

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, UN FILÓSOFO CRISTIANO*

[CLEMENT OF ALEXANDRIA, A CHRISTIAN PHILOSOPHER]

MARCELO MERINO

Resumen: Tito Flavio Clemente es uno de los primeros exponentes de la *paideia* cristiana. En las presentes páginas se intenta identificar a dicho autor por lo que las investigaciones modernas nos han dicho de él y, en segundo lugar, se estudian algunos pasajes de sus obras que le caracterizan como filósofo cristiano. Las identificaciones diseñadas por los diversos investigadores del Alejandrino recorren un amplio abanico de matices que van desde el eclecticismo hasta el misticismo más profundo, pasando por platónico, aristotélico, estoico y neoplatónico; desde el punto de vista teológico se le ha calificado de gnóstico auténtico y también herético: depende del caleidoscopio con que se le mire. Si el punto de mira son sus propias intenciones y métodos, reflejados en las obras que han llegado hasta nosotros, la figura del Alejandrino se levanta como la de un filósofo cristiano, tal como se entendía a finales del siglo segundo de nuestra Era.

Palabras clave: Clemente de Alejandría, Filosofía, Cultura, Propedéutica, Conocimiento, Historicidad, Hermenéutica Bíblica, Demostración de la fe.

Abstract: Titus Flavius Clement is one of the first exponents of Christian *paideia*. In these pages we try to identify this author by what modern research has told us about him and, secondly, we analyze some of the passages of his work that characterize him as a Christian philosopher. The identifications proposed by the various researchers who have focused on him go through a range of possibilities from eclecticism to the most profound mysticism, including Platonic, Aristotelian, Stoic and Neo-Platonic elements. From the theological point of view, he has been characterized as a genuine Gnostic heretic, depending on the light in which he is seen. If we base our understanding of him on his own intentions and methods, reflected in those of his works that have been handed down to us, his figure emerges as that of a Christian philosopher such as this was understood in the late second century.

Keywords: Clement of Alexandria, Philosophy, Culture, Propaedeutics, Knowledge, Historicity, Biblical Hermeneutics, Demonstration of Faith.

* Conferencia de Clausura del I Simposio Internacional Helenismo Cristianismo, 8-10 de mayo de 2008, en la Universidad Nacional del General Sarmiento, Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina.

Las noticias que han llegado hasta nosotros del escritor Tito Flavio Clemente¹ —más conocido como Clemente de Alejandría— son escasas y parciales. Por sus mismos escritos sabemos que no nació cristiano, sino que su afán por encontrar la verdad desembocó en la conversión cristiana, llevado de la mano de otro cristiano, Panteno, que se transformaría en su maestro. Sin duda, las razones intelectuales, además de otras morales, son las que hay que ver en la base de su conversión².

Por otra parte, la ciudad de Alejandría en la que vive nuestro Autor es uno de los centros culturales más complejos de la época imperial, hasta el punto de que bien podría decirse que el patrimonio cultural de los antiguos pasa por esta ciudad egipcia de un modo u otro. Como afirma Franzo Migliore, «en la base de la formación clementina se encuentran de forma innegable el sincretismo cultural que permeaba el judeo-helenismo, al igual que la tradición platónica y el gnosticismo cristiano: los puntos fundamentales de su pensamiento (origen³ y valor de la filosofía griega, la ética, la *pistis*, la *gnosis*, la cosmología y la teología) manifiestan lazos estrechos con Filón, el platonismo medio, el neoplatonismo y con el gnosticismo cristiano. En el silencio de las fuentes es posible plantear la hipótesis de contactos entre el Alejandrino y los ambientes en los que se elaboraban tales doctrinas. Con toda probabilidad —continúa el estudioso italiano— él debía de estar relacionado con los científicos del Museion y del Serapeion, célebres academias alejandrinas; debía de ser un frecuente visitador de las bibliotecas, como lo demuestran las innumerables citaciones de los autores profanos presentes en las obras que salieron de sus manos y que han llegado hasta nosotros»⁴.

1. Para la biografía, personalidad y circunstancia histórica de nuestro Autor, cfr. M. MERINO y E. REDONDO, *Clemente de Alejandría, El Pedagogo*, Ciudad Nueva (FuP 5), Madrid 1994, 11-21. Para la traducción y citación de los textos clementinos hemos seguido nuestra propia edición de los mismos: M. MERINO RODRÍGUEZ, *Stromata*, Ciudad Nueva (FuP 7, 10, 15, 17), Madrid 1996-2005; IDEM, *El Protréptico*, Ciudad Nueva (FuP 21), Madrid 2008.

2. Sobre la formación cultural y religiosa del Alejandrino, puede verse con provecho el trabajo de M. GALLONI, *Cultura, evangelizzazione e fede nel «Protréptico» di Clemente Alessandrino*, Studium, Roma 1986, en especial, 3-9.

3. Cfr. E. MOLLAND, «Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy», en IDEM, *Opuscula patristica*, Universitets-förlaget, Oslo 1970, 117-140.

4. F. MIGLIORE, *Clemente Alessandrino, Protréptico ai Greci*, Città Nuova, Roma 2004, 14. Son interesantes al respecto las siguientes palabras: «Antes del establecimiento del cristianismo en Alejandría, la ciudad era famosa por sus escuelas. Los paganos tenían en ella el Museo, fundado por Ptolomeo...; los judíos, muy numerosos, tenían igualmente escuelas; es natural que los cristianos hayan querido tener un centro de instrucción religiosa» (J. LEBRETON, «La escuela cristiana de Alejandría antes de Orígenes», en A. FLICHE y V. MARTIN (dirs.), *Historia de la Iglesia*, vol. II, Edicep, D.L., Valencia 1976, 312).

Nada tiene de extraño que un espíritu amante de la verdad como el de Clemente, rodeado de ese patrimonio de investigación, de estudio y de ideas, encuentre el *humus* perfecto para germinar y dar los mejores frutos en su misma obra literaria y también en los originales de otros autores cristianos. Ciertamente, en lo referente a los escritos clementinos más importantes que han llegado hasta nosotros, el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Stromata*, dejan entrever en cada una de sus páginas el anhelo por alcanzar la verdad, sirviéndose de todo lo que se encuentra al alcance de su mano: en especial, la ciencia humana y la revelación divina. De este sencillo método nacerá el primer tratado teológico y moral de la Patrística, de igual manera que certificará el camino teológico que recorrerán otros autores cristianos para aproximarse al conocimiento de la Verdad divina.

1. LA CARACTERIZACIÓN CIENTÍFICA

Quien se acerca con mente abierta a la producción científica que en los últimos siglos ha configurado la personalidad de nuestro Autor, lo primero que advierte, ya desde los primeros encuentros de sus admiradores con la creación literaria del Alejandrino⁵, es un amplio abanico de matices, que definen a Clemente como un «ecléctico»⁶ o, en el otro extremo, se pueden encontrar «vestigia quaedam mystica»⁷. Ciertamente la imagen de un Clemente místico-quietista será la preferida por sus estudiosos del siglo XVIII⁸.

El interés por la obra de Clemente de Alejandría crece entre los investigadores del siglo XIX, y en esa misma medida se hace mayor la perspectiva de consideraciones divergentes sobre el autor paleocristiano. Ya en este momento las dos grandes líneas que delimitarán las raíces profundas del pensamiento del Alejandrino son la filosófica y la teológica. Dentro de la primera aparecerán co-

5. Pensamos en la primera edición latina de sus obras, realizada por G. HERVETUS, *Clementis Alexandrini Opera. Traductio Latina et commentaria*, Basileae 1560. Para una pormenorizada visión de la investigación moderna sobre Clemente de Alejandría, cfr. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, «El problema hermenéutico en la interpretación de la obra de Clemente Alejandrino», en *Scriptorum Victoriense* 36 (1989) 278-339.

6. F. TRIBECHEVIUS, *Dissertatio historica de vita et scriptis Clementis Alexandrini*, Haelae 1706, 6.

7. J.L. MOSHEIM, *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*, Helmstadii 1753, 315.

8. Cfr., por ejemplo, las investigaciones de G. ARNOLD, *Historia et descriptio theologiae mysticae*, Francoforti 1702; N. LE NOURRY, *Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus*, publicadas por J.-P. MIGNÉ, vol. 6, París 1856, coll. 795-1484, especialmente coll. 1113-1200; etc.

mo frutos bien sazonados el Clemente platónico⁹, aristotélico¹⁰, estoico¹¹ y neoplatónico¹²; todo depende definitivamente de la selección de textos alejandrinos en los que se concentren las monografías. Desde el punto vista teológico, nuestro Autor será calificado como catequista, apologista o moralista¹³. De esta manera comienza a surgir el Clemente de Alejandría filósofo racionalista y el cristiano gnóstico verdadero para unos y herético para otros¹⁴.

La conclusión que se puede sacar de estos estudios no es más que un eco de las corrientes de pensamiento de la época y, en todo caso, de la elección de textos alejandrinos de una misma tendencia, cuando se podía haber hecho lo mismo en base a otra selección textual contraria o, al menos, distinta. De esta manera, Clemente de Alejandría es contemplado como un mero recopilador de sentencias filosóficas y un cristiano al que le ha traicionado su pensamiento platónico. En esta configuración no falta tampoco quien filtra el pensamiento del Alejandrino por el tamiz de las teologías postridentinas de la época¹⁵, e incluso hay quien hace hablar a Clemente con expresiones tomistas o, en sentido contrario, califica a nuestro Autor como el representante de una Iglesia muy libre e incluso como el más anticlerical de todos los Padres¹⁶. No hay que olvidar que nos encontramos en pleno siglo XIX.

En la siguiente etapa se da un paso decisivo en la investigación hermenéutica sobre el maestro de Alejandría. Los trabajos que aparecen en los prime-

9. Al respecto, como paradigmáticas, pueden señalarse las investigaciones de P. HOFSTEDDE DE GROOT, *Disputatio de Clemente Alexandrino, philosopho christiano*, Groningen 1828, y la de A.F. DAEHNE, *De gnósei Clementis Alexandrino et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis commentatio historica theologica*, Lipsiae 1831.

10. Cfr. H.J. REIKENS, *De Clemente presbytero alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber*, Vratislaviae 1851; J. BERNAYS, *Zu Aristoteles und Clemens, Gesammelte Abhandlungen*, vol. I, Bonn 1864.

11. Cfr. H. PREISCHE, *De gnósei Clementis Alexandrini*, Diss. phil., Jenae 1871; C. MERK, *Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie*, Diss. phil., Leipzig 1879.

12. Desde esta perspectiva ve al Alejandrino, por ejemplo, H. LAEMMER, *Clementis Alexandrini de Logo doctrina*, Lipsiae 1855.

13. Cfr. I.A. MOEHLER, *Patrologie*, vol. I, Regensburg 1840, 430-486; H. SCHUERMAN, *Die hellenische Bildung und ihr Verhältnis zur christlichen nach der Darstellung des Clemens von Alexandrien*, Münster 1859, 3-32; H. REUTER, *Clementis Alexandrini theologiae moralis capitulum selectorum particulae*, Diss. Academica, Vratislaviae 1853; J. COGNAT, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, Paris 1858.

14. Cfr. *ibid.*; J.H. MUELLER, *Idées dogmatiques de Clément d'Alexandrie*, Strassbourg 1861.

15. Es el caso, por ejemplo de H.J. REINKENS, *o.c.*, 305-358, que estudia la doctrina de la justificación de Clemente, pero en terminología tridentina.

16. Cfr. E. DE PRESSENSÉ, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, Paris 1961, 36.320; cfr. Y. VACHEROT, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Paris 1851, 252.

ros años del siglo XX señalarán nuevas configuraciones. En efecto, el trabajo que el teólogo evangelista Franz Camille Overbeck¹⁷ ofrece a la comunidad científica divulga juicios tan novedosos como acertados, que pueden resumirse en esta idea central: hay que acercarse al Alejandrino con los criterios dominantes en su época y saber cuáles son sus verdaderas intenciones literarias. A él se deben los comienzos de las fuentes, citas paganas y bíblicas en Clemente de Alejandría y, lo que pensamos que es más importante, auspicia un estudio a fondo de los desarrollos literarios de nuestro Autor; para ello —viene a decir este autor— lo primero que habría que hacer es una edición crítica de las obras de Clemente.

