

# **Hermenéutica de la prostitución. Escritura y diseminación en las *Stromata* de Clemente de Alejandría**

*Martín Grassi*

Resumen: En la primera de sus *Stromata*, Clemente de Alejandría muestra las reservas con respecto a dejar por escrito las enseñanzas gnósticas. Lo que se escribe está a disposición de cualquiera para su uso, un uso que puede implicar la prostitución y degeneración de los significados. Clemente quiere, por ello, resguardar los misterios cristianos, los cuales deben ser transmitidos oralmente a aquellos que son dignos de escucharlos. Sin embargo, el teólogo alejandrino nos ha brindado una obra escrita extensa para su lectura, excusándose en que, de lo contrario, las enseñanzas del gnosticismo estarán condenadas al olvido. Retomando la idea de la escritura como un *fármakon* del *Fedro* de Platón, y mostrando estas nuevas ambivalencias en el marco de la teología cristiana en la obra de Clemente, volveré en esta ponencia a las dialécticas de lo oral y de lo escrito, y la cuestión de la hermenéutica como un proceso de apropiaciones y expropiaciones.

## 1. El *fármakon*, la escritura

Hay cosas que no todos deberían escuchar. Algunas pocas, sobre todo. Esas cosas que son muy íntimas, que nos involucran demasiado. Aquellas que nos ponen en peligro si la gente las supiera. Hay cosas que no todos debieran saber. Aquellas pocas que, por su importancia o por su dignidad, no debieran alcanzar las mentes toscas o inmaduras. Aquellas pocas cuya integridad peligraría si la gente las aprende. Porque resguardar algunas cosas no solo implica proteger la valía de la propia persona y de las involucradas, sino que implica también custodiar la dignidad de aquello que se muestra, como es el caso de nuestras creencias fundamentales. Hay que cuidarse de exponer, poner a disposición, sacar afuera, desguarecer aquellas creencias que nos son más queridas por ser las más íntimas, por ser las más propias, por ser aquellas que estructuran nuestra personalidad y nuestro proyecto existencial. Hay cosas que es mejor mantenerlas en secreto, enclaustradas en nuestro corazón, o reservadas solo a quienes comparten esta pasión y este celo por aquello que tanto se estima.

Y, sin embargo, uno vuelve a cometer una y otra vez la misma torpeza; de vuelta, una vez más, siempre, nos gana esa pulsión por asomar al exterior aquella criatura que mejor sería dejarla encerrada. Otra vez sentimos esa necesidad de que una materia, que no es la del corazón (*cor*) ni es la del aire trémulo, acoja el secreto. No. Vaya a saber por qué, pero es cierto que el corazón no es de fiar del todo: el interlocutor del recordar es despistado, ciclotímico, demasiado pasional como para guardar fielmente lo que alguna vez uno depositó allí. Tampoco las vibraciones del aire ofrecen una garantía de supervivencia a los secretos compartidos: en el susurro de los

confidentes, en el camino entre la lengua que percute y el oído percutido, el medio es demasiado volátil, y las palabras que transportan las constelaciones que nos guían son arrebatadas por la mínima de las brisas. Y así como el propio corazón no es de fiar, tampoco hay que confiar en el que palpita del otro lado. Es el tiempo, en realidad, lo que depara el necesario olvido: no hay mala voluntad ni de mi corazón, ni tampoco del corazón amigo. No. Es el tiempo y su aliado, el olvido. Es el transcurrir con su diferir constante lo que hace del medio cordial y del medio aéreo ser tan etéreos y volubles como aquello que transportan y que pretenden salvar. Y por eso, una y otra vez, volvemos a imprimir sobre otro medio, sobre un medio que es otro, que no soy yo, que no sos vos, que está allí afuera, en el mundo, en la tierra, allí, donde sea, pero allí, sin más, allí para siempre; por eso, una y otra vez, volvemos a ‘grabar en piedra’ nuestro tesoro más celado. Y si bien el tiempo y el olvido no dejan de erosionar las tablas, al menos su trabajo asesino es menos eficiente... al menos la palabra escrita sobrevivirá a los corazones parlantes, vivirá un poco más, aunque sea un rato más.

Una y otra vez volvemos a escribir lo secreto. Una carta de amor cuyo único destinatario soy yo mismo; una consigna revolucionaria y un plan de acción que solo leerán los cómplices en lo clandestino; un testamento que queda solo para los beneficiarios. Y, sin embargo, por estar escrito, los destinatarios ya no son aquellos consignados en el frente de la carta. Por estar escritos (*ex-critos*), por estar allí expuestos, hechos letra, los secretos escapan de la intimidad de lo propio y de la clausura de los cónclaves: la escritura es la llave a la morada que se pretendía inaccesible. Hecho texto, el secreto se hace público. No hay intimidad de la escritura, no hay una ‘inmunidad

textual': apenas se rasguña la piedra, lo propio se hace carne, y se entrega a su otra muerte, no aquella del olvido, sino aquella del otro. Porque escrito, lo mío y lo nuestro es tuyo y es de todos. No hay queja suficiente ni denuncia pertinente; sin pretextos, el otro se hace de lo escrito porque soy yo el que se lo ha ofrecido, aún sin quererlo. Por evitar la muerte de una diferencia, entrego mi secreto al rapto por manos ajenas. De diferencia en diferencia, de un diferir a otro, lo que quiera resguardar está herido para siempre en su exposición. 'Lo escrito, escrito está': lanzado al mundo para conservarse, el texto está destinado al juego interminable e infinito de todas sus apropiaciones. Nacido, el texto será para siempre un texto 'entre otros'. Grabado, lo secreto será leído, tachado, remarcado, divulgado, mezclado, manchado; grabado, lo secreto será reproducido. Nacido, el texto muere en manos de quien lo recibe.

La esencial ambivalencia de la escritura es el tema –junto al amor– del diálogo de Platón, *Fedro*. Esta ambivalencia se expresa con el uso de la figura del *fármakon*, a la vez droga y remedio, a la vez aquello que da vida y que da muerte. Sócrates remite allí al mito egipcio del origen de la escritura como el regalo que Theuth –un dios menor, mensajero– ofrece a Thamus –el dios soberano–, quien lo desestima por ser inútil y dañino (Platón, 2007: 274c-275b). Por un lado, si la escritura es un remedio contra el olvido, es también aquello que envenena la memoria, haciéndola débil por no motivar su ejercicio. Por otro lado, la escritura como objeto externo y fijo no tiene la vida del discurso oral, las palabras escritas no pueden responder más que con silencio si les dirigimos una pregunta. Por último, la escritura entrega las palabras a su uso y abuso, fuera de toda protección de quien le ha dado nacimiento:

Con que una vez algo haya sido puesto por escrito (ὅταν δὲ ἄπαξ γραφῆ), las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no (οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ). Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre (τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ), ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas (ibíd.: 275e).

