

WP
005

La influencia del humanismo griego en el humanismo cristiano de Clemente de Alejandría (s. II y III d.C)

Arturo Mota Rodríguez



Marzo
2016



www.ceasga.es

Edita:

Centro de Edición y Análisis 'Gallaecia', Editorial CEASGA

Marzo, 2016

CEASGA Working Papers, 005-2016

ISSN: 2173-5859



**La influencia del humanismo griego en el
humanismo cristiano de Clemente de
Alejandría (ss. II y III d.C.)**

The greek humanism influence in
christian humanism of Clement of
Alexandria (2nd and 3rd century a.C)

ARTURO MOTA RODRÍGUEZ

La influencia del humanismo griego en el humanismo cristiano de Clemente de Alejandría (ss. II y III d.C.)

Arturo Mota Rodríguez

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Anáhuac México Sur
México

RESÚMEN. En este texto pretendo exponer las líneas generales de una influencia del pensamiento humanista griego en el pensamiento humanista del cristianismo antiguo, tomando como referencia los trabajos de Tito Flavio Clemente, de la escuela de Alejandría. En primer lugar, planteo un marco muy general del humanismo griego antiguo; en segundo lugar, establezco un contexto histórico del cristianismo; de modo tercero, considero los retos intelectuales del cristianismo; finalmente, estudio de modo muy amplio algunos aspectos del humanismo griego, presentes en el humanismo cristiano de Clemente.

Palabras clave. Patrística, Paideia, Cristianismo antiguo, pensamiento cristiano

ABSTRACT. This text sets out the general lines of the influence of the humanist thought Greek in humanist thought of ancient Christianity, taking as reference the work of Tito Flavio Clemente, of the school of Alexandria. First, there is a very general framework of ancient Greek humanism; second, provides a historical context of Christianity; third way, are considered the intellectual challenges of Christianity; finally, some aspects of Greek humanism, present in Christian humanism of Clement of Alexandria are exposed very broadly

Key words: Patristic studies, Paideia, ancient Christianity, Christian thought.

I. Una referencia a la cultura ática

La cultura griega antigua es, sin duda, una de las fuentes más importantes para la comprensión del pensamiento occidental; los marcos constitutivos de formas jurídicas, políticas, lingüísticas, literarias, filosóficas, científicas, artísticas y sociales de occidente tienen la impronta de la Grecia clásica.

La cultura ática se distinguió de otras culturas de su tiempo por la constitución de un esquema de formación que integró formas de pensamiento, con el fin de realizar en el hombre el ideal de humanidad que reflejaban sus estructuras. Ello se expresa en un ideal de excelencia “*areté*” que buscaban alcanzar. Este “modelo” se conoce con el término “*paideia*”, que algunos traducen por “educación”. No creemos que sea una traducción adecuada, porque la “*paideia*” es un ideal, una forma de concebir al hombre en el entorno de la realidad que lo circunda; un ideal alto, y, por lo mismo, complejo, por sus amplitudes, pero generoso por la creatividad que permitió, pues en la cultura ática se desarrolló un esfuerzo intelectual por comprenderse mejor como sociedad, por ejemplo, ahí se desarrolló la idea de ciencia (*epistémé*) que tanto influyó en el conocimiento de la Historia, de la Medicina, de la Filosofía.

En este contexto se entiende el pensamiento de W. Jaeger (1987):

En su forma de «paideia», de «cultura», consideraron los griegos la totalidad de su obra creadora en relación con otros pueblos de la Antigüedad, de los cuales fueron herederos. [...] No es para los griegos la «paideia» un aspecto externo de la vida, [...] es la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad. Los griegos adquirieron gradualmente conciencia clara de la significación de este proceso mediante aquella imagen del hombre y llegaron, al fin, mediante un esfuerzo continuado, a una fundamentación del problema de la educación más segura y más profunda que la de ningún pueblo de la tierra. (pp. 7-12)

Parte fundamental de la educación en Grecia clásica consistía en el conocimiento de la mitología. Así nos lo hace ver Pedro Gasparotto (1993), quien coincide con otros al aceptar la figura de “*Homero como educador de Grecia*”, porque en sus poemas, no exentos de crítica, intenta poner “*lo humano [como] lo más bello*

(esto le da universalidad en el tiempo y en el espacio... gusta siempre)" (p. 18). Son además poemas muy bien escritos y conservan por escrito una comprensión del mundo. Es conocida ya la antropomorfización de los dioses griegos y su función de regidores absolutos respecto al hombre, quien se asume profundamente vulnerable.