Las aspiraciones del profesor nacido en San Petersburgo sólo fueron continuadas por otros investigadores de manera parcial. Así, a partir de entonces abundan las investigaciones en el estudio de las fuentes, no siempre con rigor, y que se distancian de su contexto; el resultado de la «investigación de las fuentes» (*Quellenforschung*) llegó a las mismas conclusiones de la investigación precedente: un Clemente puntualmente platónico, estoico, etc., según las fuentes estudiadas¹⁸. De esta manera se inicia un nuevo camino en la investigación de nuestro Autor, pero los resultados constituyen el paradigma de lo que sucede al elegir un método parcial para abarcar toda una realidad: la solución de la búsqueda de las fuentes no puede pretender una solución completa para la caracterización del Alejandrino.

No obstante, las directivas propuestas por Overbeck tuvieron sus mejores resultados en la edición crítica de las obras del Alejandrino, realizada por Otto Stählin, continuada más tarde por Ludwig Früchtel y completada por Ursula Treu¹⁹, y en los estudios sobre las relaciones de Clemente con el contexto cultural de su tiempo²⁰, aunque todavía estos autores se encuentran excesiva-

17. Cfr. FR. C. OVERBECK, «Ueber die Anfänge der patristischen Literatur», en *Historische Zeitschrift* 48 (1882) 417-472.

18. Al respecto pueden verse los trabajos de F.S. WINTER, *Die Ethik des Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1882; H. KUTTER, *Clemens Alexandrinus und das Neue Testament*, Giessen 1897; F.L. KLAK, «Citations of Plato in Clement of Alexandria», en *Trans. a. Proc. of the Amer. Philol. Ass.* 33 (1902) 12-20; C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1910; etc.

19. Cfr. O. STÄHLIN, L. FRÜCHTEL y U. TREU, «Clemens Alexandrinus. Opera», en *Griechischen Christlichen Schriftsteller* 12, 15, 17 und 39, Leipzig-Berlin 1905, 1906, 1970 y 1980. Esta edición señalará un hito en la investigación del pensamiento de Clemente, porque recoge toda la investigación anterior y facilita el estudio directo del Alejandrino; de hecho se ha convertido en un instrumento indispensable para posteriores estudios. Su *Register* es hoy día de imprescindible consulta.

20. Son particularmente dignas de reseñar en este punto las investigaciones de E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig 1898; W. CHRIST, *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus*, München 1901, 155-528; J. GABRIELSSON, *Ueber die Quellen des Clemens Alexandrinus*, vols. I-II, Upsala 1906-1909; etc.

mente dependientes de la *Quellenforschung*, considerada como la panacea de todas las soluciones.

El autor que por primera vez se plantea en serio el problema hermenéutico de la obra literaria de Clemente de Alejandría será el investigador francés Eugène de Faye²¹, quien propugna el estudio del maestro alejandrino desde el contexto cultural en el que se desenvuelve el autor paleocristiano; de esta manera afirma en el prólogo de su obra que «no se puede entender a Clemente mientras no se hayan resuelto tres problemas fundamentales: la dificultad literaria, la cuestión histórica y sobre todo la dogmática». Esta obra, con sus luces y sombras, dará lugar a toda una pléyade de estudios sobre la obra del Alejandrino que llega hasta nuestros días, donde predomina la literatura teológica.

En efecto, en años posteriores, que llegan hasta la actualidad, se ha intentado dar solución a esas tres cuestiones. Por ejemplo, el problema literario del Alejandrino ha sido estudiado desde diversas ópticas²²; aunque todas ellas tienen como posicionamiento fundamental la forma literaria de los *Stromata*, intentando dar alguna solución al problema de «la trilogía», es decir, a la relación interna de las tres obras más importantes de Clemente, soslayando otros aspectos fundamentales del pensamiento del Alejandrino. En este punto, las caracterizaciones sobre nuestro Autor van desde el desconcierto por la falta de un carácter metódico y lógico, pasando por la multiplicidad de proyectos en la mente del Alejandrino, incluyendo la artificiosidad de incluso dos posibles trilogías y el recurso mnemotécnico, rechazando que los *Stromata* alejandrinos realmente sean la tercera parte de su pretendida trilogía literaria.

En la cuestión histórica también existen divulgaciones que van desde convertir la situación de la Iglesia de finales del siglo segundo conforme al contexto eclesiológico que se vive a comienzos del siglo XX²³, hasta el otro extremo de pretender que el aspecto general de la Iglesia cristiana de los tiempos de Clemente estaba muy lejos de la pacífica unidad doctrinal. Pero no sólo la problemática eclesiológica centra estas investigaciones, sino que las relaciones entre la cultura pagana y el cristianismo ocupan un lugar importante. En este am-

21. Cfr. E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie. Études sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, Paris 1906.

22. Un resumen pormenorizado de esta problemática puede verse en la Introducción que hemos realizado con motivo de la publicación del primer libro de los *Stromata*: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I. Cultura y Religión*, ed. y trad. de M. MERINO RODRÍGUEZ, Ciudad Nueva (FuP 7), Madrid 1996, 12-26.

23. Si en los albores del siglo XX la eclesiología tenía sus contraposiciones entre católicos y protestantes, la Iglesia de los tiempos de Clemente fluctuaría entre el centralismo romano y la libertad característica de los autores cristianos de Asia Menor y Alejandría.

plio espectro de trabajos científicos abundan las investigaciones sobre el papel mismo de la filosofía dentro del cristianismo de Clemente, la tensión entre «simpliciores» e «intelectuales», la filosofía que adopta nuestro Autor e incluso el valor que posee la misma Escritura sagrada en la tendencia doctrinal del Alejandrino.

Por otra parte, el argumento teológico se ha convertido en el centro de múltiples investigaciones de estos últimos años. A veces, tomado de una manera general o parcialmente, el pensamiento teológico del Alejandrino ha sido el objetivo primordial de investigaciones cristológicas, escatológicas, sacramentarias y también ascético-místicas. Estas matizaciones constituyen importantes avances en la hermenéutica sobre Clemente, sin duda. Las investigaciones de Paul Ziegert²⁴, Wilhelm Wagner²⁵, Vincent Ermoni²⁶, Wilhelm Capitaine²⁷, y otros muchos más que podrían completar la lista, son claros exponentes de lo que decimos.

2. LA IDENTIFICACIÓN FILOSÓFICA

En este momento nos proponemos esclarecer la actitud del pensador cristiano del tercer siglo respecto de la filosofía: ver cómo la emplea y la juzga, a la vez que nuestro interés se centra en observar cómo y en qué medida se sirve de ella. La hermenéutica que seguiremos es la de contemplar los textos que salieron de la pluma de nuestro Autor, pero vistos en la perspectiva más amplia del pensamiento del Alejandrino.

Las páginas clementinas que principalmente llaman nuestra atención las encontramos en los tres principales escritos que salieron de la pluma de Clemente; es decir, el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Stromata*. Son textos en los que podemos ver el variado uso y —lo que más nos importa— la intención con que Clemente emplea los términos que atraen nuestra intención. Por ejemplo: al igual que sus antecesores paganos, el autor cristiano de Alejandría también busca en la «filosofía» la explicación última del mundo y de los seres, y es igual-

24. Cfr. P. ZIEGERT, *Zwei Abhandlungen über T. Flavius Clemens Alexandrinus*, Heidelberg 1894.

25. Cfr. W. WAGNER, *Der Christ und die Welt nach Clemens von Alexandrien. Ein noch unveraltetes Problem in altchristlicher Beleuchtung*, Göttingen 1903.

26. Cfr. V. ERMONI, «The Christology of Clement of Alexandria», en *JThS* 5 (1904) 123-126.

27. Cfr. W. CAPITAINÉ, *Die Moral des Klemens von Alexandrien*, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, Ergänzungsheft 7, Paderborn 1903.

mente para él una vida de regla moral. Aquella filosofía pagana, primordialmente metafísica y moral, el Alejandrino la utiliza para construir su nuevo edificio. Pero nuestra reflexión quiere extenderse un poco más allá del mero uso de los términos «filosofía» o «filósofos»²⁸ y detenerse en algunos aspectos que manifiestan la importancia de la filosofía que nuestro autor evidencia.

2.1. *La cultura en el pensamiento de Clemente*

Un problema muy debatido durante la época de Clemente, pero que, en general, es uno de los más complejos y difíciles de toda la filosofía antigua, es el de la partición del saber; o sea, cómo se deben dividir y ordenar entre sí cada una de las partes que articulan el conocimiento filosófico. Desde el punto de vista teórico se trataba de encontrar el principio de unidad entre los diversos objetos de la especulación, aunque en realidad era mayor el interés práctico de dicho problema. Cómo clasificar las obras de los filósofos del pasado, tanto al hacer un estudio ordenado y correcto de las mismas como cuando se usaban para la enseñanza en la escuela, constituía una tarea primordial de todo buen maestro. Se conoce muy bien el intenso debate que existía al respecto, particularmente entre los estoicos, quienes ponían en el centro de su atención el problema ético y se preguntaban dónde colocar el resto de la filosofía, especialmente el de la física. En definitiva, el problema consistía en establecer el orden entre la física y la ética, entre la «theoria» y la «praxis».

Clemente de Alejandría se inserta en esa corriente de pensadores antiguos que se plantean dicho problema y tratan de solventarlo. En esta complicación llama la atención ver cómo el autor cristiano retoma y perfecciona el camino emprendido por sus antecesores paganos. Por ejemplo Séneca (4 a.C. - 65 d.C.), siguiendo la distinción de Eudoro de Alejandría (fl. 25 a.C.) y refiriéndose explícitamente a Posidonio (135-51 a.C.), antes de tratar de la ética y de sus desarrollos prácticos, se refiere a los principios de la filosofía teórica, sobre todo representados en la física. Por tanto dibuja este cuadro bien preciso: la filosofía debe partir de la consideración teórica de la vida y de la naturaleza en

28. Son abundantes las investigaciones que al respecto podrían referenciarse en este punto; señalamos únicamente las que ofrecen una visión más amplia: P.-Th. CAMELOT, «Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque», en *RechSR* 21 (1931) 541-569; J. MOINGT, «La Gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie», en *RechSR* 37 (1950) 195-251; 398-421; 537-544; 38 (1951) 82-118; E.F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Text and Studies, N. S. 3, University Press, Cambridge 1957; S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford Theological Monographs, Oxford 1971; etc.

su totalidad («phísica»), fundamentos que establecen los principios determinantes de las normas de la moralidad («ethica»); estos principios que regulan tanto la física como la ética son los «dogmas de la verdad» dibujados con el carácter de la inviolabilidad y de la santidad («theologia») ²⁹.

La relación de pensamiento entre Séneca y Clemente tiene su fuente en Eudoro de Alejandría, que aboga por la misma partición del cuerpo doctrinal y que incluso utiliza la misma terminología. En este último aspecto hay que mencionar también a Filón de Larisa (145-80 a.C.), un filósofo platónico, a diferencia de Eudoro y de Séneca, que son estoicos. Filón de Larisa, cuando se refiere a la enseñanza de la filosofía, desarrolla su pensamiento mediante el ejemplo del médico, para demostrar que la filosofía posee una función pedagógica análoga a la que la medicina produce en la configuración del cuerpo humano; es decir, alejar la enfermedad para reportar la salud. El filósofo, afirma Filón con el lenguaje característico del helenismo tardío, es como un médico: en primer lugar persuade al enfermo a seguir sus tratamientos, luego debe soportar su propia curación y finalmente recobrar la salud. Por su parte el filósofo endereza, en primer lugar, al discípulo con un «discurso protréptico», en forma positiva, por la filosofía que debe aprender y, bajo el aspecto negativo, por las objeciones que debe refutar y contradecir; sigue a continuación el «discurso terapéutico o parormético» (excitante, estimulante), con el que se deben destruir las falsas opiniones para dejar su puesto a las verdaderas, mediante el tratado del «bien y del mal»; finalmente, la filosofía engendra la felicidad, y una etapa que se refiere al estudio de «los fines» y de «las clases de vida» ³⁰.