Jaques Derrida dedica un trabajo publicado en dos partes en 1968 en la revista *Tel Quel*, y luego incluido en *La dissemination* (1975), a esta figura del *fármakon* referida a la escritura. Dentro de su proyecto de deconstrucción del logocentrismo, y motivado por su ‘gramatología’, Derrida subvierte las relaciones entre el Padre-Logos y el Hijo-Graphé, entre lo originario y el suplemento, entre el órgano y la prótesis, entre lo primario y lo secundario. El dios Theut, el dios de la muerte, de las sustituciones, de la medicina y de la comunicación (esa versión egipcia del griego Hermes), es el dios del juego, aquel cuya “propiedad es la impropiedad, la indeterminación flotante que permite la sustitución y el juego” (Derrida, 2007: 139). Para Platón y la tradición logocéntrica, la diferencia entre significativo y significado es el esquema rector que separa a la metafísica de la sofística, separación que se establece desde el parámetro de la presencia del presente, de un cierto contacto directo e inmediato con la idea. La letra, la escritura, el signo, el representante, será siempre lo que secunda. Y, sin embargo, todo el juego de presentaciones y representaciones no son más que ilusorias, porque también la idea es representante de lo real, y, por ello, la

escritura será un “representante de un representante”, un “significante de un significante”, “suplemento de un suplemento”. Sin embargo, en esta verdad como presencia que pretende discernir entre el saber y el no-saber, termina por confundirse, y esta discriminación se sustrae hasta lo indiscernible porque la idea es ya un *túpos*, es ya una cierta inscripción, que la palabra oral y el signo escrito reduplicará: “movimiento que se produce por entero en la estructura de ambigüedad y reversibilidad del *fármakon*” (ibíd.: 168). El *eidos* mismo es lo que puede ser siempre repetido como lo mismo, pero esa sustancialidad del *eidos* es ahora la no-sustancia del *fármakon* de la escritura: diferencia entre una repetición de verdad (*mnesis*) que revela y muestra el *eidos*, y una repetición de muerte (*hypomnesis*) que olvida y vela, que desvía porque en vez de presentar el *eidos*, representa la presentación, repite la repetición (ibíd.: 204). Y, sin embargo, en esta eidética, no puede haber saber que no sea ya repetición, no puede haber ontología que no sea ya gramática: “La ‘diferencia’, desaparición de la presencia originaria, es a la vez la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la verdad” (ibíd.: 256). El ser en su verdad aparece (eidéticamente) como posibilidad de su propia duplicación.

La ‘metáfora’ escritural interviene cada vez que la diferencia y la relación son irreductibles, cada vez que la alteridad introduce la determinación y pone en circulación un sistema. Al juego del otro en el ser se ve obligado Platón a designarlo como escritura en un discurso que se querría hablado en su esencia, en su verdad y que, sin embargo, se escribe. Y si se escribe a partir de la muerte de Sócrates, es, sin duda, por esa razón profunda. A partir de la muerte de Sócrates, o sea, también, aquí, del parricidio del

“Sofista”. Sin la irrupción violenta, contra la venerable y paternal figura de Parménides, contra su tesis de la unidad del Ser, sin la intrusión irruptiva del otro y del no-ser, del no-ser como otro en la unidad del ser, la escritura y su juego no habrían sido necesarios. La escritura es parricida (ibíd.: 249).

En estos juegos farmacológicos de vida y de muerte que desata la escritura, cabe preguntarse y examinar qué sucede cuando esa escritura se hace en nombre de otro Padre, uno que ya no es del orden terreno, que no es ya mero filósofo, ni maestro de escuela, sino que se hace en nombre de un Padre que es la Verdad, que es el Maestro. De qué manera se desencadena un juego escritural en el marco de una religión del Libro, como la judeo-cristiana; una religión de la historia, de la diferencia, del otro. Qué figura tomará la escritura en la estela de Platón, bajo la trans-figuración del Verbo divino hecho Carne. De Atenas a Jerusalén, de la dialéctica a la *gnosis*, también la escritura. Del Espíritu (*Pneuma*) a la Letra (*gramma*), el tiempo. ¿Qué hermenéutica jugará el espacio de las ‘diferencias’ que abre la escritura?

## **2. La *textualidad quebrada* en Clemente de Alejandría**

No hay manera de escaparle a la muerte, es cierto. Pero, al menos, esta muerte en manos del otro evita la muerte más terrible en manos del olvido. Sin embargo, aunque lo escrito muere de diferencia, es también redimido en este otro, salvado por la ‘economía de las Reescrituras’. Hubo alguna vez una ciudad que se quiso redentora, resguardando aquello que había muerto en su escritura para renacer en su lectura. Un proyecto cuya pasión ígnea encontró también en el

fuego el elemento que lo incinerara. Hubo una ciudad que supo hacer de la ‘conservación’ el verbo que asegurara su inmortal recuerdo: Alejandría. Allí su biblioteca, allí su museo, allí el comercio de letrados, escritores, traductores, intérpretes. Allí el destino de textos saqueados, expropiados, comprados, regalados. Allí las cámaras en las que los rollos prometieran un futuro cargado de pasado, una tradición humana que sobreviva en su *des-arrollo*, en su hacerse lectura, en el desplegarse de una única tela de letras sobre letras atadas tan solo a dos manubrios. Allí el sueño cosmopolita de una historia y de un porvenir universales. Allí, donde los secretos de los antepasados, guardados con celo nacional, eran ahora objeto de uso del ‘Pueblo humano’, divulgado, popularizado, hecho público, imperial, ‘ecuménico’. Allí, donde el uso de los textos primaba sobre el destino sagrado de aquello que no debía tocarse sin previa autorización. Allí, en esta ciudad hecha de impresiones, tenía lugar una secularización antigua marcada por el más brutal sacrilegio: todo se hace texto, todo se toca, se marca, se contamina. Ya no hay rollo en que algo se mantenga oculto, confidencial, ya no nos enrollamos con el celo de lo secreto.