En el pensamiento griego, el hombre tiene una centralidad muy importante: Así lo hacen notar los relatos míticos de Homero y Hesíodo (2000), sobre origen del hombre y de la mujer, en los mitos de Prometeo y de Pandora (536-616); la elevadísima expresión literaria de la Tragedia de Eurípides (2000) manifiesta, por ejemplo, una preocupación por describir las emociones humanas más profundas; por su parte, Aristófanes (1967) expone en su comedia *Las nubes*, problemas humanos de todos los tiempos, como la constante disputa moral entre jóvenes y viejos; la preocupación de Herodoto y Tucídides por que el relato histórico contribuya a la conformación de la identidad ática; etc. Por eso el humanismo griego ha sido tomado constantemente como referencia de un esquema de valores que ponen al hombre como algo elevadísimo y como ideal de realización de lo humano, como nos lo muestran de modo muy importante el Renacimiento y la Ilustración.

II. Una aproximación al contexto histórico del cristianismo

Por su parte, el origen del Cristianismo es un problema interesante como fenómeno socio-cultural. Por una parte, el cristianismo no fue un grupo relevante para la sociedad hebrea. Es significativo que un historiador como Flavio Josefo no dé importancia a la existencia de este naciente grupo religioso. En efecto, en sus escritos, Flavio Josefo nos orienta en el conocimiento de las costumbres y grupos sectarios integrantes del pueblo hebreo en aquellos tiempos, de los que excluye al cristianismo. Por su parte, los textos evangélicos parecen también excluir algunos referentes importantes de la dinámica religiosa hebrea, como si se tomara una distancia para afirmar su diferencia y originalidad. Resulta interesante, por ejemplo, que mientras Flavio Josefo (2000) dedica varias páginas a la descripción de la secta judía de los *esenios* (II, 119-161) —a la descripción de los fariseos y saduceos dedica sólo un par de párrafos (II, 162-166), lo que muestra la importancia de los esenios, al menos intelectualmente—, los evangelios nunca mencionan la existencia de este mismo grupo religioso judío. Al respecto, algunos estudiosos han vinculado al cristianismo con la secta hebrea de los *esenios*, cuya regla fue descubierta en unos rollos de papiro en la zona de Qumrán, cerca del Mar Muerto, en 1947. En estos escritos se aprecian coincidencias con algunas enseñanzas (dichos) y prácticas promovidas por Jesús en

los evangelios, lo que hace pensar que el cristianismo no surgió de modo absolutamente espontáneo, sino en un contexto cultural particular y de creencias, como las esenias, aunque tiene importantes innovaciones propias, como la idea de *el amor al prójimo*, de la que hablaremos más adelante, como eje central de un humanismo original.

Por otra parte, los márgenes del cristianismo lo ubican en el entorno de una comunidad romana muy desfavorecida socialmente: los esclavos. En efecto, el cristianismo comenzó a desarrollarse como una religión de esclavos y de extranjeros, y, por lo mismo, no reconocida oficialmente como religión por parte del Imperio de Roma. Y es que en Roma, el pueblo (ciudadanos – “*liberi*”) gozaban de la libertad de practicar algún culto o convicción religiosa, mientras ésta no fuera en contra de las convicciones imperiales. Los esclavos podían unirse al culto de sus amos, si éstos lo permitían, pero no gozaban de la misma libertad de elección. A la par, y debido a la expansión del Imperio macedónico del siglo IV a. C., a pesar que el latín era la lengua oficial del Imperio, el griego *koiné* fue la lengua más extendida en las regiones orientales, lo que explica, por una lado, que haya sido la lengua en que fueron escritos los textos que consignaron testimonialmente las palabras de Jesús, los evangelios. Esto explica también que, en los evangelios, Pilato haya mandado escribir el letrero que señalaba la condición de Jesús, en hebreo (lengua materna del pueblo), griego (lengua más extendida), y latín (lengua oficial del Imperio), de donde deriva el acrónimo “INRI”: *Iesus Nazarenus Rex Iudeorum* (*Jesús Nazareno Rey de los Judíos*). Y, por otra parte, explica que el cristianismo tenga en estos textos una fuerte carga semántica de la cultura ática. En efecto, una muestra es el inicio del Evangelio de Juan, que asume términos como *αρχή* y *λόγος*, para describir la acción creadora de Dios.

Esta circunstancia nos permite entender las adversidades sociales y políticas del naciente cristianismo, debido a su situación de persecución. Es conocido, por ejemplo, que entre cristianos (esclavos y extranjeros), se generaron “claves” de identificación, como la que muchos refieren al uso del acrónimo griego “ΙΧΘΥΣ”: $\square\eta\sigma\sigma\chi\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\omicron\ \gamma\omicron\omicron\varsigma\ \sigma\iota\tau\eta\rho$. En efecto, además de no ser una religión reconocida oficialmente, como las demás, y de tener como base escritos en una lengua no oficial (griego) y un marco conceptual muy diferente (el cristianismo parecía dotar a los hombres –libres o esclavos–, de la misma dignidad), en ellos se enunciaban, además, a modo de normas, prácticas que parecían estar en contra de los dictámenes oficiales del Imperio. El cristianismo no nació, pues, como una religión

cultivada intelectualmente, y carecía de un marco doctrinal y de solidez especulativa, lo que derivó en el desarrollo de distintos grupos cristianos con distintas convicciones doctrinales respecto a las mismas referencias de fe, por ejemplo, la divinidad de Jesucristo, la maternidad de María, etc. Además de la existencia de una diversidad de convicciones cristianas vinculadas a grupos culturales de su tiempo: gnósticos, maniqueos, cínicos, etc.