Sin duda, el modelo y las expresiones usadas por Filón de Larisa traen a la memoria el tan conocido y estudiado texto de nuestro Clemente. Lo retomamos con su contexto más inmediato y está expresado de la siguiente manera:

Un enfermo no puede acometer el estudio de la doctrina hasta que esté completamente curado; la prescripción a los discípulos y la de los enfermos no tiene el mismo sentido: a los primeros se les da para conducirlos a la gnosis; a los segundos, para su curación. Así como para las enfermedades del cuerpo se necesita de un médico, así también las enfermedades del alma precisan de un pedagogo que cure las pasiones. Iremos después al maestro; él guiará el alma pura para acoger la gnosis y así sea capaz de recibir la revelación del Logos. Y así es como el Logos, amigo cabal de los hombres y empeñado en conducirnos progresivamente a la salvación, realiza en nosotros

29. Cfr. SENECA, *Epist. ad Lucilium*, 94 y 95. Ver A. GUILLEMIN, «Sénèque, directeur d'âmes», en *REL* 30 (1952) 202-219 y 31 (1953) 215-234; J.L. GARCÍA GARRIDO, *La filosofía de la educación de Lucio Anneo Séneca*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid 1969.

30. Cfr. ESTOBEO, *Ecl.*, II, 2, 40.

*un bello y eficaz programa educativo: primero nos exhorta; luego, nos educa; finalmente, nos enseña*³¹.

El Alejandrino contempla su tarea como un auténtico «programa educativo», pero no en el sentido literario, como se ha pretendido ver por bastantes de sus estudiosos, sino con las mismas intenciones de los filósofos anteriormente mencionados; es decir, son preocupaciones mucho más radicales, más profundas, en definitiva, fundamentalmente filosóficas. No obstante, Clemente, utilizando las afirmaciones comunes de los colegas de su época y haciendo propio incluso su lenguaje, imprime un nuevo sello a esta problemática con el fundamento de nuevos valores y la enseñanza de la filosofía pasa a tratar de la aproximación del hombre con la Verdad, el Logos, en su realidad personal de Verbo de Dios encarnado.

Desde esta perspectiva, el autor cristiano no sólo amplía el contorno de la filosofía, sino también el quehacer de la disciplina misma. Si los filósofos de su tiempo pretendían conducir al hombre hacia una educación y elevación de sus capacidades meramente humanas, especialmente en el orden moral, conforme a los ideales clásicos de la «paideia», ahora Clemente transfiere ese papel a la enseñanza de la fe, que se convierte en la verdadera reflexión humana y, por ello, en la auténtica «paideia». La fe lleva al hombre a realizar plenamente el ideal humano, no según la visión parcial y arbitraria que podía suministrar la filosofía sola, sino conforme al Verbo de Dios, que conduce al hombre a realizarse en el conocimiento perfecto de la verdad, en la «gnosis» cristiana, gracias a la cual se capacita al ser humano para recibir el don de la intimidad divina.

La misión del Pedagogo divino en la realización de la obra salvadora comprende cuatro operaciones, según el Alejandrino: *crearnos, regenerarnos, perfeccionarnos y educarnos*³². Las tres últimas operaciones —*regenerar, perfeccionar y educar*— están, en el plan de Clemente, íntimamente vinculadas, porque integran la obra salvífica de Dios en favor del hombre. La acción pedagógica del Logos reviste en concreto tres modalidades: la *exhortación*, la *educación* y la *instrucción*. Por eso le conviene el triple título de *Protréptico* (o «Exhortador»), *Pedagogo* (o «Educador») y *Doctor* (o «Maestro»).

Clemente pone mucho énfasis en la distinción de las tres funciones del Logos, que se corresponden con las tres etapas del proceso de salvación. Y así, v. g., insiste en que el Pedagogo no es teórico, sino *práctico*; su papel no es *enseñar* (didáxai), sino *mejorar* (beltíósai) el alma y *guiarla* (kathégésasthai), no

31. *Paed.*, I, 3, 2-3.

32. Cfr. *ibid.*, I, 98, 2.

hacia una *vida erudita* (epistemonikoû) sino virtuosa (sóphronos)³³. Esto no quiere decir que el Logos-Pedagogo sea incompetente para la enseñanza, sino solamente que, en tanto que *pedagogo*, su misión es esencialmente educadora. Por eso Clemente insiste, al mismo tiempo, en que se trata de uno y el mismo Logos, que desempeña tres funciones diferenciables y diferenciadas.

Tres ideas capitales se encierran en el esquema de la *paideia* cristiana diseñada por Clemente. En primer lugar, que Dios mismo ha asumido la tarea no sólo de crear al hombre, sino también de redimirlo y conducirlo a la salvación por medio de su acción pedagógica. Después, que sólo Dios es capaz de realizar este programa pedagógico, que se incardina en su obra salvífica y se destina —como ella— a toda la humanidad. Y finalmente, que Dios ejerce esta función pedagógica a través del Cristo-Logos que se constituye en pedagogo de toda la humanidad.

Quedan así subrayados el universalismo y el carácter radicalmente cristocéntrico de la *paideia* cristiana. Pero al mismo tiempo, y como consecuencia, queda cuestionada la figura y la función del maestro humano: si el mismo Dios —el Cristo-Logos— se constituye en pedagogo de toda la humanidad, ¿qué sentido tiene el magisterio humano? *Puesto que el mismo Logos ha venido del cielo hasta nosotros, me parece* —se puede leer en su obra el *Protréptico*— *que no debemos ir a ninguna escuela humana, sea de Atenas o del resto de Grecia, ni ocuparnos indiscretamente de Jonia. Porque, si en efecto tenemos por maestro al Logos [...], Él nos lo enseñará todo. Atenas y Grecia quedan por Él superadas*³⁴. Esto equivalía a plantear, no sólo la cuestión de la validez y alcance del magisterio humano, sino también el valor y sentido de la cultura pagana. Insistimos, las palabras podemos leerlas en su primera obra literaria, donde los destinatarios no conocen todavía la doctrina cristiana.

En verdad, Clemente guarda una estrecha relación con la filosofía pagana, a la que reconoce su validez educativa, tanto en orden a las distinciones teóricas del saber humano que ella propone, como a los objetivos prácticos con los que imparte esos conocimientos. En esta perspectiva nuestro Autor goza del prestigio del «didáskalos» pagano y se sirve también del orden progresivo con el que sus colegas de la filosofía pagana adoctrinan a sus alumnos. Pero la enseñanza de la Verdad cristiana, tarea fundamental del maestro Alejandrino, aunque en perfecta armonía con el de la filosofía que utiliza los métodos *pro-*

33. Cfr. *ibid.*, I, 1, 4. Esta distinción, como hemos dicho, estaba ya en la literatura clásica greco-romana, particularmente en Séneca [*Ep.* 95]. Cfr. sobre este punto H.-I. MARROU, *Le Pédagogue*, vol. I, SC 70, Éditions du Cerf, Paris 1960, 12ss.

34. *Protr.*, 112, 1.

tréptico, terapéutico, pararmético, necesita de otro instrumento imprescindible para alcanzar la auténtica Verdad, que no es otra que Dios mismo. Pero procedamos gradualmente.

2.2. *La propedéutica en el estudio sobre Dios*

Al igual que para sus colegas paganos, la cultura «enciclopédica»³⁵ de la tradición clásica desempeña un papel importantísimo en el pensamiento de Clemente. Todo el conjunto de conocimientos humanos estaba orientado ya desde antiguo hacia el estudio de la filosofía, y ésta conducía por los caminos cristianos a la verdad revelada, a la Verdad (con mayúscula). Éstas son las palabras directas de nuestro Autor: *Las disciplinas son, pues, colaboradoras de la filosofía, y la filosofía misma ayuda a comprender lo relativo a la verdad*³⁶.

Al igual que sus colegas filósofos, tanto griegos como latinos, Clemente utiliza las expresiones «egkúklios paideia» o «egkúkliá mazémata». Ya mucho antes que en Clemente, el término «egkúklios» había comenzado a designar el conjunto de conocimientos que constituían la instrucción tradicional. Como es sabido lo podemos encontrar en Dionisio de Halicarnaso, en Estrabón y en Filón de Alejandría³⁷, por ejemplo. Clemente alude en repetidas ocasiones a la importancia que tienen tanto las artes manuales como las liberales, e incluso menciona las disciplinas que en su época constituían el «currículum» escolar, que preparaba correctamente para la adquisición del verdadero conocimiento. La cita, aunque un poco extensa, merece ser leída:

Ciertamente la gnosis es prioritaria para el cristiano. Consecuentemente, él se dedica a las actividades que le preparan para la gnosis, tomando de cada disciplina su contribución a la verdad; así, busca la proporción en las armonizaciones de la música; en la aritmética observa los aumentos y disminuciones de los números, las rela-

35. Cfr. P. CAMELOT, «Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane», en *RSR* 21 (1931) 38-66, esp. 45-53; O. PASQUATO, «Crescita del cristiano in Clemente Alessandrino. Tra ellenismo e cristianesimo: interpretazione storiografica de H.-I. Marrou», en IDEM (ed.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età Pre-nicena)*, LAS, Roma 1987, 55-72.

36. *Strom.*, VI, 91, 1.

37. El caso de este último autor es especialmente significativo, porque constituye una de las fuentes más recurridas de nuestro Clemente, como manifiestan las modernas investigaciones: P. HEINISCH, *Der Einfluss Philo's auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandrien)*, Münster 1908; A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Supplements to Vigiliae Christianae 3, Brill, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln 1988.

ciones entre unos y otros y cómo la mayoría de las cosas se encuentran sometidas a cierta proporción aritmética; en la geometría contempla la esencia misma en cuanto tal, y se acostumbra a concebir un espacio continuo y una esencia inmutable, distinta de la de los cuerpos de aquí abajo. De igual manera, desde la astronomía se eleva por encima de la tierra, alcanza con el entendimiento las alturas del cielo y gira al mismo tiempo con la esfera, descubriendo siempre las cosas divinas y su mutua sinfonía; desde estas cosas partió Abrahán para remontarse hacia la gnosis del Creador³⁸.

No es nuestra intención detenernos en cada uno de los pormenores mencionados por el Alejandrino; ya existen estudios detallados al respecto, pero no querríamos que pasara por alto la cuestión de la validez y alcance del magisterio humano, y a la vez el valor y sentido que Clemente entiende respecto al estudio de esas erudiciones propedéuticas. Como contrapartida tampoco conviene olvidar el posicionamiento escolar que existía entre sus adversarios, dentro de la misma doctrina cristiana. Clemente los refuta en medio de consideraciones más generales, que también afectan a toda la cultura griega y que, a su vez, evidencian su espíritu amplio, generoso y de simpatía hacia todo lo que es bueno y útil como preparación intelectual a la fe.

Por lo que respecta al valor de la filosofía, y en general de las creaciones de la cultura pagana, Clemente adopta una postura que hará brotar toda una corriente de pensamiento cristiano posterior: la verdadera filosofía y los saberes humanos auténticos tienen su origen en el Logos, que es la fuente única de toda verdad. Estos saberes tienen un valor propedéutico y auxiliar; por consiguiente no deben ser despreciados por los cristianos, sino integrados en la sabiduría y en la *paideia* cristianas. La sabiduría y las creaciones humanas tienen además la función de regular una serie de necesidades relativas a la vida presente, de carácter muy parcial y poco importantes, ¡y siempre en función de las más importantes, referentes a la vida eterna!

La intención científica de nuestro Autor tiene dos finalidades bien definidas; por una parte, el estudio de las ciencias profanas forma y prepara el espíritu del hombre; es decir, ayuda de una manera complementaria y positiva en su ascensión hacia la verdad. En segundo lugar, el estudio de las distintas ramas del saber humano defiende contra los errores y la incredulidad; todas las ciencias sirven a esa tarea apologética: *Digo también* —escribe Clemente— *que está mejor instruido quien dirige todos sus esfuerzos a la verdad, recogiendo adecuadamente cuanto de útil tiene la geometría, la música, la gramática, y la misma filosofía, para mantener la fe ausente de asechanzas*³⁹. La razón profunda que estas

38. *Strom.*, VI, 80, 1-3.