Allí, en Alejandría, en la ciudad ‘envenenada de texto’, Clemente escribía a regañadientes sus enseñanzas más queridas. Tejiendo desprolijamente sus *Stromata*, deseaba evadir inútilmente las dos muertes de aquello que atesoraba: la del olvido y la del otro. En el sendero que conectaba su hogar y la biblioteca, entre sus reuniones a puertas cerradas y sus conversaciones en los pasillos del museo, Clemente escribe imposiblemente sus enseñanzas ‘para unos pocos, y para que sean conservadas’. La escritura de su obra *Stromata* ha sido clasificada dentro del proyecto gnóstico de Clemente, para quien



Dios nos conduce a la salvación gracias a un proceso gradual. Primero, el Verbo-Dios exhorta y convierte a los hombres a la fe cristiana (aquí, el *Protréptico*); luego, como un maestro-médico, el Verbo cura las pasiones y entrena al alma para poder recibir el misterio (aquí, el *Pedagogo*); por último, ya disciplinada en las virtudes, el Verbo enseña al alma cómo ascender a la gnosis, a la vida intelectual (aquí, las *Stromata*) (Itter, 2009: 16). La escritura de las *Stromata* es, por eso, deliberada (ibíd.: 31): Clemente quiere que este escrito exprese sus enseñanzas en este modo misceláneo.<sup>1</sup>

Inclemente, el destino parece haberle dejado en claro la ‘idiotez’, la voluntad de lo privado, de lo propio, de la propiedad. Con su arte un poco macabro, la Noria ha dispuesto que todos podamos, hoy, acceder a lo que mejor quiso guardar Clemente, aun cuando no estemos iniciados espiritualmente para poder recibirlos con dignidad. Aunque, es verdad, tampoco podemos acceder del todo (destino travieso): las *Stromata* comienzan trucas, empiezan con la cicatriz que deja el golpe del olvido. Falta, en efecto, el primer folio del manuscrito de Clemente. Esto, ciertamente, no fue algo querido por Clemente. Magnífica ironía de Dios, que le dio a la vez el olvido y el otro a este hombre celoso. Así “comienza” el manuscrito: “para que los leas (χεῖρα) continuamente y puedas conservarlos (φυλάξαι)” (Clemente de Alejandría, 1996: I, 1.1). Las primeras palabras de este alejandrino celoso ya son una deposición de armas, son ya signo de un abandono: su obra escrita está destinada a un lector (no importa quién sea, que al final somos todos) y busca arrebatarse sus enseñanzas de las manos del olvido. El texto nace un poco mutilado, con la conciencia de su doble muerte: lo leerá quienquiera, y se terminará perdiendo de algún modo. Promesa auto-cumplida diría alguno.

Pero, como si la ironía fuera poca, la providencia con sus bromas ha dejado que el manuscrito que conservamos, muestre aún otra cicatriz, la intervención de una mano ajena: este texto que se quiere inmune, reservado a unos pocos, y sin entrar en comercio con el infinito proceso de lecturas y reescrituras, comienza (¡clemencia!) con una ‘cita’. O al menos así quiso que empezara el *Pedagogo*. Que se trate de una cita al Pastor de Hermas, o se trate de una referencia a Platón, nos tiene sin cuidado. Las *Stromata* comienzan con una cita, con el dispositivo más propio de los textos, aquel que expresa la ‘dis-posición’ y ‘dis-ponibilidad’ de todo texto para todos los textos por venir, aquel que nos recuerda que todo nuevo texto no es más que una reescritura y una reapropiación de un texto ‘reviniente’.

Lo que nos queda del manuscrito empieza con esta cita, en la que encontramos el verbo χειρόω, que significa: “manipular, tomar posesión de, manejar, controlar, tomar como prisionero”; también significa “traer algo a las manos de alguien, o dárselo en poder, como algo conquistado”. La traducción por “leer” de Merino Rodríguez se comprende por el contexto del primer capítulo con respecto a la problemática de la escritura. Sin embargo, la semántica de este verbo tiene que ver con la de la ‘apropiación’, que es, en realidad, el fantasma que persigue a Clemente a lo largo de los pasadizos de este primer capítulo de las *Stromata*. Clemente le entrega su tesoro al lector para que se lo apropie, para que haga uso ‘continuo’ de él, y a partir de dicho uso poder conservarlo. No hay conservación sin expropiación; tampoco hay conservación sin uso –ese uso que es también el factor de su deterioro—. Claro que el problema es quién va a hacer uso de este texto. Si Clemente lo entrega y lo da en posesión a alguien, es porque este alguien debe ser digno de recibirlo, capaz de

hacer un buen uso de él. Aún más, ¿quién es uno para legar un escrito? La dignidad de estos dones no está solo en quien lo recibe, sino también en el donatario. Es una pregunta por la ‘distinción’: la escritura y la lectura son una cuestión de élite, una cuestión de dignatarios, una cosa de unos ‘pocos’. No cualquiera. Y así como los buenos hijos que traerán prosperidad provienen de los buenos padres, así también los textos que proclamen la verdad serán aquellos de provecho que leguen los escritores virtuosos (ibíd.: I, 1.2). No cualquiera. Para el cultivo del alma es precisa esta “plantación espiritual” (πνεῦματικὴ φυτεία), esta ‘semilla-palabra’ que caiga en el ‘discípulo-tierra’ (ibíd.: I, 1.3). Un cultivo que se da en el diálogo, allí donde un alma se une a otra alma, allí donde los dos espíritus encontrados hacen crecer esta semilla-palabra y producen vida, en una relación paternal-pedagógica en la que “todo el que es educado viene a ser hijo del educador en virtud de la obediencia (καθ’ ὑπακοήν)”, y en la que el hijo no debe olvidar las leyes del padre (ibíd.: I, 2.1). Palabra que es hablada, escuchada; diálogo en el registro del aire, y no aún en el de la piedra. La obediencia a la ‘monarquía’ paterna es cosa de la oralidad; a la textualidad parece corresponder la ‘anarquía’. Aquí la formulación del problema: “Y aunque la gnosis no es [patrimonio] de todos (εἰ δὲ μὴ πάντων ἡ γνῶσις), [...] los libros son para las multitudes (τοῖς πολλοῖς τὰ συγγράμματα)” (ibíd.: I, 2.2). El añadido de ‘patrimonio’ es locuaz: mientras que la oralidad permanece en familia, la textualidad abandona los territorios de la economía. *Ya no hay manera de administrar lo enseñado cuando se hace escritura.*

### 3. El otro Padre

Y, sin embargo, el riesgo de ofrecer las enseñanzas a las multitudes se asume en la certeza de que este retoño desobediente de la escritura, escapando de la casa paterna, no deje de estar bajo otra Providencia, esta vez con mayúsculas. Aunque el texto quede por fuera de cualquier administración de su autor, no deja de estar bajo la misteriosa tutela del Autor de toda historia y del Maestro de toda verdad. La angustia de todo dejar nacer, de todo abandono de lo que amamos en las tierras inhóspitas del mundo termina por hacerse fe y esperanza. Clemente escribe sus *Stromata*, aun sabiendo de los peligros de ofrecer lo sagrado a unas manos torpes que lo profanen; y, al escribirlas, busca que aprueben y comprendan su audacia de escritor.