Este fue el escenario del cristianismo durante los primeros tres siglos: persecución y ambigüedad doctrinal. La ambigüedad se aprecia incluso en tiempos del imperio de Constantino (s. IV). En efecto, aunque el cristianismo no se convertiría todavía en religión oficial del imperio, Constantino procuró de poder y privilegios a los cristianos, al hacer del cristianismo una religión pública. Esta circunstancia generó dos escenarios: en primer lugar, las controversias teológicas se discutían también públicamente, generándose a veces disputas violentas, lo que alimentó una necesidad de unidad doctrinal; en segundo lugar, siendo el cristianismo una religión reconocida y posteriormente oficial (Teodosio, Edicto de Tesalónica, en 380), el *pueblo* civil se unió con el nuevo *pueblo* de Dios, pero el gobierno y la autoridad permanecieron divididas entre el Emperador y el Obispo. Así, Constantino se asumió como gobernante del *pueblo de Dios*, responsable también de su cuidado y de su fe, conjuntamente con la figura episcopal. Un hecho significativo es que, ante los fracasos previos de reunir a los obispos de la iglesia del tiempo, el primer Concilio de Nicea (325) fue convocado, promovido y resguardado por Constantino para dirimir, entre otras, la controversia teológica que sobre la divinidad de Jesucristo propuso Arrio; como consecuencia de este Concilio surgió el texto en que se exponen las principales verdades de fe para los cristianos (credo) (Schatz, 1999, 27-33). Con ello, se conseguiría un referente doctrinal de unidad del cristianismo, y, al mismo tiempo, se alimentaría la unidad política del Imperio. (Grillmeier, 1997, 434-443)

A la par de la inicial indefinición doctrinal, el cristianismo careció también de una organización "*política*", por lo que, mientras se extendía, carecía de políticas de gobierno y de jerarquía territorial. Parece que por ello las provincias romanas de mayor importancia política y comercial se constituyeron también como centros principales de culto cristiano, destacando Roma, Alejandría y Antioquía, mismas que se disputaron después la llamada Sede Petrin, y, por lo mismo, los obispos de estas comunidades tenían mucha influencia sobre comunidades cercanas más pequeñas, lo que motivó conflictos territoriales y hasta doctrinales. Es en este mismo entorno en que acontece una famosa controversia entre las iglesias de Antioquía y Alejandría, (Cirilo de

Alejandría y Teodoro de Antioquía) respecto a la relación *Logos-sarx* (La encarnación de Jesucristo), en la construcción de un marco doctrinal congruente con las exigencias de la fe cristiana. (Grillmeier, 1997, 659-690).

III. Los retos intelectuales del cristianismo

Los primeros cinco siglos de desarrollo del cristianismo fueron, pues, muy problemáticos, pero sumamente interesantes. El siglo primero fue esencialmente de difusión de la fe impulsada de modo principal por la fuerza de las convicciones y la fogosidad del ejemplo de los primeros apóstoles. La idea simple, pero original, del *amor al prójimo*, contenida en los evangelios, con un sentido profundo de igualdad, superó ampliamente los márgenes rígidos de una política imperial. Aquí conviene señalar que el cristianismo no es el único pensamiento que justificó la igualdad entre los hombres. Ya el pensamiento estoico, Séneca (2000) apelaba a una igualdad esencial entre los hombres, en función de una condición de naturaleza (c. 47), pero el cristianismo hizo indudablemente una aportación muy original. Esta es una circunstancia paradójica, pues la simplicidad de esta idea es, al mismo tiempo, su ganancia más importante, pues implicaba una clara pretensión de universalidad.

Sin embargo, el cristianismo sufría carencias importantes para alcanzar su pretensión universal: no tenía una doctrina racionalmente elaborada y sistematizada con base en principios estables (una filosofía); carecía de un esquema conceptual y terminológico como vehículo de expresión de la riqueza de su mensaje; no tenía una lengua ni una estructura institucional como instrumentos de comunicación y difusión que cumplieran su pretensión universal de ser un discurso susceptible de ser aceptado por todos los hombres.

Para superar estas inconsistencias, el cristianismo se sostuvo de la cultura ática y de la antigua cultura hebrea. Del pensamiento clásico tomó la lengua (primero el griego, luego el latín) como instrumento de comunicación y difusión de sus ideas; también adoptó la tradición filosófica y retórica como esquema conceptual y terminológico. Y se apoyó en la cultura hebrea para conformar algunos esquemas de formación y de estructura institucional.