39. *Strom.*, I, 43, 4.

palabras esconden no es otra que la de la metodología clementina: la verdad es una, y toda idea verdadera participa de esa unidad, que él trata de buscar en el conjunto de las culturas más antiguas.

El papel que nuestro filósofo atribuye a las ciencias seculares no es el de una consideración general y un tanto diluida, sino que baja a detalles minuciosos, en muchas ocasiones, para sacar aquellas lecciones que, por ejemplo, instrumentos musicales de determinadas épocas antiguas, números establecidos, lugares y espacios concretos o también el nombre mismo de algunos de los astros, puedan facilitar la comprensión de otras ideas más elevadas. No pocas veces los profesionales de las distintas ciencias le sirven igualmente de complemento paradigmático ante las diversas dificultades u obstáculos que pueda presentar la aceptación de tal o cual parcela de verdad.

Finalmente la «filosofía» es la reina de las artes y de las ciencias particulares, las domina y constituye el objetivo final de éstas. Ya sus antecesores paganos la habían definido como «el deseo del ser», «el amor a la verdad», «el camino hacia la sabiduría»; en esta misma perspectiva el Alejandrino escribe: *Yo no llamo filosofía a la estoica, ni a la platónica, ni a la epicúrea, ni a la aristotélica, sino a lo que en cada uno de esos sistemas se dice convenientemente, y que enseña a fondo la justicia al mismo tiempo que el saber piadoso; a todo ese conjunto ecléctico denomino filosofía*⁴⁰. Nuestro autor entiende por filosofía aquello hacia lo que tiende, es decir, su fin último: la sabiduría. Con otras palabras: la reflexión humana es un instrumento para alcanzar la Verdad de Dios, que es realmente donde descansa el fin último de la filosofía. Ahora bien, esta sabiduría es el perfecto conocimiento de las cosas humanas y también divinas; se trata de un conocimiento pleno y seguro que abarca el pasado, el presente y el futuro. Esta sabiduría, aunque destinada para utilidad del ser humano en el tiempo, es también increada y eterna; en esta vida la sabiduría es múltiple y se encuentra revestida de diversas formas, pero es siempre la misma e inmutable: ahora es incompleta y necesitada, pero más tarde será completa y perfecta.

40. *Strom.*, I, 37, 6. El eclecticismo de Clemente, característica de la filosofía del Platonismo Medio, es puesto de manifiesto no sólo en este lugar, sino en otros pasajes de los *Stromata*. Al respecto, cfr. R.P. CASEY, «Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism», en *HThR* 18 (1925) 95; S. LILLA, *Clement of Alexandria*, 51-56; W.E.G. FLOYD, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford 1971, XIX; A. DESSI, «Elementi epicurei in Clemente Alessandrino. Alcune considerazioni», en *AtPavia* 60 (1982) 402. Sobre el concepto de «filosofía», cfr. L. FARINELLI, «Filosofia e Rivelazione in Clemente Alessandrino», en *FilVit* 6 (1965) 22-28.

2.3. *El conocimiento sobre Dios*

La sabiduría humana aspira a conseguir, aunque de manera parcial y a través de la contemplación de la naturaleza y el ejercicio de la reflexión racional, la ciencia de Dios segura, indudable y completa. Por tanto, desde cualquier punto de vista que se la considere, la filosofía no es un mal ni una fuente de errores y de perjuicios, como pretendían varios de los maestros coetáneos del Alejandrino. Ella es quien muestra al hombre la virtud y le lleva a vivir según la recta razón y, por ello, no puede ser obra de un principio malo, como afirmaban algunos de sus colegas cristianos.

Hasta ahora nos hemos limitado a exponer la validez y la utilidad de la filosofía en el pensamiento del Alejandrino. Pero además, en los escritos de Clemente todo lleva a demostrar que el conocimiento humano tiende a Dios y que la filosofía no desvía al hombre de esta fundamental necesidad del espíritu humano. Es más, Clemente, como buen filósofo, se pregunta en realidad si el hombre posee la capacidad natural de conocer a Dios. Se trata de un problema sacado a la luz por los gnósticos herejes, que negaban dicha capacidad natural.

Según nuestro Autor, el conocimiento de Dios se verifica en diversos planos de comprensión humana. En este sentido habla de un primer grado, natural, universal, en el que el conocimiento sobre Dios alcanza un nivel oscuro, imperfecto, muy elemental, pero no menos real y accesible a todos los hombres. Esta idea natural —«*phisyké énnōia*», la denomina el Alejandrino— es insinuada en el hombre al ser creado⁴¹; de ahí que los paganos puedan tener un conocimiento oscuro (hamaurá) de Dios. Ciertamente, este conocimiento es todavía muy imperfecto, pero real, a pesar de todo. El término técnico que utiliza nuestro Autor para designar esta prenoición es el de *prólesis*; o sea, se trata de algo anterior a la noción, pero no innato, sino anterior a la *énnoia* de los estoicos, y casi sinónimo a la del platonismo medio del siglo segundo de nuestra era, donde ya designa la idea innata.

Pero también existe un segundo nivel —*kat' émphasin*, escribirá el Alejandrino— en el que el conocimiento sobre Dios tiene lugar en el espejo del alma, que conoce a Dios, pues es imagen suya⁴². Este conocimiento es el que

41. Cfr. *Protr.*, 68, 2-3; *Strom.*, VII, 8, 2.

42. Clemente escribe: «por reflejo de la verdad» (*Strom.*, I, 94, 3). El término técnico *énfasis* puede significar «reflexión» o «imagen reflejada» en un espejo, cfr. R. MORTLEY, «The Mirror and 1 Cor 13,12 in the Epistemology of Clement of Alexandria», en *VigChr* 30 (1970) 115, nota 24, con lugares paralelos de nuestro Autor.

poseían *los filósofos griegos más críticos, que veían a Dios mediante reflejo y transparencia*⁴³, y es el modo natural de conocer a Dios para todos los que piensan rectamente. Ambos niveles se desarrollan sobre el plano del conocimiento natural, es decir, filosófico.

Sobre este segundo nivel natural traemos a colación unas líneas que desarrollan con precisión esta clase de conocimiento: *Ciertamente, también el pastor cuida de cada uno de sus ganados, y sobre todo pone su mirada en aquellos de naturaleza más agraciada y más capaces de ayudar a mayor cantidad de gente. Éstos son los aptos para mandar y educar, y mediante ellos se manifiesta clarísimamente la eficacia de la providencia, cuando Dios quiere hacer bien a los hombres a través de la educación o una orden y gobierno*⁴⁴. De esta manera, aparte de la razón común, Clemente ve en la filosofía —conforme al sentido que atribuye al término, la sabiduría de ciertos filósofos paganos— una asistencia (*epipnoia*) particular de Dios.

Se puede, pues, concluir, que en el pensamiento del Alejandrino existen dos clases de conocimientos habituales sobre Dios. Hay un conocimiento común debido a la razón, que es en sí mismo un don de Dios; este conocimiento es natural y accesible a todos los hombres. Pero hay además una acción de Dios en algunos filósofos griegos, y que requiere una asistencia especial de Dios. Esta doctrina aparece por vez primera en Clemente y debería ser merecedora de una mayor atención por parte de las investigaciones actuales sobre el maestro alejandrino.

El conocimiento humano sobre Dios también puede abrirse camino precisamente por lo mismo que separa totalmente a nuestro maestro de Plotino, por ejemplo. En efecto, se trata del papel que el cristiano reconoce en el Verbo de Dios. Nos encontramos una vez más con la tesis que sin descanso desarrolla Clemente a lo ancho de sus tres obras principales: el Logos de Dios no es únicamente el que concede graciosamente al hombre las intuiciones parciales de la filosofía, es también el revelador de los dos Testamentos de la Sagrada Escritura. Este pasaje de su tercer libro del *Pedagogo* puede sintetizar lo que intentamos decir: *El (Maestro), que os recibe con una buena educación, os enseñará a fondo las cosas dichas*⁴⁵. *La Iglesia es su escuela y su Esposo es el único maestro; benevolencia*⁴⁶ *de un buen Padre, sabiduría genuina, santuario de la gnosis*⁴⁷...

43. *Strom.*, I, 94, 7.

44. *Strom.*, VI, 158. 1-2.

45. En nuestra edición del *Pedagogo* anotamos que podría referirse a los «papeles» respectivos de Cristo y el Espíritu Santo: «...El os enseñará...» (675, n. 110).

46. Lit.: «voluntad».

47. *Paed.*, III, 98, 1.

Ciertamente —prosigue un poco más adelante Clemente—, *quien es educado [por el Pedagogo] en la tierra, adquiere derecho de ciudadanía en el cielo*⁴⁸, *donde encuentra al Padre a quien aprende a conocer en la tierra. Todo lo hace, lo enseña y lo dirige el Logos*⁴⁹.

Las palabras citadas no tienen nada que ver con el escepticismo clásico; más bien testimonian la seguridad y firmeza de quien tiene fe. Justamente, Clemente lo afirma con una fuerza que no encontramos en ninguno de sus colegas del helenismo. Son expresiones de un filósofo cristiano que se ve situado en un plano superior al de los filósofos paganos. Es la afirmación de la necesidad de una revelación divina para alcanzar el auténtico conocimiento de Dios. Los platónicos y los discípulos de otras escuelas griegas proyectaban alcanzar con sus solas fuerzas y con el desarrollo de sus facultades naturales algún conocimiento sobre Dios. Clemente, por el contrario, rechaza esa pretensión. Ello constituirá la proposición principal y frecuentemente expuesta de sus *Stromata*: el objeto principal del conocimiento es Dios y que no se puede alcanzar en su plenitud, si no es por medio de la revelación.

2.4. *El proceso gnoseológico*

Ahora bien, antes de detenernos en ese aspecto, serán útiles unas palabras previas. La filosofía griega ya había elaborado las distinciones formales del concepto de hombre: el hombre se compone de un cuerpo (*soma*), de un principio anímico (*pneuma álogon, sarkikon, somatiké psychè*) y de un principio superior que domina y dirige todo el espíritu (*psiché logiké, noûs, to hegemonikón*). Así pues, compuesto de elementos diferentes, no opuestos, el hombre manifiesta una extraordinaria armonía y unidad en su naturaleza; él es el intermediario entre el espíritu y la materia, y mediante sus sentidos el alma siente, se pone en relación con el mundo sensible y lo conoce bajo diversas formas, con un conocimiento preparatorio y predispositivo al intelectual, que es el característico de la inteligencia.

En verdad, un sencillo análisis de la naturaleza del hombre en la idea de Clemente demuestra su misma disposición para el conocimiento. Pero esta capacidad natural para el conocimiento no constituye el conocimiento en sí mismo. Por el hecho de que el hombre se encuentre dotado de razón, sólo posee

48. Cfr. Flp 3,20.

49. *Paed.*, III, 91, 1.

una cierta afinidad con la filosofía, sin que se pueda afirmar que el hombre ya nace filósofo. Afirmar esto —como hacen los gnósticos a los que Clemente refuta⁵⁰— sería como decir que el hombre ya nace virtuoso por el hecho de que posea una actitud natural hacia la virtud. En realidad —dirá Clemente— el ser humano nace niño, es decir, imperfecto, dotado de medios capaces de conseguir la verdad y la virtud, pero no nace ni sabio ni perfecto. No son pocas las páginas de nuestro Autor en las que se puede ver cómo Dios anhela que el hombre se convierta en artesano de su propia perfección. Por eso el hombre goza de un alma libre para determinarse por sí misma y capaz de elegir entre dos extremos contradictorios, como el filosofar o no filosofar, creer o no creer. *El querer precede a toda elección* —escribe el Alejandrino—, *y son servidores del querer las facultades racionales*⁵¹.

Con estas dos expresiones Clemente no quiere indicar que el libre arbitrio pueda, sin el concurso divino, fecundar las cualidades del alma y conducirnos al conocimiento de la salvación; únicamente desea expresar que dicha facultad humana es necesaria y a la vez insuficiente. La gracia divina, por una parte, como acción concomitante del hombre en la salvación de éste, y las buenas obras humanas, por otra, son ideas reiterativas en los escritos del Alejandrino. Baste este sencillo ejemplo: *Pero como unos son incrédulos y otros aficionados a la discusión, no todos participan de la perfección del bien. No es posible alcanzarla sin una elección libre, ni tampoco depende totalmente de nuestra voluntad, lo mismo que su resultado. «Estamos salvados por gracia»⁵², y no en realidad sin las obras buenas, sino que es necesario, pues hemos sido engendrados para el bien, tender hacia él con algún esfuerzo*⁵³.