Si dos personas anuncian la Palabra, una por escrito (τῆ γραφῆ) y otra oralmente (τῆ φωνῆ), ¿cómo no aprobar a ambas, puesto que por la caridad han hecha operativa la fe (ἐνεργὸν τὴν πίστιν)? La responsabilidad de no escoger lo mejor es de quien elige; la causa no es Dios. De ahí que a unos les corresponda colocar a interés la Palabra (ἐκδανεῖσαι τὸν λόγον), y a otros examinarla y elegirla o no; el juicio se cumple en ellos mismos (ἡ κρίσις δὲ ἐν αὐτοῖς κρίνεται). No obstante, la ciencia de la proclamación (ἡ κερυκικὴ ἐπιστήμη ἥδη πὼς ἀγγελικὴ) es en cierta medida tarea angélica y de cualquier forma que se realice, con la mano (διὰ τε τῆς χειρὸς) o mediante la voz (διὰ τε τῆς γλῶττης), es provechosa; *porque quien siembra en espíritu cosechará del espíritu la vida eterna; no nos cansemos, pues, de hacer el bien* (Gal. 6: 8.9). Por tanto, el que encontrare [esa ciencia], por divina Providencia (κατὰ τὴν

θείαν πρόνοιαν), obtiene los mejores bienes: el comienzo de la fe (ἀρχὴν πίστεως), el deseo de una conducta recta (πολιτείας προθυμίαν), el caminar hacia la verdad (ὁρμὴν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν), el anhelo de la investigación (κίνησιν ζητητικὴν), la huella de la gnosis (ἴχνος γνώσεως); por decirlo brevemente, se le conceden los medios de la salvación (εἰπεῖν ἀφορμὰς δίδωσι σωτηρίας). Además, quienes se alimentan auténticamente con las palabras de la verdad (ἐντραφέντες γνωσίως τοῖς τῆς ἀληθείας λόγοις) también reciben el viático para la vida eterna y le conceden alas para volar al cielo (ἐφόδια ζωῆς αἰδίου λαβόντες εἰς οὐρανὸν πτεροῦνται) (ibíd.: I, 4.1-3; las cursivas son propias).

Aún dentro de un marco platónico, Clemente no está tan dispuesto a contraponer la voz y la letra como si una estuviera viva y la otra muerta: ambos medios son eficaces cuando están animados por la ‘caridad’. La escritura, aun en sus ambivalencias, pasa a tomar una función primordial, que es la de ‘poner en obra la fe’. La letra expone, lanza al mundo, efectúa, realiza, mundaniza, hace carne la verdad. Aún podría pensarse que la oralidad, en su dimensión expositiva, ‘energúmena’, se comprende mejor si se la considera en analogía con la escritura: quizás, en vez de que la escritura sea un pálido reflejo de la oralidad, sea esta el eco de aquella. Quizá, que la Palabra se haga Carne, se haga Obra, se haga Mundo, es más un acto textual que uno oral. En todo caso, en esta apología Clemente se despegaba de un socratismo que condena al escritor y a sus grafías. En esta puesta en obra, cada quien se hará responsable de lo que coseche y siembre: el escritor está dispensado de un proceso que ya está fuera de su control y soberanía, y el mal o buen uso será materia de discernimiento de cada persona. Y será Dios, el Padre de todo

padre, el Autor de todo autor, el Guía de todo guía, quien regule y ordene lo diseminado para que fructifique acorde a su Divina Economía. El escritor será un “operario del Señor” (ὁ τοῦ κυρίου ἐργάτης), un “agricultor divino” (θεῖος γεωργός) (ibíd.: I, 7.1). Tal parece ser la estrategia fundamental de Clemente: se dispensa por no poder controlar lo que su escritura suscite, y se dispensa también al confiarle su obra a Dios. Es algo que sabemos todos los escritores, que el primer gesto de la escritura es abandonar el texto a otras manos, y que su manutención ya sea tarea de otros. Y, cuando la Divina Providencia así lo disponga, quien encuentre estos escritos *ex-clamatorios* del saber de Dios encontrará el principio de la fe, la guía moral, la fuerza de la intelección... la ‘huella de la gnosis’. Segundo guiño a una cierta primacía de la textualidad. Cuando Jacques Derrida lleva adelante su ‘gramatología’, una de las metáforas más fuertes para comprender la naturaleza del ‘texto’ es la de ‘huella’. Esta imagen presenta las notas primordiales de un texto: es una marca que puede ser interpretada como teniendo una determinada dirección, como refiriendo a quien la ha marcado, y como un trazo que puede ser iterado o repetido (como cuando se dice “seguir la huella”). Pero es también algo que puede ser borrado o tachado o modificado, *co-rregido* (compartiendo la mano regia del autor con la otra mano que sacude su soberanía). Que Clemente use esta imagen al lado del sustantivo *gnosis*, que es el fin último de toda relación teológica, de toda *theosis*, de una fe que alcanza la visión y el conocimiento, es, al menos, llamativo.

