texto de 20,1 es *σαλευόμενοι*: participio presente pasivo que debe ser traducido por “son movidos”, esto es, en virtud de un principio de movimiento al interior del mismo cuerpo que se traslada.

En esta línea interpretativa, el texto de la *Prima Clementis* se muestra cercano al pensamiento de Aristóteles revisado previamente, cuando este habla de la φύσις como principio interno del movimiento de los cuerpos que conforman el universo. Sin embargo, el texto de la *Prima Clementis* jamás se refiere —a diferencia del de Aristóteles— al τὸ πρῶτον κινεῖν en cuanto causa externa y eficiente del movimiento de los componentes del universo.

La idea acerca de la causa interna del movimiento de cada cuerpo, que posibilita además su traslación alrededor de la Tierra, es reflexionada por el autor de la *Prima Clementis* en conformidad con la idea del orden y armonía del universo entero, que evita el azar o desorden. Esta reflexión, conforme a lo dicho en líneas anteriores, se muestra cercana a la de Aristóteles.

### relación del movimiento del universo con el movimiento de “dios” hacia el universo: conexión entre la *Prima Clementis* y la *septuaginta*

La reflexión que encontramos en *Prima Clementis* 19,2.20,1-10 se independiza totalmente de la aristotélica al introducir el tema de la autoridad suprema que rige el universo. Analizo esto con más detalle en las líneas siguientes.

Comencemos haciéndonos la siguiente pregunta: ¿Existe el concepto “Dios” en *Prima Clementis* 19,2.20,1-10? La respuesta no se hace esperar: el concepto Dios existe, pero el término no se encuentra. Dicho concepto aparece enunciado bajo dos sustantivos: “padre” y “creador”. El primero<sup>47</sup> dice relación aquí con la imagen del padre de familia.

<sup>47</sup> Ibíd., 19, 2: πατήρ.

El universo tiene un *pater* en quien se funda la autoridad suprema de la gran familia constituida por los seres que componen la naturaleza. Este *pater* es la cabeza en quien recae la autoridad que ordena y conduce. Dios es, además de padre, el autor<sup>48</sup> del mundo. El universo —que se mueve a partir de un principio interno de movimiento— es a su vez llamado a la existencia por el Dios-padre, su creador.

Estamos ante una novedad: el concepto de un Dios que crea el universo no se encuentra en la reflexión de Aristóteles. Entonces ¿de dónde proviene? De la *Septuaginta*.

La traducción que hace la *Septuaginta* del pasaje de 2M 7,28 acerca de la creación del mundo utiliza el verbo ποιεῖν (hacer) en aoristo: ἐποίησεν (hecho) para indicar que el universo es de factura divina<sup>49</sup>. El autor de la *Prima Clementis*, en 19,2.20,1-10, al utilizar tanto el texto citado de 2Macabeos como los textos de Génesis, afirma que el universo viene a la existencia por un acto creador divino<sup>50</sup>.

## Relación entre el movimiento divino y el movimiento interno del universo en la reflexión original de *Prima Clementis* 19,2.20,1-10

El tema Dios, en cuanto ser en movimiento, y su relación con el tema “seres que componen el universo”, en cuanto se mueven a partir de un principio interno de movimiento, se aborda en *Prima Clementis*, 19,2.20,1-10 desde un punto de vista original, esto es, con independencia respecto del pensamiento ya revisado de Aristóteles y de la Sagrada Escritura (*Septuaginta*).

Dios aparece en la sección que nos ocupa con el sentido de aquel que da las órdenes, el que manda (δεσπότης)<sup>51</sup>. El concepto Dios está ligado aquí al verbo “dirigir”. Dios dirige el universo porque este es propiedad suya y le pertenece; Dios es “el ordenador”<sup>52</sup>. El movimiento interno del universo se subordina al movimiento de las órdenes divinas. En el párrafo siguiente fijo la mirada en las ideas, con los sustantivos

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 19, 2: κτίστης.

<sup>49</sup> La *Septuaginta* utiliza también ἐποίησεν cuando se refiere al mundo hecho por Dios conforme a la narración del primer relato de la creación: véase a Gn 1,1.7.16.21.25.27 (tres veces) 31.2,2 (dos veces) 4.

<sup>50</sup> No abordo el complejo asunto acerca de si dicho acto creador supone, en el caso de los textos mencionados, una materia preexistente.