Sin embargo, la originalidad del cristianismo planteó retos importantes para la integración de los referentes culturales que fue asimilando, porque su pretensión de universalidad exigía, en primer lugar, no tener una vinculación de exclusividad con

alguna cultura; en segundo lugar, desarrollar un esquema de valores diferente al del mundo de Roma; y, en tercer lugar, superar la insuficiencia técnica del lenguaje y pensamiento griego para expresar el contenido de una doctrina con fundamentos distintos.

K. Rahner (1971) nos da una muestra de la problemática que supone el uso de una terminología y un marco conceptual para expresar contenidos de fe. En un texto que escribe respecto a la Doctrina del Magisterio sobre la Trinidad, apunta la problemática hermenéutica que supone la comprensión de que:

Los conceptos fundamentales con los que se expresa el misterio de la unidad y la Trinidad de Dios en la proclamación eclesial de la fe y en las declaraciones del magisterio [que] son: por una parte, 'persona' ('subsistentia'), y, por otra, 'substantia', 'essentia', 'natura' (y, de acuerdo con esto, 'divinitas', etc., y también 'summa res'),[...] Del origen histórico de los conceptos, del contexto en que se formaron, no es posible determinar si esos dos conceptos [«persona» y «esencia»] sólo contienen o pueden contener una explicación lógica o también una explicación óptica. [Pues] al preguntarnos qué significan propiamente como conceptos, nos remiten una y otra vez al origen de donde proceden: a la experiencia de la fe en que el Dios incomprensible se da realmente tal como es en doble 'quoad-nos' de Cristo y de su Espíritu, sin que podamos pensar en ese doble 'quoad-nos' (el hecho de dirigirse a nosotros la comunicación de Dios) de una manera modalista, como algo que tiene lugar solamente por un proceso mental de divisón de la comunicación de Dios realizado por nosotros; en ese caso se destruiría en el fondo esa autocomunicación de Dios y ya no se presentaría nunca Dios en sí mismo (el modalismo y el arrianismo se fomentan y condicionan mutuamente). (pp. 295-298).

Como podemos notar por estas reflexiones, desde el punto de vista cultural, el cristianismo de los primeros siglos tuvo el reto importante de generar los márgenes de su identidad como grupo.

Atendiendo a esta circunstancia podemos considerar que los pensadores cristianos de los primeros siglos fueron muy creativos e innovadores, porque adecuaron las exigencias de los contenidos de su fe, a las fórmulas culturales de su propio contexto (filosofía, literatura, lengua, culto, etc.), con un sentido de síntesis. Este proceso de *síntesis* supuso, por su parte, un importante desarrollo y refinamiento intelectual, que permitiera el desenvolvimiento de una reflexión sólida, pero congruente con los principios fundamentales del discurso propio de su fe. En este tenor, es destacado el estudio que realizan Fiorenza y Metz (1971) respecto a la comprensión del hombre como unidad de cuerpo y alma, en donde explican que el pensamiento cristiano respecto a la naturaleza del ser humano, no es una mera repetición de la concepción antropológica greco-romana, sino que, recuperando la antropología veterotestamentaria, la teología cristiana conforma una nueva concepción del hombre, desde Pablo de Tarso hasta el pensamiento de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino. (pp. 486-526)

Quienes llevaron a cabo esta problemática pretensión de universalidad fueron los llamados *Padres* de la Iglesia. Fueron hombres convertidos al cristianismo, pertenecientes principalmente a una clase social alta, lo que les permitió una buena educación y conocimiento importante de la filosofía, la literatura, la retórica, y la cultura griegas, en general. Su intención fue esencialmente catequética, pues, para ellos, en general, las verdades filosóficas servían para explicar su fe; pero el camino doctrinal del cristianismo les impuso también la necesidad de combatir las *herejías*, que fueron muy abundantes y con mucho proselitismo. Esto les impuso la exigencia de procurar solidez intelectual, dominio del lenguaje, rigor en la argumentación y elevado conocimiento de las figuras retóricas para el convencimiento. Fueron verdaderos pensadores. Uno muy destacado fue, sin duda, Ireneo. Es sumamente iluminadora la referencia que nos da H. U. Von Balthasar (1986) respecto al reto que supuso para Ireneo el pensamiento gnóstico:

Ireneo brilla por todos sus poros, y su mensaje no deriva del saber erudito y pío, sino de una mirada creadora lanzada al centro incandescente más hondo. [...] No es el adversario, en general, el paganismo. [...] La religión pagana genérica era demasiado amorfa y las peticiones elevadas a los emperadores requerían respetarla y descubrir en ella cuanto encontrarán de bueno y útil. Igualmente, la controversia con los judíos había que llevarla de suerte que oscilase constantemente entre el

acuerdo básico y la invectiva contra la obcecación. La gnosis, en cambio, con los métodos y los materiales bíblicos, se había edificado un sistema absolutamente no cristiano de grandísimas pretensiones intelectuales y religiosas, y seducía a muchos cristianos. Era el adversario que necesitaba el pensamiento cristiano para encontrarse plenamente consigo mismo. (p. 34).