La escritura se hace con la mano. Esta idea de manipulación (διὰ τε τῆς χειρός), que aparecía en la primera línea del manuscrito, vuelve al rollo para reivindicar este uso y este juego de apropiaciones

que es tan propio de la escritura. Pero, de nuevo, este juego de las transacciones y malversaciones está salvado desde arriba. Quien proclama, decide “colocar a interés la Palabra” (ἐκδανεῖσαι τὸν λόγον). El verbo ἐκδίδωμι significa, entre otras cosas, “vender, alquilar, prestar dinero o invertirlo”. Interesante que quien no posee algo pueda ponerlo en interés, como es el caso de la Palabra. Y es que la Palabra (o el sentido) no pertenece a nadie, sino que es materia de continua negociación y de comercio. El sentido ‘se usa’, no ‘se domina’. Que a continuación haga Clemente alusión a la ‘Eucaristía’ es un gesto de genialidad. Se trata de una figura que es a la vez un ‘alimento’ y un ‘viático’, una práctica de manducación, de llevar con la mano a la boca, y de un ser llevado por Dios a su Carne. Se trata de un ‘comercio’ entre Dios y el hombre, de un acto de donación y agradecimiento, de un acto entre dos, un acto ‘inter-esado’ (y recordemos que la figura de la hostia es análoga a la de una moneda).<sup>2</sup> Y, como en todo comercio, las ambivalencias de las contaminaciones entran a escena: para bien o para mal, la ‘inversión’ está hecha.

Si el carácter ‘farmacológico’ de la escritura se jugaba en el *Fedro* platónico principalmente en el orden del conocimiento y de la reproducción, en el orden de la memoria y de la conservación, en Clemente la escritura es una ‘droga’ que, o bien puede traer la salvación, o bien precipitarnos a la condena. De allí la relación ambigua de Clemente respecto a la filosofía griega, que la alaba como un don de Dios, aunque en ella la verdad esté mezclada y oculta en ella (ibíd.: I, 1.18.1 - I, 2.20.1). Y lo llamativo es que retoma la ambivalencia de la escritura en Platón para enfatizar, por un lado, la dignidad de los verdaderos maestros, cuya tradición es oral, pero que

también utiliza, por otro lado, para excusar su texto en pos de arrancar las enseñanzas de las manos del olvido. De allí que esta ambivalencia se traduzca en un ‘estilo’ de escritura, y su obra se titule *Stromata*, es decir, ‘miscelánea’: su obra “no ha sido compuesta artísticamente para la publicidad”. Por el contrario –se dispensa Clemente– la obra

[...] versa sobre notas (ὕπομνήματα) que yo guardo para mi vejez, y que son un *remedio/droga/veneno* frente al olvido (λήθης φάρμακον), sencillamente un *reflejo* (εἶδωλον) y *esbozo* (σκιαγραφία) de aquellos brillantes discursos y llenos de vida (τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων), dignos de ser escuchados (ἐπακοῦσαι), y pronunciados también por unos hombres felices y realmente merecedores de toda estima (ibíd.: I, 11.1; las cursivas son propias).

La sospecha ante lo textual es tal, en Clemente, que llega a afirmar que “los misterios, como Dios mismo, se confían a la palabra y no a los escritos” (ibíd.: I, 13.1), y que “lo secreto será revelado a quien lo escucha secretamente” (ibíd.: 13.3). Y es que “es imposible que haya escritos que no lleguen a divulgarse (ἐκπεσεῖν)” (una frase que es, irónicamente, una cita)<sup>3</sup> (ibíd.: I, 14.4). El celo por la dignidad de las enseñanzas de la *gnosis* parece desaconsejar, por ello, cualquier paso a la escritura. En sus *Eclogae Propheticae*, una obra que no es considerada dentro de su tríptico de pedagogía divina (*Proptréptico*, *Pedagago*, *Stromata*), Clemente sugiere que los “antiguos” no se preocuparon por escribir aquello que enseñaron, y no consideraron la función de la composición como elemento de la didáctica. En esta enseñanza oral, el alumno debe mantener la



atención y retener lo que pueda del maestro; pero en lo escrito, puede haber un examen más minucioso y una confirmación de lo enseñado. Para Clemente, en tanto que se hace público y la tradición otorgará a las generaciones venideras, lo escrito funcionará como un imán, que repele a quienes no tengan afinidad con él, y atraerá a aquellos que sí la tengan y sean capaces de comprenderla (Itter, 2009: 35). En las *Stromata*, esta imagen del imán –que resuena a la del arte poético en el *Ión* de Platón– se traduce en el poder pneumatológico de la inspiración (Clemente de Alejandría, 2005: VII, 2.9.4): es el Espíritu Santo quien atrae a los lectores apropiados, y deja a un lado a quienes son incapaces de comprender los misterios de Dios.

#### **4. Hermenéutica de la prostitución**

Como puede notarse, la tensión en Clemente es profunda y no encuentra sosiego. Rescata, por un lado, la escritura; la menosprecia, por otro lado, sin reservas. En todo esto, sin embargo, hay algo que debiera llamar la atención especialmente: ¿acaso no es llamativo que Clemente, en la estela de Filón de Alejandría,<sup>4</sup> sea partidario de la *exégesis alegórica*, siendo también tan suspicaz respecto de los peligros que desencadena la escritura? Propio de un celoso es guardar lo exacto, supervisar la fidelidad, clausurar las diferencias: una *exégesis literal* pareciera ser la modalidad más propicia para este tipo de carácter. Por el contrario, nada hay más alejado del celo que la *exégesis alegórica*. Gracias a ella no hay nada que no pueda ser usado arbitrariamente para dar un sentido a lo escrito; gracias a ella, la letra muestra todo su potencial semántico y se diseminan sus sentidos por lugares insospechados. Gracias a la *exégesis alegórica*

el texto entra sin restricciones en el gran tejido universal de la literatura: *todos los textos, el texto*. Si la vivacidad de la oralidad se expresa con el prefijo  $\delta\iota\alpha$  que antecede al  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , la vida del texto encuentra otro prefijo para mostrarse:  $\acute{\alpha}\lambda\lambda'$ , que antecede al verbo de traslación. Los textos van de uno al otro. Pero aún más, es el espíritu el que se traslada de un sentido al Otro, de una palabra a Otra, de un texto al Libro. Se trata de un movimiento de doble dirección, de un *arribajo*, de un *abarriba*, de un arriba-abajo y vuelta. Como sucede en todo proceso alegórico-analógico, la unidireccionalidad es una ilusión. Nada más platónico: se eleva uno desde la materia al espíritu, desciende uno desde la idea a la letra; va de un símbolo a otro, de un signo a otro signo.