<sup>51</sup> En la unidad que estoy revisando este término aparece dos veces: *Prima Clementis*, 20,8.11.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 20, 11: δημιουργός. Este término ha sido normalmente traducido por artesano, fabricante, en la línea de aquel que trabaja dándole forma o figura a la materia que tiene a su disposición. Sin negar este significado, propongo su interpretación en la perspectiva de la autoridad: se trata del Dios ordenador del universo, y mejor aun, del “gran ordenador”: μέγας δημιουργός (*ibíd.*, 20, 11) de la naturaleza. Dios es aquel que ordena, cual padre de familia, su propia casa (el mundo) a partir de sus propias órdenes.

y verbos respectivos, que aparecen en 19,2.20,1-10, mediante las cuales se puede fundamentar la subordinación del movimiento interno del mundo a las órdenes divinas.

El movimiento propio de los cielos se somete a un movimiento superior: el del gobierno divino, lo que equivale a decir –con el texto de la *Prima Clementis*– que el movimiento de los cielos se subordina al movimiento supremo de la autoridad divina<sup>53</sup>. El movimiento circular que despliegan en torno de la Tierra, tanto el Sol como la Luna y los conjuntos de las estrellas, se encuentra sometido a las ordenanzas de la suprema dirección divina. Los astros nombrados reciben las órdenes por parte de quien es sujeto superior de las prescripciones: Dios. En efecto, él determina el movimiento que describen los cuerpos de la región supralunar<sup>54</sup>.

El movimiento cíclico y permanente del día y la noche que examinamos se encuentra bajo el ordenamiento de Dios mediante decreto emitido desde su sede. De este modo, Dios aprueba en última instancia que, tanto el movimiento del día como el de la noche, han de efectuarse siempre del mismo modo<sup>55</sup>. El movimiento de la Tierra –que tal como se dijo consiste en generar los alimentos para los hombres, fieras y animales– no es contrario a la voluntad de Dios<sup>56</sup>.

En efecto, el deseo de Dios es la fecundidad de la naturaleza. Él se complace en ello. El movimiento interno de la Tierra, que consiste en estar siempre encinta, tiene el visto bueno de Dios. Él confirma dicho movimiento mediante decreto. Dice Dios al respecto, de acuerdo con la interpretación del relato de la *Prima Clementis*: esto es así, lo confirmo, cúmplase a cabalidad<sup>57</sup>. La voluntad divina es regla a cuya normativa se somete la Tierra. Esta, en virtud del reglamento que proviene de la divinidad, debe preñarse permanentemente y dar muchos frutos para el sustento de sus hijos. Según *Prima Clementis*, Dios no fecunda, pero decreta que eso suceda.

Cuando el relato de *Prima Clementis* 20,6 aborda el asunto de la distribución del mar infinito (ἀπείρου θαλάσσης) en compartimentos estancos, aparece la figura de Dios como demiurgo llevando a cabo un trabajo artesanal (δημιουργία), que consiste

<sup>53</sup> Ibíd., 20, 1. El texto utiliza διοίκησις. Este sustantivo, de difícil traducción, se usa aquí con el significado de administrar, ordenar. Dios ordena, administra, el movimiento propio de los cielos; los cuales le obedecen, se subordinan (ὑποτάσσονται) en paz.

<sup>54</sup> Ibíd., 20, 3. El texto utiliza el sustantivo διαταγή y el verbo ἐπιτάσσω, con los significados respectivos de “ordenanza” y “comandar”, señalando que el movimiento de la región sublunar está comandado por las ordenanzas supremas divinas sin anular el movimiento propio de los cuerpos.

<sup>55</sup> Ibíd., 20, 2. El texto utiliza el verbo τάσσω (ordenar). Este orden consiste en la realización el movimiento propio del día y la noche siempre del mismo modo.

<sup>56</sup> Ibíd., 20, 4: el texto utiliza el sustantivo θέλημα y dice, en otras palabras, que el movimiento de la Tierra en la producción de frutos es deseado también por la autoridad suprema del mundo.

<sup>57</sup> Ibíd., 20, 4: δεδογματισμένων.

en la fabricación de un hueco para cada océano (κύτος) alrededor del cual (περιτίθημι) confecciona bordes bien delimitados con los que cierra la cavidad, y establece de este modo un verdadero dique o muro de contención (κλειῖθρον) que impide el desborde del agua.