Esto explica que los *Padres* se hayan valido de las filosofías de su tiempo, y que fueron parte de su itinerario intelectual, como herramientas de desarrollo de su pensamiento cristiano. Las fuentes principales fueron: Aristóteles, el Estoicismo, Platón, Filón y Plotino. Aristóteles fue una influencia escasa, sobre todo por su hilemorfismo y sus procesos lógicos. Lo citan Basilio, Sinesio, Isidoro de Sevilla (Éste escribió una obra clásica para el conocimiento de la lengua latina: *Etimologías*). Había cierta reticencia, pues algunos dicen de él ser el más citado por los herejes; el Estoicismo influyó sobre todo en las reflexiones morales, son citados Séneca, Epicteto, Cicerón y Varrón; algunos citan la doctrina del Logos de Filón, y usan su terminología; Platón es el que tuvo mucha influencia y fue citado abundantemente, de modo especial por Agustín de Hipona; el Neoplatonismo de Plotino dejó hondas huellas en los primeros *Padres*, principalmente por su emanatismo. La filosofía tomó, por tanto, un papel relevante. No podemos dejar de mencionar el giro histórico que implicó para la Filosofía la presencia del cristianismo, porque, mientras en la época anterior la filosofía fue en un producto más de la cultura, en los primeros cinco siglos del cristianismo, la filosofía fue uno de los motores que generaron los cauces de la nueva cultura cristiana. Fue el cimiento que permitió la construcción del cristianismo como un sistema de ideas.

Sin embargo, los pensadores cristianos no hicieron una mera repetición de la filosofía, la transformaron; porque tenían la necesidad de establecer las bases racionales de una verdad anterior (la fe), en congruencia con ésta. Las ideas centrales de *Dios como creador* y *El amor al prójimo* suponían un marco conceptual que no eran totalmente adecuados con la filosofía griega. Ello implicó que los llamados *Padres* elaboraran un cierto eclecticismo que permitía la síntesis de varias filosofías, pero generó creativamente un nuevo pensamiento metafísico, antropológico, cosmológico, etc., con grandes similitudes, por supuesto, pero también con agudas diferencias con el pensamiento filosófico griego. Un ejemplo: En el pensamiento griego se desarrolló una distinción respecto al uso de los términos *οὐσία* e *ὑπόστασις*, que los filósofos

latinos comenzaron a tomar por *essentia* o por *substantia*. Así nos lo muestra Beuchot (2004):

En los seguidores de los estoicos substantia corresponde a ὑπόστασις. Los neoplatónicos, en especial los cristianos, prefieren essentia para οὐσία. Y es en el ambiente neoplatónico, sobre todo con Boecio, en el que aparecerá como un intento de distinguir lo que es propio del Creador y lo que es propio de la creatura, la atribución del esse purísimo a Dios, mientras que en las creaturas se ve un aspecto que es y otro por el cual se es, un id quod est y el esse; la οὐσία es la esencia próxima la οὐσιώσις o subsistencia, y la substantia corresponderá a la ὑπόστασις. (pp. 119-120)

Una distinción de la dependió también la comprensión de *persona* en la definición de un de los dogmas más importantes para el Cristianismo: la Trinidad.

IV. Clemente de Alejandría: la influencia del humanismo griego en el humanismo cristiano.

En este escenario es que puede entenderse el pensamiento de uno de los *Padres* de la Iglesia que fue muy importante en la construcción del pensamiento cristiano: Tito Flavio Celestino, o Clemente de Alejandría. Nació hacia el 150, al parecer en Atenas. Viajó a Italia, Siria y Palestina, buscando maestros célebres. Decisivo fue su viaje a Alejandría. Se formó como asistente de su maestro Panteno, de quien sería sucesor, en la escuela catequética de Alejandría, hacia el año 200. A causa de la persecución de Setimio Severo, Clemente abandonó Egipto y se refugió en Capadocia. Murió poco antes del 215 sin haber podido regresar a Egipto (Quaesten, 1980, 287-314). Fue también maestro de otro de los pensadores más influyentes en el cristianismo posterior: Orígenes de Alejandría (Beuchot, 2002, 9-11). Son tres las obras consideradas como las más importantes de Clemente: su obra cumbre, *Tapicerías*, *Strómatis* o *Strómata*, por la riqueza y variedad de contenido, sobre todo apologético; El *Protréptico* o *invitación*, corresponde a un género muy usado en toda la tradición griega, a partir de Platón, hasta el tardío ambiente romano; y el *Pedagogo*, donde expone la tarea de educar a la humanidad. Obras con la que

intenta cumplir tres compromisos: exhortar (Protréptico), educar (Pedagogo) y enseñar (Strómata).