El “movimiento maestro” (*chief move*) del pensamiento cristiano de los primeros siglos que junta a Jerusalén con Atenas no es la introducción de multitudes de términos filosóficos, “sino el movimiento desde el texto bíblico a la metafísica, o, para ser más preciso, de la profecía a Platón” (Osborn, 2008: 56). Si la economía de la salvación se despliega en la Biblia y el mundo noético que revelan los profetas se expresa en formas de metáforas y de enigmas, la teología debe alcanzar este mundo noético y discernir el concepto en el lenguaje de la Revelación. Así, el primer paso para abrir y expandir la Biblia es convertir la narrativa y la profecía en parábola, y de allí hay que alcanzar el conocimiento metafísico. La narrativa profética es vista como el mundo de las formas de Platón, y Clemente de Alejandría es el primero en dar una explicación lógica a esta jugada fundamental (Osborn, 2008: 56-57). La profecía es parabólica en tanto que es un lenguaje oblicuo e indirecto; no se preocupa por la lucidez o la claridad porque esconde la Verdad, de modo que solo

pueda ser alcanzada por aquellos que han sido iniciados en el conocimiento

Las Escrituras (γραφαί), ciertamente, ocultan su pensamiento (ἐπικρύπτονται τὸν νοῦν) por muchas causas; en primer lugar, para que nos dediquemos a investigar y siempre estemos vigilantes para descubrir las palabras que nos salvan (τῶν σωτηριῶν λόγων εὐρέσει); en segundo lugar, porque no a todos convenía el considerarlas, para que, al interpretar erróneamente las expresiones salvíficas del Espíritu Santo, no hicieran ningún daño (ὡς μὴ βλαβεῖεν ἑτέρως ἐκδεξάμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος σωτηρίως εἰρημένα). Así, los santos misterios de las profecías se mantienen ocultos entre parábolas (τὰ ἅγια τῶν προφητειῶν μυστήρια ταῖς παραβολαῖς ἐγκαλύπτεται) para los hombres elegidos (ἐκλεκτοῖς) y admitidos por su fe a la gnosis. En efecto, el carácter de las Escrituras es parabólico, porque también el Señor, sin ser mundano, aparece entre los hombres como si fuera mundano (ὡς κοσμικός). Llevó en sí toda la virtud y destinó al hombre, compañero del mundo, a lo inteligible y principal a través del conocimiento, para que pasara de un mundo [terreno] al mundo [celestial] (ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον). También se ha servido de la expresión metafórica (διὸ καὶ μεταφορικῇ κέχρηται τῇ γραφῇ), que eso es la parábola: un dicho que, a partir de algo no propio ciertamente, pero semejante a lo propio, lleva al entendido a lo verdadero y propio, o, como dicen algunos, un estilo de hablar que, mediante diversos términos, sugiere con eficacia lo dicho con propiedad (λέξις δι' ἑτέρων τὰ κυρίως λεγόμενα μετ' ἐνεργείας παριστάνουσα) (Clemente de Alejandría, 2005: VI, 15.126.1).

En la estela de Filón de Alejandría, Clemente introduce, sin embargo, el tema cristiano: el Verbo se hizo Carne, la Palabra se hizo Signo, Escritura. De alguna manera, las Sagradas Escrituras son la Revelación al modo en que Jesús es la Revelación: en un juego de manifestación y ocultación, que posibilita, a su vez, el paso de una a la otra, el paso del signo a la verdad, el de un mundo a otro mundo. El Verbo hecho Carne es Él mismo la Parábola, la Metáfora: las Escrituras duplican este Archi-Símbolo. Como indica el prefijo *para-*, presente tanto en *pará-bola* como en el verbo que utiliza Clemente para referirse a la estrategia de la metáfora (παρ-ιστάνουσα),<sup>5</sup> lo importante es lo que aparece a un lado, al lado de, en la cercanía paralela, en la vecindad de lo propio (‘vecino’ se dice en griego πάρ-οικος): si los misterios no pueden verse de frente, no pueden enrostrarse, sino solo verse oblicuamente, entonces las Escrituras muestran en tanto que ocultan, revelan en tanto que sugieren o indican. Pero solo sugieren para quien sabe mirar al lado, para quien puede ver en paralelo el signo y su verdad. Clemente vuelve a traer a aquel Pastor de Hermas que estrena por accidente la obra de Clemente, y quien presenta a los iniciados como aquellos que leen las sílabas de las Escrituras no como meras letras separadas, sino como un libro siempre ‘abierto’, cuya lectura es siempre renovada, que contiene siempre cosas aún no sabidas; la exposición no-escrita de las Escrituras por parte del Salvador es dada para nuestra renovación (ibíd.: VI, 15.131.3). Las letras despiertan de su mutismo por el acto del Espíritu: los *gramma* viven gracias al *Pneuma*: el conocimiento del Verbo no proviene de la carne o de la sangre, sino del poder del Padre todopoderoso (ibíd.: VI, 15.132.4). La comprensión de las Escrituras solo es dada a quienes buscan la

verdad en el amor (ibíd.: VI, 15.129.4), es decir, en la inspiración y el entusiasmo que proviene de Dios. La dialéctica en Clemente supone la mixtura, la contaminación, la copulación del Verbo divino y el mundo de las ideas platónico: la Escritura es ya teología, y la doctrina teológica está ya presente en la Biblia, “la dialéctica de Clemente es solo posible porque el mundo intelectual está dentro de la mente de Dios” (Osborn, 2008: 68). Y en esta estrategia de mestizaje cumple una función primordial el ‘símbolo’, en tanto que, a un mismo tiempo, revela y oculta. Si las Escrituras Sagradas están repletas de símbolos, entonces la Revelación misma es ya también Ocultación, en una dialéctica que apunta a una visión última de la verdad, pero una visión que es también última en sentido de escatológica. En el mientras tanto de la historia, de la lectura y de la escritura de las cosas sagradas, la Verdad queda como promesa. En el mientras tanto, la Verdad se va revelando solo a quienes son dignos de albergarla, y se esconde de aquellos que no la merecen. Tanto para Platón, como para los egipcios, como para los hebreos, no es correcto que los impuros toquen la pureza: el misterio de Dios se oculta y se ampara en el santuario más inaccesible y más sagrado. Ante el símbolo, entonces, es preciso una hermenéutica, una interpretación, una lectura que vaya más allá de las letras.