50. En este punto el pensamiento alejandrino es claro: «La elección se salvará por el estudio, la purificación y la práctica de las buenas obras; pero no por naturaleza» (*Strom.*, V, 3, 4).

51. Con estas palabras Clemente no pretende afirmar que el libre arbitrio pueda, sin el concurso divino, fecundar las cualidades del alma y conducirnos al conocimiento de la salvación; sólo afirma que es necesario y también insuficiente: FR. BURI, *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, Niehas, Zürich und Leipzig 1939, 44. W.E.G. FLOYD, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, 30, n. 10, ve en este punto una influencia del pensamiento aristotélico. Sobre el concurso de las facultades intelectuales y volitivas en la adquisición de la virtud, cfr. O. PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Études d'histoire et de philosophie religieuses 61, P.U.F., Paris 1966, 93.

52. Ef 2,5.

53. Clemente se refiere a la armonía entre el don gratuito de Dios y la congrua dignidad del hombre respecto a la justificación perfecta. Se trata de una idea platónica (*Phaed.*, 82 D) cristianizada y frecuente en el Alejandrino. Cfr. J. WYTZES, «The Twofold Way I. Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria», en *VigChr* 11 (1957) 226-245; W.E.G. FLOYD, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, 89.

En la mente del Alejandrino es impensable rechazar el estudio, como pretendían algunos de sus coetáneos cristianos, que oponían la filosofía de los griegos a la verdad de Cristo, aceptando ésta y excluyendo aquélla. Más bien, la filosofía es un estudio que remueve a la inteligencia y la involucra en la investigación de la verdad. Con este ejercicio preliminar del pensamiento, el alma se libera de la vida de los sentidos, se aparta de la materialidad que la aprisiona, se purifica y se hace capaz de penetrar, tarde o temprano, la verdad en sí misma, que es Dios. El Alejandrino pregunta a sus lectores: *¿Cómo no va ser necesario que quien desee tener consigo la fuerza de Dios⁵⁴ pueda, detalladamente y de manera filosófica, explicar las cosas inteligibles? ¿Cómo no va a ser útil que sepa discernir los términos ambiguos y los homónimos que cambian de sentido en los [dos] Testamentos?*⁵⁵.

En efecto, el ejercicio de la inteligencia reporta muchas ventajas para alcanzar la meta deseada: la Verdad de Dios. El estudio de la filosofía no sólo enriquece al espíritu humano haciéndolo más apto para el conocimiento de la verdad, sino que también le proporciona aquellos conocimientos especulativos y prácticos que, por una parte son indispensables para la existencia, y por otra, siempre aproximan a la doctrina de la salvación. Ahora bien, el conocimiento se desarrolla cuando se ejercita en el estudio de las artes y de las ciencias, que facilitan el conocimiento mismo y también enseñan a usar los bienes que Dios ha creado para provecho de los hombres. Ese conocimiento también ayuda a controlarse, en sus confrontaciones, conforme a la recta razón. Es, pues, útil, aunque no se trate de un conocimiento absoluto, sino gradual y preparatorio para el encuentro con la Verdad total. Ciertamente, una cosa es la verdad esencial y necesaria —es decir, Dios mismo—, y otras distintas son las verdades parciales, contingentes y múltiples, que todavía participan de alguna manera de la Verdad y de la Bondad de Dios.

2.5. *La historicidad del conocimiento de Dios*

Como hemos dicho con anterioridad, Clemente tiene una visión particular del problema de la capacidad natural que posee el hombre para conocer a Dios y que, a su vez, es un don de Dios; una especie de conocimiento inspirado. Clemente aborda este problema y lo individualiza en determinados exponentes de la filosofía griega, según refiere en múltiples lugares de su obra li-

54. Para la fuente platónica de este pasaje, cfr. J. WYTZES, «The Twofold Way II. Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria», en *VigChr* 14 (1960) 146.

55. *Strom.*, I, 44, 3.

teraria. Existen determinados filósofos paganos asistidos particularmente por Dios en el conocimiento de la verdad, de manera que llega a denominarlos como «profetas del mundo pagano» y, en cierta medida, representantes de una economía salvífica entre los griegos, paralela a la que desempeñaron los profetas del Antiguo Testamento entre los hebreos⁵⁶.

Cuando preguntamos a Clemente quiénes son los «profetas filósofos», nos encontramos con una curiosa interpretación de la historia de la filosofía. En síntesis, se puede afirmar que niega la existencia de un desarrollo progresivo de la filosofía; por el contrario, considera como no válida esta afirmación respecto de la filosofía contemporánea a él mismo. La filosofía —viene a decir— tuvo su esplendor en la antigüedad; después, sucesivamente se degradó hasta su decadencia.

Los antiguos filósofos fueron sabios, iluminados en la verdad y mucho más lo fueron los bárbaros (hebreos) en comparación con los griegos; éstos dependen en sus especulaciones filosóficas de los bárbaros⁵⁷. Clemente expondrá con detalle, en los capítulos finales del primer libro de sus *Stromata*, la prioridad de la filosofía hebrea respecto a la griega. En la concepción clementina los verdaderos filósofos fueron los sabios primitivos de los antiguos bárbaros, que fueron los que recibieron por inspiración del Verbo divino, mediante el ministerio de los ángeles, las verdades que preparaban la venida de Cristo. Esta línea de desarrollo ha sido divulgada en algunos otros trabajos científicos⁵⁸, juntamente con sus aparentes contradicciones cronológicas⁵⁹. Por ello no nos detendremos aquí. Deseamos fijarnos en otros aspectos más nucleares del pensamiento clementino.

Nos encontramos así con el problema central del pensamiento del maestro de Alejandría, a nuestro entender, y que no es otro que el argumento del tiempo y la historia. Con otras palabras: Clemente es un cristiano que reflexiona, casi de manera obsesiva, sobre la visión total de la historia. Como filósofo cristiano, el Alejandrino conoce muy bien la importancia de la historia para el

56. «De la misma manera que Dios quiso salvar a los judíos dándoles los profetas, así también suscitó entre los más ilustres griegos profetas en su propia lengua, al estar en condiciones de acoger la acción benéfica de Dios, distinguiéndoles del resto de los hombres» (*Strom.*, VI, 42, 3).

57. Sobre las ideas que fueron sustraídas por los filósofos a los hebreos pueden verse los últimos capítulos del quinto de los *Stromata*.

58. Sobre el tiempo cíclico de la filosofía griega y el tiempo lineal en la concepción clementina, cfr. M. BERCIANO, «*Kairos*». *Tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría*, Aldecoa, Burgos 1976, 193-200.

59. Sirva de ejemplo, para esta cuestión y otras, la monografía de A. MÉHAT, *Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*, Patristica Sorbonensia 7, Seuil, Paris 1966.

cristianismo, puesto que su piedra angular es la encarnación del Hijo de Dios, o lo que es lo mismo, «el hacer historia» que Dios mismo posee. La idea de la encarnación, por ejemplo, sería impensable para Plotino, cuyo pensamiento estimula a huir del dominio histórico. En cambio, para un cristiano la encarnación es algo imprescindible: el cristianismo se encarna en un momento determinado, y tiene su proceso en el desarrollo de los acontecimientos históricos de la humanidad; forma parte de la trama de la historia universal. Pero también la historia se halla en el cristianismo: la historia de la filosofía profana entra en la historia sagrada, ya que ella, a su vez, forma parte de un todo en la que constituye una preparación. Como ejemplo de ambos aspectos y de su incidencia mutua, se puede recordar la historia del pueblo judío, que constituye la realización del deseo divino a nivel del desarrollo, y que denominamos precisamente como *historia sagrada*.

En este punto, nuestra intención es mostrar algunos aspectos en los que Clemente incide en la importancia que tiene la historia. Y trataremos de hacerlo precisamente en aquellos temas de su pensamiento que parecen más alejados de una relación con la temporalidad. Así, v. g., se ha dicho, no sin alguna razón, que nuestro Autor se ha preocupado, casi en exceso, del simbolismo y de la alegoría, de la tipología y del misterio⁶⁰. Ahora bien, ¿cómo puede esta metodología trabajar con la historia del hombre y de la humanidad? ¿No aparecen como algo contradictorio el símbolo, de naturaleza inmaterial, y el tiempo concreto de los hombres? ¿Las realidades del mundo visible tienen un valor de significación determinado, o lo tienen únicamente en ciertos casos en virtud de una relación positiva establecida entre ellas y la realidad que nos dan a conocer? ¿Posee el simbolismo valor de significación gnoseológica? Y si la posee ¿puede ser duradera o sólo coyuntural? También de una manera más universal podemos preguntar, ¿qué relación guarda el conocimiento con la historia?

Ya hemos indicado el principio gnoseológico fundamental de Clemente: el hombre puede conocer y alcanzar alguna idea sobre Dios, aunque dicho conocimiento sea parcial, incompleto y negativo, puesto que, como él escribe: *Dios no se encuentra en nube o lugar alguno, sino por encima de todo lugar, tiempo y singularidad de las cosas creadas*⁶¹. Así pues, vamos a detenernos en otros aspectos que pondrán de relieve el interés histórico de nuestro filósofo cristiano.

En primer lugar, para Clemente «lo corporal» no es algo de lo que se deba prescindir, pues constituye el primer peldaño que el intelecto del hombre

60. Véase, por ejemplo, el ya clásico estudio de C. MONDÉSERT, «Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie», en *RechSR* 26 (1936) 158-180.

61. *Strom.*, II, 6, 1.

debe superar para acceder a un conocimiento superior: el intelectual⁶². La materia no es mala por naturaleza, como pretendían algunas escuelas filosóficas de su época, sino el punto de apoyo o la condición indispensable para que el hombre pueda ascender hasta lo divino. El cuerpo y el mundo material, por otra parte, son también creación de Dios⁶³. Este mundo creado por Dios es el de la historia humana, el que constituye la vida de los hombres y que se desarrolla en el espacio y en el tiempo. Podría decirse que ese mundo es el ámbito en el que se desarrolla la historia de la humanidad; pero con mayor propiedad y, siguiendo el pensamiento del Alejandrino, habría que afirmar que la historia del mundo cae dentro de la historia humana, pues para Clemente el mundo material no existe sino para el hombre, la más bella de las criaturas divinas y a la que está sometida la creación entera⁶⁴. Así, el tiempo depende del mundo, éste tiene su origen por creación, y esta última no comienza en el tiempo, sino que el tiempo comienza con ella. *¿Cómo podría tener lugar la creación en el tiempo* —se pregunta Clemente—, *cuando el tiempo se creó juntamente con los seres?*⁶⁵.

La historia, pues, no es una simple sucesión de acontecimientos materiales, ni siquiera humanos. El pensamiento clementino sitúa la verdadera historia del mundo sensible y también la del hombre en Dios mismo, principio y fin de todo lo que existe. Por otra parte, la acción divina no se reduce al momento inicial del tiempo, sino que establece y sostiene la realización del mismo tiempo. A este respecto es significativo un texto pitagórico que el Alejandrino admite y considera como una inspiración divina en la filosofía griega: *Dios (dicen los pitagóricos)* —son palabras de Clemente— *es único, Dios no está, como dicen algunos, fuera de la ordenación del universo, sino en ella, todo entero en el ciclo entero, observando todo el devenir, cambiándolo todo, existiendo siempre y produciendo su propia actividad y sus obras; como iluminador de todos los cuerpos celestes y como Padre de todo, espíritu y animación de todo el ciclo, movimiento de todas las cosas*⁶⁶.

62. «Ligados al cuerpo terrestre, ciertamente percibimos las sensaciones mediante el cuerpo, pero únicamente alcanzamos lo inteligible mediante la capacidad racional» (*Strom.*, V, 7, 4).