Nos resulta muy interesante el modo en que Clemente intenta cumplir la pretensión de universalidad del Cristianismo, emulando el ideal griego de *Paideia*, para generar una *Paideia* cristiana, que tiene como marcos orientadores los principios fundamentales de la fe en convivencia con la razón misma del hombre. El cristianismo es una *Paideia*, porque según Clemente (1998):

Se llama pedagogía a muchas cosas: a lo que es propio del educando y del discípulo; a lo que le compete al educador y al maestro; en tercer lugar, a la educación misma; y, en cuarto lugar, a las enseñanzas, como son los mandamientos. La pedagogía divina indica rectamente el camino de la verdad que lleva a la contemplación de Dios, y también es el modelo de la conducta santa. El pedagogo [...] indica a sus niños el estilo de vida saludable. [...] no se deja llevar de los vientos que soplan en nuestro mundo, ni pone al niño frente a ellos, como si fuera un barco, para que lo destrocen, sumergiéndose en una vida animal y licenciosa; y es solamente cuando, impulsado únicamente por el Espíritu de la verdad y bien equipado, sujeta con firmeza el timón del niño, hasta que le hace anclar sano y salvo en el puerto. (I, 54, 1)

Debemos notar que esta nueva *Paideia* se constituye en un esquema de valores centrados principalmente en las verdades que supone el cristianismo, por lo que podría considerarse también como un nuevo humanismo. En efecto, si la *Paideia* griega y la *Humanitas* romana enaltecieron los valores humanos en virtud de los márgenes culturales centrados en los ideales de “excelencia” y de “virtud”, esta nueva *Paideia* cristiana procura un esquema de valores que pone al hombre en un escenario también alto: *Santidad*. La coincidencia del pensamiento cristiano y griego es notoria: la búsqueda de la excelencia. Y no es un humanismo ingenuo, pues apela a sólidas bases antropológicas, que Clemente tomó del helenismo, al advertir, por ejemplo, que el ejercicio de la virtud supone formar y perfeccionar la razón y la libertad humanas; así, se puede el interés de Clemente (1994) por justificar la semejanza del hombre con Dios en virtud de su razón, apoyándose en la noción griega de *λόγος*:

Imagen de Dios es su «lógos» (Hijo legítimo del «Noús»), el Logos divino, la luz modelo de la luz; imagen del Lógos es el hombre verdadero, el «noús» que hay en él; por esto se dice que fue hecho «según la imagen» de Dios y «conforme a su semejanza». Se parece al Lógos divino por la inteligencia y por ella es razonable. (X, 98, 4-5)

Por lo mismo, según Clemente, todo lo humano es interesante en la medida en que se toma a la razón como aquello que da validez y justificación al conocimiento. Por la razón es posible admitir que todo lo que pertenece a la naturaleza humana es digno de respeto. Este humanismo de Clemente (1998) afirma, por ejemplo, en el c. 10 del primer libro del Pedagogo, una igualdad entre el hombre y la mujer en virtud de su ser personas:

La virtud es la misma para el hombre que para la mujer. [...] La respiración, la vista, el oído, el conocimiento, la esperanza y el amor, todo es igual. Los que tienen en común la vida, tienen en común también la virtud y la educación. [...] El término de 'hombre' (ἄνθρωπος) es común al varón (ἄνδράσιν) y a la mujer (γυναιξίν). (I, 10. 1-3)

Es interesante que Clemente alude a una comprensión de la condición humana para justificar la igualdad de los seres humanos, incluso de género. Parecido al modo en que Séneca (2000) se apoya en el estoicismo para encomiar, en su carta 47, la actitud de Lucilio del buen trato a los esclavos, por provenir ambos, esclavos y libres, de la misma semilla: “*Anímate a pensar que éste a quien llamas tu esclavo ha nacido de la misma semilla que tú, goza del mismo cielo, respira de la misma forma, vive y muere como tú. Tú puedes verlo a él libre como él puede verte a ti esclavo*” (n. 10). Aunque Clemente no desarrolla más esta intuición, este breve fragmento puede considerarse un antecedente significativo del actual interés del personalismo que intenta pensar la igualdad entre hombres y mujeres. Para Clemente, el ser humano realiza una condición muy elevada, y el género no parece una distinción esencial de cara la virtud y a la búsqueda de la excelencia cristiana, dejándose conducir por la misma pedagogía.

Su pretensión de hacer conocer el cristianismo como un humanismo, como guía válida de la conducta de los hombres hacia la felicidad, entendida ésta como perfección y santidad, se muestra también en la admirable pasión que tiene por el conocimiento de la salud del cuerpo humano y su interés y profundo conocimiento de la medicina. En el *Pedagogo* hay capítulos enteros dedicados a los arduos problemas de la sangre, de la formación de la leche, de la procreación y del uso de los remedios y medicamentos. La influencia de la cultura ática es indiscutible: el hombre puede realizar la virtud en todos los aspectos de la vida, corporales y espirituales.