Clemente se despega de la literalidad y usa, por ello, la alegoría. Pero, como toda práctica de utilización y de maniobra, la interpretación es también peligrosa: lo sagrado es una cuestión de tacto. Clemente invita a un cuidado crítico del uso alegórico de las Escrituras. Pero si ‘teología’ es una palabra que inventa Platón, y las Escrituras son las fuentes de toda reflexión cristiana, entonces no es raro comprender que Clemente –en este maridaje de platonismo y

cristianismo— haya abierto el camino a la ‘teología bíblica’ (Osborn, 2008: 75). Leer la Biblia no es todavía hacer teología; hacer teología sin las Escrituras no es acceder a la Verdad de Dios. Ni mera exégesis, ni mera teología dialéctica. El camino del medio es el único que queda: leer teológicamente las Sagradas Escrituras. En otras palabras, leer como símbolo lo que está escrito en letras, pasar de lo literal a lo simbólico gracias a una lectura liberada, arriesgada, abierta. Ese riesgo es el punto débil de una lectura alegórica, tan propia de la escuela alejandrina, en tanto que puede vaciar a la Escritura de su valor histórico, en tanto que puede reducir la narración de la salvación de Cristo “a un elaborado libro de enigmas, un libro que será interpretado ingenuamente y aplicado a discreción por el maestro” (Kovacs, citado por Osborn, 2009: 77).

Más allá de hasta qué punto esta acusación pueda aplicarse a Clemente, o a cualquier otro, el peligro de una lectura des-atada comienza desde el momento mismo que se des-liga de una letra, desde el momento en que el lector deja de estar ob-ligado al texto en su univocidad. Desde el momento en que hay símbolo, hay plurivocidad; la lectura alegórica es, por definición, impertinente como la metáfora. Y en esa impertinencia, la impureza, el abuso... la fertilidad. El símbolo da que pensar, diría Paul Ricoeur. Alimentarse de las palabras es asimilarlas, hacer uso de ellas, digerirlas, transformarlas; ‘metabolizarlas’ (μεταβολή), es decir, revolucionarlas, lanzarlas hacia adelante, darles un porvenir, esparcirlas, abrirlas al tiempo y a su ‘diferancia’. “Los elegidos (*eklektoi*) son eclécticos (*eklektikoï*) porque han seleccionado sabiamente y estudiado las semillas de la verdad, la fuente de lo que aparece al mundo en la persona de Cristo” (Itter, 2009: 137). El

gnóstico es aquel que asume muchas tradiciones, que trae y retrotrae todo lo que ha aparecido en el mundo presagiando la verdad de Cristo, y lo hace fructificar a la luz del Verbo de Dios. Lejos de una lectura excluyente, el gnóstico sabe leer porque sabe interpretar, porque cuenta con la luz del verdadero Intérprete, del verdadero Maestro: “quien es versado en toda clase de sabiduría (ὁ δὲ τῆς παντοδαπῆς σοφίας ἔμπειρος), ese será gnóstico con pleno derecho” (Clemente de Alejandría, 1996: I, 13.58.2).<sup>6</sup> Clemente expande la textura sobre la que pasan los dedos lectores de los gnósticos, y su escritura en forma de notas es también un acto más de disseminación. El gnóstico es aquel que puede recolectar, discernir, y elegir lo bueno, separando el trigo de la cizaña. “Quien reúne de nuevo lo que se ha disseminado (ὁ δὲ τὰ διηρημένα συνθεῖς αὖθις) y reconstruye la unidad (ἐνοποιήσας τέλειον) podrá contemplar con seguridad al Logos, a la Verdad” (ibíd.: I, 13.57.6). Pero todo acto de lectura es un acto de recolección, así como todo acto de escritura es un acto de disseminación. Qué sea el trigo y qué la cizaña ya no pertenece ni a uno ni a otro, ni al autor, ni al lector, sino al comercio mismo que se da en el texto entre ambos, en un juego de apropiaciones y reapropiaciones. Los elegidos son eclécticos, porque los elegidos son los que eligen. Pero los elegidos son los elegidos por el texto. Nadie elige un texto: el texto elige al lector. Una vez destinado, el lector cosecha; pero es el texto el que lo atrae, el que lo llama, el que lo convoca... la miel de la escritura y del juicio viene después. El gnóstico no es sino como una “abeja siciliana”, que “recoge el néctar de las flores del campo profético y apostólico, y que engendra una sincera y pura gnosis en el alma de sus discípulos” (ibíd.: I, 1.11.2).<sup>7</sup>

Todo se juega en cómo se usan/toman las cosas/textos/creaturas para llegar a Dios.

En el celo por la verdad y la *gnosis*, Clemente reivindica sorprendentemente la escritura, el proceso *poliamoroso* por antonomasia: ya no hay eugenesia ni control de la reproducción, ni institución matrimonial.<sup>8</sup> La *exégesis alegórica* no es una hermenéutica de la *institución*, tampoco de la *destitución*, sino de la *prostitución*; es una hermenéutica que arroja hacia adelante, que *disemina*; una hermenéutica de la contaminación, de la polución, de la maculación, de la manipulación. Los celos de Clemente cedieron a los deseos de una copulación irrestricta. Todo está allí para su uso, para su apropiación-expropiación-reapropiación. Una hermenéutica de ladrones (Grassi, 2021). El socratismo oral se hace ‘gramatología’ en Alejandría.<sup>9</sup> Pero aún pervive la sospecha y esa voluntad de élite, ese afán por lo esotérico, por lo secreto, por los privilegios de los pocos iniciados. El arte de Hermes –el dios del mercado– se hace *hermético*, un arte a puertas cerradas.

En esta ambivalencia irresuelta en Clemente respecto a la relación de la palabra oral y escrita empieza la textualidad a convertirse en el problema *local* de la verdad. ¿Cómo entender una verdad que se hizo Palabra, y una Palabra que es Carne, y una Carne que vive en un Libro, un Libro que es en sí mismo muchos y escrito en diferido, por muchas manos? Un Libro que existe en su poliglotía, en su estar escrito en diversas lenguas, en traducciones. Un Libro que es celosamente leído por un griego en griego, en la traducción de los Setenta del hebreo al griego; en las redacciones de comunidades griegas de las enseñanzas de un Maestro que hablaba en arameo. Lo diabólico de las lenguas bífidas, que hablan por dos, en mensajes ya