63. Cfr. M. RUIZ-JURADO, Le «monde» chez Clément d'Alexandrie, en *RHS* 48 (1972) 5-23.

64. Son muchos los lugares de la obra clementina que aquí podrían citarse. Nos conformamos con la indicación sobre la distinta cualificación que hace nuestro Autor sobre la expresión «el tiempo», que relaciona estrechamente con los astros, y la de «las ocasiones», que están ligadas con el acontecer humano. Cfr. M. BERCIANO, «*Kairos*». *Tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría*, Aldecoa, Burgos 1976, 61-66.

65. *Strom.*, VI, 142, 4.

66. *Protr.*, 72, 4.

En la doctrina del Alejandrino, el cosmos no es un mero instrumento para el conocimiento ni, mucho menos, un fin. No es un simple instrumento sin más, puesto que el hombre cristiano «necesita» de ese mundo material para poder acceder hasta Dios. La creación física se convierte en una propedéutica respecto al conocimiento sobre lo divino. Por otra parte, el hombre, mediante la observación del mundo físico, no sólo alcanza un cierto conocimiento sobre Dios, sino que también retiene una síntesis de todo el universo⁶⁷, que aparece ante los ojos humanos como algo realmente ridículo si se coteja con la plenitud de intensidad y de realidad de la existencia divina. Precisamente, gracias a este conocimiento, el hombre se siente inmerso en la historia del mundo y sabe sacar provecho de todo lo concreto, de todo lo encerrado en el espacio y en el tiempo, por ínfimo que sea.

Conforme a estas perspectivas, la visión de Clemente no es sólo física o estática, y por lo mismo ve y valora toda la filosofía griega⁶⁸ y la necesidad de la revelación divina: etapas distintas de la historia de la humanidad en la que hay que ver las intervenciones divinas (las *magnalia Dei*) y los acontecimientos históricos o «motivos» que Dios otorga al hombre para acceder a la Verdad. Para Clemente, la continuidad entre una etapa y otra es precisamente la existencia de un único Dios, que interviene, que irrumpe en la existencia de los hombres; y de otra parte, porque ambas etapas históricas son presentadas por el Alejandrino bajo el esquema preparación-realización. Una y otra se necesitan: no hay realización sin preparación, y ésta no tiene otra razón de existir que la de mirar a su realización. Ambos aspectos (continuidad-discontinuidad y preparación-realización) manifiestan con claridad el aspecto histórico que posee el conocimiento humano acerca de Dios.

Pero también hay que hablar de un perfeccionamiento o madurez entre una etapa y otra; incluso dentro de la etapa de la revelación divina, el Alejandrino es el primer autor cristiano que menciona y distingue dos Alianzas o Testamentos: el Antiguo y el Nuevo⁶⁹. Esto implica precisamente que se pueda hablar de una discontinuidad entre ambas etapas, lo mismo que existe una

67. Así lo expresa nuestro Autor: «En verdad [el gnóstico] no sólo comprende la causa primera y la engendrada por ella..., sino que también, acerca del bien y del mal, acerca de la creación entera, en definitiva acerca de todo lo que ha hablado el Señor, posee la más auténtica verdad desde la creación del mundo hasta el fin, aprendiéndola de la Verdad misma» (*Strom.*, VI, 78, 5).

68. Al respecto, cfr. S. LILLA, *Clement of Alexandria*, 9-59.

69. «Los Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, son dos en cuanto a la denominación y a la cronología con que han sido concedidos, conforme a la divina economía y teniendo en cuenta la edad y el progreso, pero en realidad uno solo es su valor, pues provienen del único Dios por medio del Hijo» (*Strom.*, II, 29, 2).

discontinuidad entre la juventud y la edad madura de una persona. Esta discontinuidad viene reflejada también en la diferencia existente entre ambas etapas, puesto que no son totalmente idénticas. Sin entrar en más detalles se puede advertir que las características de ambos periodos hablan también del valor histórico del conocimiento humano.

En segundo lugar *el proceso de abstracción* que implica el conocimiento humano señala otra particularidad histórica en el pensamiento de nuestro Autor. Para Clemente, este *proceso* implica los momentos de una acción mediante la cual el hombre tiende a la perfección, se educa y realiza su fin, que consiste en conocer a Dios y hacerse semejante a Él. Esos «momentos» aparecen como partes integrantes de un todo y están ordenados a un fin. El intelecto humano tiene la función de unificar lo fraccionado y de sintetizarlo, sin perder nunca de vista el fin: de esta manera la abstracción incluye una trascendencia sobre lo concreto.

Ciertamente, ni el todo, ni el fin, ni siquiera la abstracción misma se dan en un mismo «momento»: se refieren a distintas etapas de un proceso durativo, tanto en el plano individual como en el social de la humanidad entera. La reflexión del Alejandrino en este punto se desarrolla en una dialéctica entre las tinieblas y la luz: antes de la venida del Hijo de Dios al mundo, el hombre —la humanidad entera— permanecía en el mundo de la ignorancia y del error, o de las tinieblas; después de la encarnación del Logos divino, el hombre se encuentra en la etapa del conocimiento, o de la luz. Es decir, la venida del Logos a este mundo divide la historia en dos etapas, en un antes y un después del divino acontecimiento.

Clemente describe estas dos épocas mediante su teoría de los *tres testamentos* (filosofía, ley y Cristo)⁷⁰. Dios conduce a la humanidad por caminos y etapas diferentes: primero mediante la filosofía, luego mediante su palabra y, finalmente, por medio de la enseñanza de su propio Hijo. Entre estos «momentos» hay una continuidad del amor divino y de la búsqueda de la Verdad por parte del ser humano, pero también existe una discontinuidad conforme al orden de la manifestación histórica de Dios y del mismo conocimiento humano. Para Clemente, pues, no existe sólo la historia humana, sino también la divina, que es la única historia verdadera, pues constituye la confluencia de la historia

70. Sobre este particular, pueden verse los estudios de J. MOINGT, «La Gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie», en *RechSR* 37 (1950) 195-251; 398-421; 537-544 y 38 (1951) 82-118; J.T. MUCKLE, «Clement of Alexandria on Philosophy as a divine Testament for the Greeks», en *The Phoenix* 5 (1951) 79-86; A. MÉHAT, «La philosophie, troisième testament? La pensée grecque et la foi selon Clément d'Alexandrie», en *LumVi* 161/32 (1983) 15-23; etc.

de los hombres. Se trata de ver la misma realidad desde dos puntos de vista diferentes: el divino y el humano. Para el Alejandrino la verdadera historia es la de la economía de la salvación de Dios respecto a la humanidad.

Avancemos un paso más. Clemente es hijo de su tiempo, sin duda; por ello utiliza los procedimientos gnoseológicos de la época, y dentro del cristianismo se convertirá en uno de los autores paradigmáticos en el empleo del método analógico para alcanzar algún conocimiento sobre Dios⁷¹. Es verdad que la analogía no se detiene en la esencia de las cosas y tampoco de Dios, sino que avanza hasta el concepto que se puede alcanzar de Dios, precisamente por afinidad (*analogía*) de las criaturas y que son precisamente los atributos de Dios, tanto por la vía negativa como por la positiva. No se trata, pues, de pura imaginación, de simples invenciones humanas. El objeto de la analogía, y de la teología simbólica en general, es muy preciso, tanto en lo referente a su método como a su objeto; es decir, supone una elevación que se apoya en el mundo sensible, con toda la historicidad que ello implica, pero que supera tanto a la materialidad como a su historicidad.

Es verdad que el Alejandrino no es propiamente el descubridor de la mayoría de las analogías y simbolismos que propone en sus escritos, sino que los recibe de otros colegas precedentes. Por ello puede afirmarse que cada uno de esos signos tiene su propia historia, y el concepto que revelan también. La simbólica ciertamente no existe en un estado puro, sino que se halla sometida a deformaciones y a transformaciones; por ello, es en estas diversas situaciones históricas donde debe ser considerada. Así, en el pensamiento de nuestro Autor, la analogía y el símbolo están tomados de las realidades del cosmos, no son producto imaginativo de un autor determinado, sino testimonio rendido a las intervenciones históricas de Dios. Hasta la misma revelación divina, las sagradas Escrituras, constituyen el mejor símbolo de la encarnación profunda de Dios en los acontecimientos humanos. Es modélica, al respecto, la expresión clementina «palabra de Dios», que puede referirse tanto a los libros inspirados, canónicamente recibidos en la Iglesia, como también a la persona divina del Hijo de Dios encarnado. Se trata de una distinción que no siempre ha sido tenida en cuenta por los estudiosos de Clemente de Alejandría.

Desde esta perspectiva, la revelación divina igualmente constituye una fuente de primer orden de innumerables símbolos históricos que la ciencia

71. Hay que recordar que los términos «allegoría, parabolé, symbolon» y otros, son sinónimos en el pensamiento de Clemente. Véase C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Théologie 4, Aubier, Paris 1944, 87s.

teológica engloba con el nombre de *tipología*⁷². Ésta tiene su fundamento en la unicidad del plan de Dios, que se manifiesta obrando de idéntico modo en los diferentes planos de la historia. Es más, la revelación divina nos presenta el símbolo por excelencia: la transfiguración del suceso histórico en «hierofanía», hasta el punto de convertir la historia misma en teología y dar una nueva perspectiva científica, como es el caso de la teología de la historia. Se trata de un aspecto importantísimo del pensamiento de Clemente, que todavía no ha encontrado la monografía adecuada en la que se ponga de manifiesto la importancia del símbolo en sí mismo, como también la revelación que implica, y que en el pensamiento de nuestro Autor —nos parece— precede y trasciende al signo y al simbolismo en general.

La analogía y la simbólica, que el Alejandrino practica, se esfuerza por salvar la historia: en primer lugar, porque confiere valor teológico al tiempo histórico; después, porque el acontecimiento histórico, sin despojarse de su propia naturaleza, se hace capaz de transmitir un mensaje que está por encima de la misma historia. En ese sentido, podemos hacer nuestras las palabras de Jean Daniélou, cuando afirma que la simbólica cristiana «reposa en la simbólica natural, en las hierofanías cósmicas, y es por ello accesible a todo hombre. Pero queda además llena de toda una simbólica histórica, de todos los elementos que han ido haciendo suyos los símbolos a todo lo largo de la historia —sagrada y profana, podríamos añadir nosotros—. Por este doble aspecto gozan los símbolos cristianos de una riqueza realmente excepcional. Y por otra parte, a su nivel, aparece mejor que en parte alguna, la articulación del conocimiento natural y sobrenatural acerca de Dios»⁷³.

En conclusión, se puede afirmar que el Alejandrino facilita una teoría del simbolismo con auténtica curiosidad intelectual, muy amplia y con puntos de vista variados, pero con una penetración y un verdadero sentido filosófico. Entre sus colegas paganos, la interpretación alegórica no era más que una técnica natural, instintiva, podría definirse; pero con Clemente comienza a convertirse en un método racional: trata de fundamentar su utilización y de explicar la necesidad del símbolo. *Podría decirse* —escribe el Alejandrino— *que todos los que han tratado acerca de Dios, bárbaros y griegos, han ocultado los comienzos de las cosas*⁷⁴, pero

72. M. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid 1986, ha puesto de relieve la perfecta sintonía que existe entre la simbología pagana, la judía, y la cristiana. La interpretación tipológica es patrimonio de la doctrina común de la Iglesia; remonta a los tiempos apostólicos y constituye el fundamento de la entera hermenéutica patristica de la Escritura.

73. J. DANIELOU, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1957, 191.

74. El vocablo «prágmata» (realidades, seres, cosas) es un término filosófico que designaba las ideas platónicas, y entre los cristianos indica los misterios de la fe: C.

*han transmitido la verdad mediante enigmas y símbolos, con alegorías, metáforas y otras figuras parecidas*⁷⁵. Por tanto, la simbología en la mente del Alejandrino muestra su conformidad con la razón humana, y se aproxima de una forma especial al mismo Dios. Cada símbolo —permítasenos la alegoría—, incluida la palabra misma, es un vehículo que transporta la mente humana hasta Dios.