La importancia que para Clemente (1998) tiene la preocupación por ejercer la virtud, nos muestra otro aspecto que recupera del humanismo griego: el *equilibrio* y la recta razón:

La virtud en sí misma, en efecto, es una disposición del alma que se ajusta a la razón, a lo largo de toda la vida. Y lo que es más importante: la filosofía se define como el estudio de la recta razón. De donde se deduce que todo fallo procedente de una aberración de la razón se llame justamente error. [...] El hombre que ha pecado contra la razón, es con toda justicia considerado como irracional. (I, 101, 2)

Se nota una asimilación del principio griego de “medida”, “justo medio”, que cita y aplica constantemente, para justificar la validez ética de las enseñanzas que se derivan de los textos bíblicos. Eso le permite explicar la validez de sus consejos de moderación en el comportamiento de los hombres de su tiempo. En este contexto, la obra de Clemente (1998) manifiesta un conocimiento amplio de la cultura helénica; en medio de sus consejos morales da una lista de vajillas preciosas (II, 25); conoce además ocho instrumentos musicales para banquetes (II, 42, 2); enumera trece platillos para glotones (II, 3); conoce nueve especialidades de vinos selectos (II, 30); conoce los tejidos y colores más preciados (II, 108, 5; 115, 1-4); da incluso una pequeña lista de piropos (II, 144); y utilizando a Aristófanes, da el nombre de cuarenta y dos piezas de adorno femenino (II, 124, 2); sin hablar de los perfumes más preciados (II, 64, 2) y codiciados, para indicar cómo se debe ejercer la virtud para orientar las costumbres humanas con un sentido ético de rectitud.

En su afán de justificar la validez del humanismo cristiano, Clemente (1996) se pasea en su *Stromata* sobre todos los autores griegos de los que se tenía

conocimiento con soltura y seguridad, desde Homero, hasta los trágicos y cómicos. Su admiración por la filosofía griega es evidente: “*Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos, y constituye una propedéutica para quienes pretenden conseguir la fe mediante la demostración racional*” (I, 28, 1). Aquí se nota, por demás, que Clemente tiene a la “razón” como un medio que puede acercar a la fe, pues puede dar “razones para creer”, y ser, como lo afirma, una propedéutica.

El más citado por Clemente es Platón, el cual da a veces el apelativo de *Grande*: la *República*, el *Timeo*, el *Gorgias*, el *Sofista*, el *Fedón* y el *Teeteto*, son para él una fuente imprescindible. Recurre también a Pitágoras, a Pródico de Ceo, a Aristóteles y a los Estoicos (sobre todo en su idea de justificar la razón del deber). Una mención aparte merece el trabajo de Clemente como doxógrafo, porque fragmentos conservados del original pensamiento de Heráclito, están casi todos en las obras suyas.

Este nuevo humanismo procura fuertemente el encuentro entre la fe y la razón, con el fin de hacer actual la pretensión universal de salvación para todos los hombres. La razón fue entonces el instrumento ideal para hacer comprensible la fe en cualquier contexto, para hacerla plausible de aceptación, al menos, por su validez discursiva. Por ejemplo, Clemente de Alejandría (1998) insiste en traducir en el *Pedagogo* en términos de una racionalidad filosófica los contenidos esenciales de la fe:

La virtud es una disposición del alma, que sintoniza con la razón durante toda la vida. Y lo que es más importante, a la misma filosofía se la define como práctica de la recta razón. De donde se sigue que toda acción cometida por un extravío de la razón, se llama también pecado. [...] El hombre que ha pecado contra el “Lógos” ha sido considerado justamente como irracional, y comparado con las bestias. (101, 1)

Esto permitió que el cristianismo comenzar a conformar un esquema ético teniendo bases diferentes (amor al prójimo) a las de la tradición griega, pero con modelos congruentes con una exaltación de lo humano (razón-virtud) fácilmente aceptables. A partir de ello, es posible generar un modelo de virtudes que, desde el amor al prójimo, orienten al hombre en la realización de su máximo ideal de excelencia: la santidad, como el goce de una vida plena después de la vida presente,

muy parecido al ideal aristotélico de la vida buena, pero llevándolo a niveles que trascendieron las intuiciones griegas.