partidos, hendidos, quebrados, en falta de todo original. En unas Escrituras que, siendo Sagradas, no son lo Divino; unas Escrituras que son ya reproducción de un Verbo eterno. ¿Cómo comprender las generaciones textuales venideras, cómo comprender el poner en obra la verdad de la escritura? A pesar de las muchas dudas, Clemente nos lega su obra escrita: su *performance* como escritor termina por invalidar sus anhelos de esoterismo y enseñanza misteriosa. Pero, a la vez, mediante su oficio de escritor se hace parte de la tradición apostólica. Ya no puede suscribir a lo que no está ex-scrito si estamos en la estela de una Religión del Libro, como la judeo-cristiana. El paso del paganismo al cristianismo es también el paso de un esoterismo privativo y exclusivo a un exoterismo de una Revelación universal. Los iniciados no solo oyen; los fieles leen. En este paso, Clemente quiere mantener el logocentrismo socrático, la primacía de la palabra oral y la centralidad de la Escritura. De alguna manera, como afirma Itter (2009: 121), las *Stromatas* son un intento de llevar a cabo esa especie de metodología de escritura de Sócrates, en las que la verdad es sembrada en las almas, una escritura e inscripción que no conoce el papel sino el espíritu, pero que, a la vez, no puede prescindir del Libro: el género de la escritura miscelánea no es sino esta estrategia de proteger las semillas del conocimiento de aquellos que las consultan sin cuidado, una solución de compromiso que, sin embargo, ‘imita’ a aquel Verbo hecho Carne, y a aquella Voz hecha Letra. Cuestión de revelar ocultando. “Mi escrito (γραφῆ) aludirá a algunas cosas e insistirá en otras y solo mencionará unas pocas, pero procurará hablar de lo que permanece olvidado; desvelará lo oculto e indicará lo secreto (ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα)” (Clemente de Alejandría, 1996: I,

15.1). Fármaco contra fármaco, antídoto contra dosis, la escritura ‘estromática’ de Clemente quiere controlar los efectos adversos de las letras, intenta lo imposible, porque lo propio del *fármakon* es que no puede ser solo benéfico. Pero en esta imposible tarea, vuelve a hacer girar la pelota y a habilitar el juego de la comprensión y del lenguaje: también su escritura será simbólica, parabólica, una escritura que es invitación a la lectura múltiple, una escritura que sabe significar porque sabe guardar, que sabe dirigir porque es hábil en desviar. Juego interminable de la escritura, del saber que solo se sabe en su escribir. Destino de toda iniciación, la Inscripción –el hacerse carne de *túpos*, del *eidos*– será por siempre el Camino, la Verdad y la Vida. In-scripción, de-scripción, ex-scripción. No queda otra. La *gnosis* se hace texto: viva la escritura, y que Dios Padre la ayude.

## **Referencias**

Clemente de Alejandría (1996). *Stromata I: Cultura y Religión*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva. Introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez.

Clemente de Alejandría (2005). *Stromata VI-VIII: Vida intelectual y religiosa del cristiano*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva. Introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez.

Derrida, Jacques (2007). La farmacia de Platón. En *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.

Grassi, Martín (2021a). Inmunidad textual. Sobre el estatuto hermenéutico de las Sagradas Escrituras. En Díez, Ricardo (comp.). *La exégesis en el pensamiento medieval* (pp. 405-416). Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Grassi, Martín (2021b). *El dios de los ladrones. La disputa por los sentidos del mundo*. Buenos Aires: SB Editores.

Itter, Andrew (2009). *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Leiden-Boston: Brill.

Osborn, Eric (2008). *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.

Platón (2007). Fedro. En *Diálogos*. Tomo III. Madrid: Gredos. Traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo.

Séneca (1984). *Cartas morales a Lucilio*. Buenos Aires: Orbis. 2 volúmenes, traducción de Jaime Bofill y Ferro.

---

Para Itter, esta composición de las *Stromata* tiene una estructura mistagógica, escalonada en 8 libros en una simbología que sugiere una ascensión al Octavo día, aquel de la visión de Dios. Usando la analogía del laberinto, afirma que la azarosa administración del material dentro de las *Stromata*, cuando se la ve como una totalidad, sigue una secuencia que lleva al lector finalmente al destino que, a un mismo tiempo, esconde y revela: “The *Stromateis* deliberately obfuscates in order to initiate souls” (Itter, 2009: 74).

Las metáforas comerciales aparecen de nuevo: “Pero quien habla por medio de apuntes se purifica ante Dios, proclamando estas cosas por escrito, sin ánimo de lucro, ni por vanagloria; sin dejarse prevenir por el deseo de la pasión, ni esclavizar por el temor, ni excitar por la voluptuosidad. Sino que persigue tan solo la salvación de sus lectores, de cuya recompensa ni siquiera él participa en el presente, sino que aguarda con esperanza aquella otra que le será otorgada por quien prometió dar a los obreros el salario merecido” (Clemente de Alejandría, 1996: I, 9.2).

Pseudo-Platón, *Epístola* II, 314B (Clemente de Alejandría, 1996: I, p. 101, nota 128 de Merino González).

Entre Clemente y Filón de Alejandría hay unos 150 años de diferencia, pero las influencias son claras y fuertes. Para un estudio entre ambos autores y sus métodos teológicos y

exegéticos, ver Osborn, 2008: 81-105.

Del verbo παρ-ίστημι, que significa, entre otros usos: 1. Poner a un lado, al lado, o cerca, presentar, ofrecer; 2. Poner frente a la mente, sugerir.

*“The gathering and contemplating of the many philosophies of the Greeks and Hebrews leads to a sanctified life, which recreates the liturgical act of communion. One can see from this concept that Clement’s anamnesis operates not only as a vertical ascent to the divine through recollection, but also as a gathering in on the horizontal plane of all that is disparate in the world”* (Itter, 2009: 139).

*“In his account of his teachers, Clement indicates the ultimacy of scripture and the way in which it is to be used. His final teacher, Pantaneus, was like a bee who gathered from the flowers of the prophetic and apostolic meadow and thereby engendered in his hearer’s immortal knowledge”* (Osborn, 2008: 69). Séneca también utilizó esta imagen de la abeja y de la libación para hablar sobre la dialéctica entre lectura y escritura (Séneca, 1984: LXXXIV).

Clemente no deja, sin embargo, de celar los textos y la ciencia divina, intentando inmunizarlos con respecto a otros textos. “No se ha de permitir –escribe– a los oyentes poner a prueba la doctrina mediante la comparación, ni exponerla al examen de quienes están educados en toda clase de artificios humanos, y cuya alma está llena de falsos sofismas de los que ni siquiera pretenden librarse” (Clemente de Alejandría, 1996: I, 8.1).

El mismo título de *Stromata* alude a un tipo o estilo de escritura que pertenece a una categoría de texto compuesto la mayor parte de citas y orientada a la filosofía (Merino González: 28). Es decir, el mismo título de *Stromata* alude a la inter-textualidad esencial a todo texto, al hecho de que es la *cita* el primer gesto de toda escritura.