El Dios artesano, al realizar la obra expuesta, ordena el movimiento del mar para ponerle límites precisos. Estos expresan un cierto orden (διατάσσω) a la manera de marco en cuyo interior se distribuyen las aguas. Por tanto, el movimiento del mar está, según *Prima Clementis* 19,2.20,1-10, subordinado a decreto u orden (ταγή) de parte de Dios<sup>58</sup>.

## Ideas conclusivas

El cuerpo del artículo ha confirmado la tesis 1 enunciada en su Introducción: el autor de la *Prima Clementis*, al redactar la sección contenida en 19,2.20,1-10, recepcionó la *Física* de Aristóteles en torno de dos conceptos: movimiento y causa del movimiento. La Introducción se encargó de mostrar, en modo hipotético, la existencia de un “puente” entre la física de Aristóteles y la del autor de la *Prima Clementis*, Quintiliano de Calahorra.

Sin embargo, los argumentos utilizados en dicha hipótesis, con base en la lectura de ciertos pasajes de la *Institutio oratoria* y en algunos datos de la historia, no son concluyentes, ya que el autor de la *Prima Clementis*, dotado de una sólida cultura intelectual –probada en su escrito– pudo conocer la obra filosófica de Aristóteles por otro medio, por ejemplo, por medio del trabajo de Andrónico de Rodas (al que se alude expresamente en la introducción).

El cuerpo del artículo ha confirmado también la tesis 2 enunciada en la Introducción: el autor de la *Prima Clementis* recepcionó las ideas de movimiento del universo y movimiento de Dios hacia el universo por su contacto con la *Septuaginta*. En efecto, este trabajo también concluye que la *Prima Clementis* –en la sección 19,2.20,1-10– se inspira en una reflexión teológica de la *Septuaginta*: la dependencia del mundo respecto de Dios fundada en la condición de criatura que tiene el universo.

Dicha afirmación se sostiene en una hipótesis desarrollada en la Introducción mediante una selección bibliográfica: el autor de la *Prima Clementis* leyó y asimiló los contenidos de la *Septuaginta*, la que –con mucha probabilidad– fue leída como libro sagrado por la comunidad cristiana de Roma en la segunda mitad del siglo I d. C.

Finalmente, de las líneas precedentes se concluye la originalidad y autonomía del pensamiento clementino vertidas en 19,2.20,1-10: existe una estrecha relación

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 20, 8.

entre el movimiento interno del mundo, a partir de una causa propia y contenida en cada ser, y el movimiento superior divino, que rige el movimiento del mundo (sin anularlo) mediante dictámenes supremos. El movimiento superior divino es supremo porque no se somete a una autoridad.

Esto significa que el Dios de la *Prima Clementis*, a la luz de 19,2.20,1-10, hace lo que quiere y como quiere sin rendir cuentas a nadie, al punto que puede intervenir en el movimiento del universo modificando su curso.

## Referencias

- Aristóteles. “Aristoteles Phil. et Corpus Aristolelicum, De caelo Physica Metaphysica”. En: *Thesaurus linguae graecae (TLG). Edición digitalizada de textos escritos en griego desde Homero hasta la caída de Bizancio en el año 1453*. Irvine: Universidad de California, 1972ss.
- Ayán, Juan (trad.). *Clemente de Roma. Carta a los corintios. Homilía anónima (Secunda Clementis)*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- Bakke, Odd Magne. “Concord and Peace”: *A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with An Emphasis on the Language of Unity and Sedition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Bardy, Gustave. “Expressions stoïciennes dans la I Clementis”. *Revue des sciences religieuses* 12 (1922): 73-85.
- Bravo, Francisco. “Pluralismo y éticas de la vida buena: del Filebo de Platón a la Ética a Nicómaco de Aristóteles”. *Areté* 21.2 (2009): 239-258.
- Bocheński, Józef Maria. *La logique de Théophraste*. Collectanea Friburgensia. Publications de l'Université de Fribourg en Suisse. Nouvelle Serie. Fasc. XXXII. Fribourg: Librairie de l'Université, 1947.
- Cattaneo, Enrico. “L'origine apostolica dell' episkopé nella Lettera di Clemente ai corinzi (1Clem 40-44)”. *Rassegna di teologia* 51 (2010): 357-378.
- Correia, M. *Boecio: Los tratados silogísticos. De syllogismo categorico & Introductio ad syllogismos categóricos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2011.
- Covarrubias, Andrés. “La superación de la tensión entre sabiduría, filosofía y retórica en Quintiliano y San Agustín”. *Pensamiento* 70 (2014): 39-56.
- \_\_\_\_\_. “*Vir bonus*: el modelo retórico-educativo en Quintiliano”. *Veritas* 4 (2009): 289-303.