Como se ve, la filosofía resulta un instrumento adecuado y muy necesario, imprescindible. En el *Protréptico*, Clemente (1994) nos muestra cómo la filosofía es, en realidad, una pedagogía de encuentro con la verdad plena, con el verdadero *Lógos*: Jesucristo:

Busco a Dios, no sus obras. ¿Qué colaborador encuentro en ti para esta búsqueda? Porque no desconfiamos de ti por completo, filosofía. Si quieres, a Platón. [...] Está bien rozar la verdad, Platón, pero no te canses. Emprende conmigo la búsqueda del bien. [...] El logos no se oculta a nadie, es una luz común, brilla para todos los hombres. [...] Persigamos la unión en correspondencia al bien que nos hace, buscando el único bien. (68, 1-2; 88, 2)

Un aspecto que no podemos dejar de destacar en la riqueza que generó el Humanismo de Clemente, con apoyo en el pensamiento griego, es el amplio y profundo desarrollo de la dimensión espiritual del hombre. Hay que decir, que no es toda la filosofía griega una influencia de la mística cristiana de Clemente, sino especialmente el pensamiento de Platón, pues en Platón se muestra un intento claro de elevar el alma hacia una semejanza con la divinidad. Sin embargo, los pensadores cristianos generaron una mística con alcances distintos los esbozados por Platón. El discípulo de Sócrates es una justificación racional que utiliza Clemente para plantear los alcances del ideal humano de excelencia que el Cristianismo advertía.

Éste es entonces el horizonte del cristianismo de Clemente: Reflexión seria, solidez intelectual, diálogo argumentativo, apertura y creatividad. Lo mismo se nota en otros pensadores de la talla de Basilio, Justino, Ireneo, Orígenes, Panteno, Jerónimo (Quien se dio a la tarea de generar la versión latina de las Sagradas Escrituras, traducida desde sus fuentes directas —hebreo, arameo y griego—, conocida como *Vulgata*), que, como Clemente, son clara expresión de la riqueza intelectual de este periodo.

En la obra de Clemente de Alejandría puede notarse, pues, un humanismo, en la medida en que intenta justificar que la comprensión que el cristianismo tiene del

hombre, es susceptible de admitir un valor que se ofrece con un sentido de validez, por lo que se puede ofrecer como ideal humano válido, pero justifica su validez con el apoyo de los principios y márgenes propios del humanismo griego, principalmente.

Conclusión

Es indudable la influencia del humanismo griego en el humanismo cristiano. La gran riqueza de la cultura ática fue un marco muy importante de la conformación de la identidad del pensamiento cristiano. El cristianismo se nutrió del lenguaje, del marco conceptual y de la sutileza y elevado contenido ético de la filosofía griega. Hay, sin embargo, un humanismo diferente en el cristianismo al incorporar la idea de “*amor al prójimo*”, que, aunque tiene coincidencias con el pensamiento estoico, supone una originalidad, en función de la cual, se desarrolló un horizonte de pensamiento distinto. Clemente de Alejandría es un buen ejemplo de la influencia del humanismo griego en las formas del humanismo cristiano, y del modo en que el pensamiento cristiano realizó una innovación, pero sólo en el marco de una tradición, lo que nos muestra la vital importancia del conocimiento de la cultura ática para la comprensión de muchos de los márgenes de nuestra cultura contemporánea.

Bibliografía

1. Aristófanes. (1967). *Las nubes*. México: Porrúa.
2. Beuchot, M. (2002). *La hermenéutica en la Edad Media*. México: IIFL-UNAM.
3. Beuchot, M. (2004). *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: IIFL-UNAM.
4. De Alejandría, C. (1994). *Protréptico*. Madrid: Gredos.
5. De Alejandría, C. (1996). *Strómata*. Vol I. (Ed. Biblingüe). Madrid: Ciudad Nueva.
6. De Alejandría, C. (1998). *Pedagogo*. Madrid: Gredos.
7. Eurípides. (2000). *Troyanas*. Madrid: Gredos.
8. Fiorenza, F. y Metz, J. (1971). Cap. VIII: El hombre como creatura; sección segunda: El hombre como unidad de cuerpo y alma. pp. 486-526. En Feiner, J. y Löhrer, M. (dirs.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Cristiandad.
9. Flavio Josefo. (2000). *Guerra de los judíos*. Madrid: Gredos.
10. Gasparotto, P. (1993). *Introducción a la cultura y a la filosofía de Grecia antigua* (2ª ed.). México: UPM.
11. Grillmeier, A. (1997). *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca: Sígueme.
12. Hesíodo. (2000). *Teogonía*. Madrid: Gredos.
13. Jaeger, W. (1987). *Paideia*. México: FCE.
14. Rahner, K. (1971). Cap. V: El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. En Feiner, J. y Löhrer, M. (dirs.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Cristiandad.

15. Séneca. (2000). *Cartas Morales a Lucilio*. Madrid: Gredos.
16. Schatz, K. (1999) *Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia*. Madrid: Trotta.
17. Quasten, J. (1980). *Patrología*. vol. I. Torino: Marietti.
18. Von Balthasar, H. U. (1986) *Gloria. Una estética teológica*. Vol. II. Madrid: Encuentro.