3. LA HERMENÉUTICA BÍBLICA DE CLEMENTE

En repetidas ocasiones hemos aludido a la revelación divina, a la palabra de Dios. Ahora es el momento de detenernos un momento para observar el papel que desempeña la sagrada Escritura en el pensamiento de nuestro Autor. Somos conscientes que la perspectiva completa no la podremos alcanzar en este instante. Sin embargo, nos detendremos en aquellos aspectos que más interesan a nuestro objetivo, que no es otro que el de mostrar alguna identificación de Clemente, filósofo cristiano, al respecto. Así pues, dejamos de lado voluntariamente algunas cuestiones de interés como son las referentes al texto utilizado, el canon de las Escrituras en vías de definición, el método exegetico e incluso el problema de las relaciones entre conocimiento natural y sobrenatural, etc.

3.1. *La Escritura sagrada como «misterio»*

Ya ha sido puesto de manifiesto por otros estudiosos que Clemente no es, propiamente hablando, un exegeta, ya que no se interesa por la Escritura considerada en sí misma. Si acude a ella es porque constituye una de las fuentes indispensables de su doctrina. La Escritura le sirve para exhortar a la conversión cristiana a los paganos, para educar al fiel cristiano en determinados aspectos de la vida ordinaria, para guiar a su «gnóstico» por el camino difícil de la purificación espiritual de la caridad perfecta y de la contemplación divina.

Abordamos aquí uno de los centros vitales del pensamiento cristiano antiguo y por ello también de Clemente. La Escritura en el pensamiento del Alejandrino posee dos valores intrínsecos a ella misma: posee una autoridad sin pa-

NARDI, «Clemente Alessandrino. *Estratti profetici*», Biblioteca Patristica 4, Nardini Editore, Firenze 1985, 121-122. E.F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, 169-170, indica las razones por las que Clemente se sirve del simbolismo.

75. *Strom.*, V, 21, 4.

rangón y se presenta toda ella de una forma «misteriosa»⁷⁶. Los libros sagrados están escritos por Dios mismo y esto es lo que confiere a la Biblia cristiana su autoridad y la constituye en auténtica revelación divina; pero por otra parte es presentada como un misterio a descifrar, un enigma a resolver. Ambos aspectos requieren buscar la llave, obtener su inteligencia.

Los vocablos humanos que nos transmite la palabra divina no agotan el contenido; por ello, el filósofo debe aplicarse a buscar en esos términos lo que ellos esconden. Éste es el fundamento del alegorismo o, si se prefiere, del simbolismo que Clemente inaugura. Los puntos de atención más importante de la presente configuración, sin duda, son el de los sentidos de la Sagrada Escritura, por una parte, y la necesidad de encontrar al exegeta adecuado que nos permita entender el significado completo de esas Escrituras.

Ahora bien, si hay una terminología complicada y confusa en los escritos de Clemente, sin duda alguna, es la que se refiere a los distintos sentidos posibles de la Escritura. Por sintetizar mucho algunos puntos al respecto, diremos que Clemente supone la división fundamental de dos sentidos. Esta división está basada precisamente en la relación del significado con el significante; es decir, del sentido mismo con la letra. Así, los autores humanos de los libros bíblicos no son más que intermediarios de Dios, inspirados por Él, que hablan en su nombre. La Biblia es ante todo la palabra de Dios, o de su Logos o de su Espíritu Santo.

El sentido estrictamente literario de los términos bíblicos —sería el denominado literal o material por los exegetas contemporáneos— no debe identificarse con los términos empleados, sino, por ejemplo, con los antropomorfismos utilizados y los símbolos mencionados en las páginas de estos libros sagrados. El otro sentido de las Escrituras lo constituyen las analogías más o menos evidentes entre la imagen o idea del texto y la realidad que intentan como segundo sentido. Estas analogías pueden ser de todo orden: sensibles, intelectuales o sencillamente sentimentales, propias de la ciencia natural o de influencia espiritual. En esta tarea hay que concluir que más de una vez es la imaginación del hermeneuta alejandrino la que conduce a sus lectores por uno u otro sentido, aunque a decir verdad siempre en estos cinco vehículos: histórico, doctrinal, profético, filosófico o místico.

En el alegorismo de Clemente confluyen corrientes de inspiración y de origen muy diversas, no nos cansaremos de repetirlo. Así por ejemplo, la dis-

76. Sobre la utilización del término «misterio» en nuestro Autor, puede verse con provecho el trabajo de E. MARSH, «The use of “mysterion” in the Writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental Doctrine», en *JThS* 37 (1936) 64-80.

tinción platónica, que en Clemente discurre a través de Filón de Alejandría, del «cosmos sensible» y del «cosmos inteligible», en la que el primero es la vez velo e imagen del segundo. Pero también confluye en el Alejandrino un cierto esoterismo —recuérdese el «gnosis» como evocador de comunicaciones misteriosas y secretas— que ve a Dios oculto por un velo y en el misterio, tratando de purificar los espíritus humanos para poder alcanzar la verdad y, además, para no dejarse descubrir por las inteligencias que no están debidamente preparadas. En fin, también converge en Clemente como corriente fundamental la mirada profundamente religiosa y propiamente cristiana: el Logos de Dios es el autor de las sagradas Escrituras, que se oculta en el Antiguo Testamento para manifestarse con claridad en el Nuevo. Una vez más tenemos que la historia religiosa de la humanidad es la historia del progreso de la revelación del Logos en el mundo, en la Escritura y en el alma humana.

La tarea del exegeta cristiano será, pues, la de leer con claridad esos términos que nos revela Cristo, al mismo tiempo que nos oculta su significado más profundo. En esto consiste precisamente el «misterio». Ya Claude Mondésert⁷⁷ ha mostrado cómo este proceder es tradicional en el cristianismo antiguo, incluso puede encontrarse en los Evangelios y en las Cartas paulinas. Está fundamentado sobre la fe en Cristo. Pero esta realidad teológica no es sólo cuestión de confianza, sino también y sobre todo de un desarrollo intelectual, en el sentido de un camino desde la figura a la realidad, de unas promesas a su cumplimiento; en definitiva, de un conocimiento parcial y literal a un conocimiento sintetizado y según el espíritu, de la legalidad de la justicia a la práctica conforme a la liberalidad del amor.

Se ha dicho con razón que a nuestro autor le preocupaban poco los argumentos de credibilidad, como los milagros realizados por Cristo. Lo que de verdad le importa a nuestro Autor es la palabra de Dios, contemplada en la Persona del Hijo de Dios encarnado y en la revelación de su enseñanza a los hombres. Así, como ejemplo, lo manifiestan las siguientes palabras:

El descubrimiento acerca de la investigación de Dios es, en efecto, la enseñanza mediante el Hijo, y señal de que nuestro Salvador es ese Hijo de Dios lo constituyen las profecías anteriores a su venida, que lo proclaman, y también los testimonios contemporáneos a su nacimiento sensible, además de las proclamaciones después de su ascensión y las manifestaciones claras de su poder. Así pues, una garantía de que tenemos la verdad es el que el mismo Hijo de Dios lo ha enseñado. En efecto, si respecto de toda investigación se encuentran estas cosas universales, la persona y el hecho, la verdad real se manifiesta sólo a nosotros, porque la persona de la verdad de-

77. Cfr. C. MONDÉSERT, *o.c.*, 70-72.

*mostrada es el Hijo de Dios, y el hecho es el poder de la fe que está por encima de cualquier contratiempo que se presente e incluso de la oposición del mundo entero*⁷⁸.

Sin duda, la idea clementina de la justificación de la fe difiere de la nuestra. El maestro de Alejandría se dirige a un auditorio compuesto de un gran número de infieles formados en la dialéctica⁷⁹. La justificación de la fe de Clemente se basa en la historicidad del signo, no en el razonamiento. Sus oyentes buscan una sabiduría y el maestro cristiano les muestra la sabiduría propuesta en la Escritura; les ofrece la más digna fe de todas las demostraciones, o mejor todavía, la única demostración real, la voz de Cristo. Hace brotar de las Escrituras una perfecta demostración: *¿Ves cómo el [Apóstol] hace remontar la fe, mediante el anuncio y la predicación de los Apóstoles, hasta la palabra del Señor, hasta el Hijo de Dios? ¿Y aún no entendemos que la palabra del Señor es demostración*⁸⁰? *Lo mismo que el jugar a la pelota no depende sólo de la habilidad del que lanza la pelota, sino que también es necesario que otro la reciba con idéntico movimiento, para que tenga lugar la rivalidad, según las reglas del juego mismo; así también sucede que la enseñanza es digna de crédito cuando la fe de los oyentes facilita el aprendizaje, que es, por así decirlo, una especie de técnica natural*⁸¹.

En este punto de la dialéctica clementina, comprendemos mejor cómo la palabra de Dios constituye una prueba en sí misma, ya que —lo hemos dicho anteriormente— tiene una historia y es entendida como una historia: la historia del hombre, su propia salvación. La demostración del Alejandrino no consiste en clasificar las Escrituras según una argumentación científica al estilo moderno, sino simplemente «abrir las», es decir, mirarlas y descubrir en ellas el progreso mismo del desarrollo de la historia.

Por ello un primer paso, imprescindible en el conocimiento de la palabra de Dios, es saber que el Logos divino es el genuino intérprete de la misma «palabra de Dios», entendida esta expresión en sus niveles personal y de revelación escrita. Con estas palabras lo afirma el Alejandrino: *Él es el primer intérprete de los mandamientos divinos, el suscitado en el seno del Padre*⁸², *el Hijo unigénito*⁸³. Con esta cita pretendemos mostrar que Clemente no sólo alude a la divinidad del Hi-

78. *Strom.*, VI, 121, 1-2.

79. Desde esta perspectiva es paradigmática su obra *Exhortación a los gentiles*.

80. La demostración científica procede de la Escritura, cfr. *Strom.*, II, 13, 4. Al respecto pueden verse: C. GUASCO, «Lo gnostico cristiano in Clemente Alessandrino», en *Sophia* 24 (1956) 269; J. MOINGT, «La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie», en *RechSR* 37 (1950) 417-418.

81. *Strom.*, II, 25, 3-4.

82. Cfr. Jn 1, 17-18. J. PALUCKI, *Principi fondamentali*, 110-111.

83. *Strom.*, I, 169, 4.

jo, sino a la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo. A la vez, reclamamos para el Alejandrino la unidad de la doctrina de la misma Escritura sagrada.

Desde el Génesis hasta el Apocalipsis, el centro de los libros sagrados es Cristo mismo. Clemente presenta la persona de Cristo anunciada y prefigurada de diversas maneras. Así es como el Alejandrino muestra toda la riqueza de la unidad de la Escritura: alrededor de Cristo y por medio de Cristo. La fe en Cristo, en su persona y en su papel, es la llave de la Escritura sagrada; el Antiguo Testamento no se puede comprender sin el Nuevo, la Escritura no es inteligible sino porque es una sola, y ello gracias a la encarnación de la Palabra de Dios.

Ahora bien, la palabra de Dios también se concreta en un mensaje que el ser humano debe escuchar, obedecer. Lo mismo que *no hay provecho alguno en la educación* —escribe el maestro cristiano—, *aunque sea la mejor, sin la disponibilidad del alumno, tampoco existe provecho alguno en la profecía, cuando falta la docilidad de los oyentes*⁸⁴; es decir, tampoco la palabra de Dios será totalmente eficaz sin la libre cooperación del hombre. De esa simbiosis divino-humana nace la fe, y con ella la penitencia, la lealtad, la confianza, la benevolencia, la esperanza, la templanza, la paciencia y demás virtudes cristianas; incluso la gnosis. Por ello, lo más fundamental de todo es la fe; tan necesaria al verdadero gnóstico *como el respirar para la vida de quien se encuentra en este mundo*⁸⁵.

En efecto, es evidente que la plena inteligencia de la Escritura está reservada a quienes poseen el don de la fe; fe en la inspiración de la misma Escritura; fe en la persona de Cristo, enviado de Dios; fe en que es Hijo de Dios y Salvador; fe, finalmente, en que, como Logos divino, es autor y objeto de la Escritura. Y esta fe implica dos aspectos inseparables: de una parte, en el pensamiento alejandrino la fe es una iluminación interior de la presencia del Espíritu Santo en el alma humana; pero a la vez esa acción divina no dispensa del esfuerzo personal: si el ojo del alma se oscurece —viene a decir Clemente— es consecuencia de una vida depravada.