- Davila, James. *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?* Leiden: Brill, 2006.
- Dentesano, Annalisa. “Análisis retórica della Prima Clementis”. *Folia orientalia* 49 (2012): 147-158.
- Faranda, Rino y Piero Pecchiura (trads.), *L’istituzione oratoria di Marco Fabio Quintiliano*. 2 vols. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1979.
- Fernández-Ardanaz, Santiago, y Rafael González. “El *fiscus iudaicus* y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano”. *Gerión* 23 (2005): 219-232.
- Funk, Francisco. *Patres apostolici*. Tubingae: H. Laupp, 1901.
- Guthrie, William. *A History of Greek Philosophy*. 6 vols. Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 1981.
- Hagner, Donald. *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. Leiden: Brill, 1973.
- Heidegger, Martin. “Sobre la esencia y el concepto de la physis. Aristóteles, *Física B, I*”. En *Hitos*, por Martin Heidegger, 199-250. Madrid: Alianza, 2015.
- Holmes, Michael. “‘Concord and Peace’: A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition by Odd Magne Bakke”. *The Journal of Religion* 83/4 (2003): 689-690.
- Inowlocki, Sabrina. “The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other? by James R. Davila”. *Journal of Biblical Literature* 125/4 (2006): 827-831.
- Jaubert, Annie. *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*. Paris: Du Cerf, 1971.
- Khun, Thomas. *La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*. Barcelona-Caracas-México: Ariel, 1978.
- Law, Timothy. *Cuando Dios habló en griego. La Septuaginta y la formación de la Biblia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Marrou, Henri. “L’hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme by Louis Sanders”. *L’Antiquité Classique* 14/2 (1945): 420-421.
- Martín, José. “Prima Clementis: ¿Estoicismo o filonismo?”. *Salmanticensis* 41 (1994): 5-36.
- Ortega, Alfonso (trad.). *Quintiliano de Calahorra. Obra completa. En el XIX centenario de su muerte*. 5 vols. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2001.

- Picón, Vicente. “De Cicerón a Quintiliano: Retórica de los estilos y doctrina de la escritura”. *Edad de oro* 19 (2000): 223-238.
- Prima Clementis. “Apostolic Fathers Greek Apparatus (APF)”. En *Bible Works Getting Started (BWGS)*. Versión 7,0. Copyright, 2006.
- Prinzivalli, Emanuela y Manlio Simonetti. *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origine*. Milano: Mondadori, 2010.
- Quintiliano. “Institutio oratoria-Quintilianus (Marcus Fabius Quintilianus)-s.1p.C”. En: *Library of Latin Texts-Series A-online (LLT-O)*, [http://clt.brepolis.net/LLTA/pages/TextSearch.aspx?key=AQUININST\\_](http://clt.brepolis.net/LLTA/pages/TextSearch.aspx?key=AQUININST_) (consultado el 29 de noviembre de 2018).
- Ross, Alberto. “La causalidad del Primer Motor en Metafísica XII”. *Diánoia* 52 (2007): 3-26.
- Sanders, Louis. *L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme. Le panégyrique de Saint Paul*. Lovaina: Duculot, 1943.
- Sawyer, John. *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Septuaginta. “LXX Septuaginta Rahlfs' (LXT)”. En *Bible Works Getting Started (BWGS)*. Versión 7,0. Copyright, 2006.
- Simonetti, Manlio. “Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi”. *Rivista di storia e letteratura religiosa* 22 (1986): 439-474.
- Spanneut, Michel. *Le stoïcisme des pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément D'Alexandrie*. Paris: du Seuil, 1957.
- Specia, Anthony Nicholas. *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001.
- Van Unnik, W. C. “Is 1 Clement 20 Purely Stoic?”. *Vigiliae Christianae* 4 (1950): 181-189.
- . “L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme by L. Sanders”. *Vigiliae Christianae* 4/4 (1950): 253-255.
- Vigo, Alejandro. *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007.
- Von Harnack, Adolf. *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I Clemensbrief)*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1929.