3.2. *La «demostración» de la fe*

El método de Clemente no consiste en una hermenéutica crítica o demostrativa de las Escrituras, que pretenda determinar el sentido literal de los textos para deducir determinadas categorías morales o definiciones dogmáticas. El camino roturado por el Alejandrino es percibir en las Escrituras sagradas la

84. *Strom.*, II, 26, 1.

85. *Strom.*, II, 31, 3.

verdad debajo de la figura, la intención que se esconde tras la letra; en definitiva, dar a cada palabra particular su valor salvífico total, por el que esa palabra se engrana en la totalidad de la vida. En definitiva su hermenéutica es gradual —literal, histórica, simbólica y teológica—, que tiene su incidencia activa en la naturaleza misma del ser humano. De otra manera, se trata de una mirada aglutinadora, que es la prueba de la contemplación y también de la fe perfecta.

La palabra de Dios, puesto que es «espíritu y vida» hay que vivirla, para poder comprender lo que Dios ha dicho. Hay que abrir a la gracia los ojos y los oídos del alma. En esto consiste fundamentalmente la búsqueda de Dios. Al final del capítulo primero del libro quinto de los *Stromata* clementinos, vemos una graciosa imagen que expresa con claridad cómo definitivamente es el amor quien concede la inteligencia de la fe y de lo que ello comporta; dice así: *No es causalidad que recomendemos a los niños besar a sus familiares cogiéndolos de las orejas, pues con ello pretendemos decir que el sentimiento del amor nace por medio de la audición; pero Dios es amor*⁸⁶, *el que es conocido por los que le aman; y también Dios es fiel*⁸⁷, *el que se entrega a los fieles mediante el estudio. Es, pues, necesario que nos familiaricemos con Él por medio del amor divino, a fin de que contemplemos lo semejante con lo semejante*⁸⁸, *escuchando de forma pura y sin malicia la palabra de la verdad, como los niños que nos obedecen*⁸⁹.

En realidad, la caridad es la verdadera demostración de la fe cristiana, una demostración de la que la cruz de Cristo es el argumento señero. Éste es un punto capital del conocimiento clementino y que se encuentra desarrollado en el libro cuarto de sus *Stromata*, consagrado al martirio cristiano y donde las citas paulinas sobre la caridad abundan prolijamente. A partir de aquí, quien desee salvar su alma —recuérdese que la gnoseología y la soteriología de nuestro Autor van siempre íntimamente ligadas— debe comprender que el único medio es amar a Cristo hasta el don de la vida, sea derramando su sangre o bien crucificando su carne y sus pasiones. A su vez, quien sufre por amor de Dios, cumple los preceptos del Salvador y le testimonia (*martyriusi*) en cada una de sus acciones. Mediante el testimonio de la caridad el filósofo cristiano mantiene activa la demos-

86. 1 Jn 4,16. Cfr. W. BIERBAUM, *Geschichte als Paidagogia Theou*, 252.

87. 1 Co 1,9; 10,13.

88. Se trata de un principio gnoseológico, y por ello también soteriológico, muy frecuente en nuestro autor: J. DANÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, trad. española, Madrid 2002, 423-435; E.F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, 129; W. RICHARDSON, «The Basis of Ethics: Chrysippus and Clement of Alexandria», en F.L. CROSS (ed.), *Studia Patristica*, vol. IX, Oxford 1963, 93; K. SCHMÖLE, «Die pneumatische Gnosis und Ansätze zu einer christlichen Geschichtsmetaphisik im Werk des Klemens von Alexandrien», en E. DASMANN y K.S. FRANK (hrsg.), *Pietas...*, Münster 1980, 83.

89. *Strom.*, V, 13, 1-2.

tración (*apodeixis*) del Salvador. Manifiesta igualmente la fuerza de su fe y de su esperanza, pero sobre todo demuestra en verdad el poder de Dios, sin el cual no es posible progresar en ningún sentido. Éstas son las afirmaciones de Clemente:

Cuantos ponen en práctica los mandamientos del Señor, son mártires en cualquier circunstancia, porque hacen lo que Él quiere, invocando en consecuencia al Señor, y dando testimonio mediante [ese] acto de que obedecen a quien [realmente] está presente, y crucifican la carne con las concupiscencias y las pasiones⁹⁰.

La pasión de Cristo confiere al cristiano el conocimiento de Dios, en lo que constituye la figura verídica e histórica del concepto divino por excelencia: se trata de la «*apatheia*», concepto repetidamente utilizado por Clemente. Así escribe: *El plan divino que tiene lugar para nosotros en la Iglesia, ¿cómo podría alcanzar su fin sin el cuerpo? Además, el que es cabeza de la Iglesia viene a la tierra en carne, aunque feo y de aspecto deforme⁹¹, para así enseñarnos a dirigir la mirada a la naturaleza informe e incorpórea de la Causa divina⁹². Y en otro lugar añade: Imagen de Dios es el Logos divino y regio⁹³, hombre imposible; sin embargo, la inteligencia humana es imagen de la imagen⁹⁴. Libre de todas las solicitudes humanas y afrontando la muerte como algo que domina a la vida, Cristo enseña a buscar a Dios más allá de este*

90. *Strom.*, IV, 43, 4. El autor alejandrino pone de relieve que el martirio o el dar testimonio no es el efecto mecánico de un acto externo (por ejemplo, la muerte o los actos del perseguidor), sino que es el resultado de la incidencia entre las disposiciones interiores (la obediencia a los mandamientos divinos) y el acto externo: A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Analecta Gregoriana 186, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972, 531.

91. Esta convicción es una característica tradición de los primeros siglos del cristianismo: A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz*, Hueber, Munich 1956, 42-44. No obstante, Clemente también conoce la tradición contraria, cfr. *Strom.*, II, 21, 1. Es la manera simbólica que Clemente tiene de afirmar que Cristo es solidario con la historia humana, cfr. J. MOINGT, «La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie», en *RechSR* 37 (1950) 234; Ch. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Clarendon Press, Oxford 1968, 123. Para los aspectos teológicos de estas tradiciones, cfr. A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, vol. IV, Analecta Gregoriana 158, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1966, 291-295.

92. Sobre las relaciones de estas expresiones con la filosofía pagana y sobre la inmaterialidad de Dios, cfr. R.P. CASEY, «Clement of Alexandria and the Beginning of Christian Platonism», en *HThR* 18 (1925) 80; C. COLPE, «Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien», en A.M. RITTER, *Kerigma und Logos, Festschr. C. Andressen, Vandenhoeck & Ruprecht*, Göttingen 1979, 105.

93. Clemente utiliza un cierto número de fórmulas para expresar las relaciones esenciales del Padre y del Hijo, unas más bíblicas, otras más filosóficas. Cfr. O. PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Études d'histoire et de philosophie religieuses 61, P.U.F., Paris 1966, 27-28.

94. Con otras palabras: la inteligencia humana es imagen del Logos divino. Para esta distinción entre *imagen* y *semejanza*: *Paed.*, I, 9,1; *Strom.*, III, 42, 6; VI, 72, 2; VII, 16, 6; etc. Cfr. J. MOINGT, *o.c.*, 91, nota 25.

mundo, más allá de lo que el ser humano es. Puesto que Cristo es *apathés*, Dios no desea nada, no muere por nada, que no sea su amor infinito a favor de la criatura; Él es su propio principio de ser en sí mismo y por sí mismo, principio del ser de todo lo que existe, causa primera, universal y soberana, creador rigurosamente distinto de su obra y libre de toda posible mezcla con su creación. Careciendo de toda inclinación, principio supremo de su propia acción, si crea y salva al hombre, no puede hacerlo por otra causa distinta que la gratuidad de su amor, ya que Él es todo bondad y caridad. Mediante sus mandamientos y gracias a su santidad, Cristo revela al hombre la trascendencia de Dios, infinitamente distante de la naturaleza pecadora del ser humano. Su venida a la tierra, su muerte en una cruz y su resurrección acercan la misericordia divina a la necesidad humana.

Clemente desarrolla con profusión argumentativa la idea de la *apatheia* divina. No se trata de un razonamiento extraño a los filósofos paganos, como es conocido, aunque el de éstos facilitaba una idea de Dios menos clara y sobre todo menos eficaz. El Alejandrino la retoma, y con su hermenéutica particular desvela tanto las contradicciones como las exigencias del concepto, las cuales no eran manifiestas entre sus colegas paganos; sólo él es capaz de descubrirlas a la luz de su fe cristiana. Clemente no discute con sus compañeros de profesión; tan sólo se limita a exponer la insuficiencia e indecencia de los cultos paganos y de las concepciones filosóficas⁹⁵, además de invitarles a reflexionar sobre la vida del cristiano perfecto. *¿Qué puede añadir —pregunta Clemente— un juramento hecho con las palabras, a quien manifiesta un total acuerdo con la verdad mediante su propia vida*⁹⁶? *¿Es impío —continúa— quien hace de su corazón un templo de Dios y cuya vida es, en todo momento y circunstancia, una oración, una alabanza, un sacrificio a Dios*⁹⁷?

4. CONCLUSIÓN

Son muchos los aspectos reveladores de la identidad típicamente intelectual y cristiana de Clemente que aquí se podrían recordar. Lo manifestado hasta el momento deja las puertas abiertas a nuevas identificaciones sobre el pensamiento de Clemente. Hemos utilizado voluntariamente los dos términos de la filosofía contemporánea: identidad e identificación. Se ha discutido mucho en la actualidad sobre la identidad personal y la identificación de objetos. Nosotros hemos intentado mostrar la identidad personal del Alejandrino mediante la identificación de algunos de sus pensamientos puestos por escrito en sus

95. Un buen ejemplo lo constituyen casi todas las páginas de su *Protréptico*.

96. Cfr. *Strom.*, VII, 50, 1-5.

97. Cfr. *Strom.*, VII, 82, 2-3.

tres obras más importantes. Sin duda, algunas de estas identificaciones pueden distorsionar la identidad personal de nuestro Autor.

Algunos de sus estudiosos han querido ver en el Alejandrino un humanista cristiano que trata de humanizar la religión y de cristianizar la filosofía, pero basta recordar su teoría de los tres testamentos para refutar dicha caracterización. Otros le han contemplado como un filósofo, un teólogo o un exegeta, pero su pensamiento rehúye de toda sistematización y no se le puede delimitar en esos campos. Su filosofía es la historia de la divina Sabiduría, su teología es la entera historia de la salvación humana. Su hermenéutica parece más recóndita que el misterio que trata de desvelar.

Nosotros hemos procurado dibujar a nuestro Clemente como un filósofo cristiano, pero en el sentido en que los términos «filósofo» y «cristiano» eran entendidos a finales del siglo segundo de nuestra Era; es decir, un hombre intelectual que busca la verdad, un hombre de fe que trata de unirse a la Verdad que es Dios mismo. Con otras palabras, un hombre que mediante sus inquietudes y las ambiciones de su espíritu, sabe descubrir los saludos del mundo material, en su caminar hacia a la búsqueda de Dios y de aquellos que buscan a Dios.

Esa pericia suya es la que abrirá un cauce por el que discurrirá una poderosa corriente de la tradición cristiana, que comienza por el mismo Orígenes. Los Padres capadocios y San Agustín tomarán también muchos de los elementos de la doctrina esbozada por Clemente de Alejandría. Los temas del conocimiento, de la iluminación y del magisterio —es sólo una muestra— serán recogidos con especial atención por la corriente filosófica agustiniana —en particular, por San Buenaventura— para recibir de manos de Santo Tomás una elaboración más profunda y completa.

El punto final de esta exposición no es otro que el de presentar la identificación de un texto que muy bien podría resultar la auténtica identidad de Clemente de Alejandría. Está entresacado de la penúltima página de su *Protréptico*; dice así: *Si los bienes de los amigos son comunes*⁹⁸ *y el hombre es amigo de Dios (además es amigo de Dios por la mediación del Logos), todo, en efecto, es del hombre, porque todo es de Dios, y todo es común para ambos amigos, Dios y el hombre*⁹⁹.

Marcelo MERINO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

98. PLATÓN, *Leg.*, V, 739 C.

99. *Protr.*, 122, 3.