



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 4**

# **CTX 109 HISTORIA DE LA IGLESIA I**

González, Justo. “Clemente de Alejandría”. En *Historia del pensamiento cristiano*, 188-201. Miami: Caribe, 1993.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

tampoco a la refutación de herejías, sino que se alza en altos vuelos de especulación y originalidad —y esto es lo que hace que su obra marque el comienzo de un nuevo tipo de actividad teológica, con sus valores y sus peligros.

La historia externa de la Escuela de Alejandría —que sólo nos interesa aquí como marco dentro del cual se produjo el pensamiento que hemos de estudiar— es difícil de reconstruir. Tradicionalmente se pensó que había existido una institución formal a la que se daba el nombre de «Escuela Catequética de Alejandría» y en la que se impartía, no sólo la enseñanza que servía de preparación para el bautismo, sino también una enseñanza superior de índole filosófica y teológica. Lo cierto parece ser que Panteno —de quien poco o nada sabemos— fundó en Alejandría una escuela privada al estilo de las que tenían los filósofos y la que Justino había tenido en Roma. A su muerte, Clemente le sucedió como cabeza de esa escuela. Orígenes, por su parte, recibió a los dieciocho años, no la dirección de una institución de estudios superiores, sino simplemente la responsabilidad de preparar a los catecúmenos para el bautismo. Más tarde, al ver que su fama crecía y que eran muchos los que estaban interesados en los conocimientos superiores que él podía ofrecerles, dejó la catequesis a cargo de Heraclas y fundó una escuela de investigaciones superiores, siguiendo el ejemplo de Panteno y Clemente.<sup>4</sup> Luego, cuando aquí usamos el término «escuela de Alejandría», no nos estamos refiriendo a una institución determinada, tal como una escuela catequética o un centro de estudios superiores, sino que usamos el término «escuela» en el sentido de «tendencia teológica», aunque reconocemos que la gran labor de la escuela de Alejandría se llevó a través de la obra catequética y de los centros de estudios superiores que dirigieron Clemente y Orígenes.

### Clemente de Alejandría

Puesto que la obra de Panteno —si es que escribió algo— no ha llegado a nuestras manos, el primer pensador que aquí nos interesa es Clemente.

En lo que a la vida de Clemente se refiere, nuestros conocimientos son hartamente escasos. Suponemos que sus padres eran paganos porque Clemente lo fue cuando joven. Al parecer nació en Atenas, y allí se

---

4 Véase acerca de esto: Daniélou, *Orígenes* (Buenos Aires, 1958), pp. 29-38; M. Hornschuh, «Das Leben der Origenes und die Entstehung der Alexandrinische Schule», *ZschrKgesch*, 71 (1960), 1-25, 193-214.

educó y vivió hasta su conversión. Luego viajó en pos de la sabiduría por Italia, Siria, y Palestina, y por fin dio con Panteno en Alejandría y encontró en él la dirección que su espíritu necesitaba. Tras estudiar y colaborar por algún tiempo con Panteno, y a la muerte de éste, Clemente le sucedió en la función docente, posiblemente por el año 200. Pero pronto la persecución de Séptimo Severo (año 202) le obligó a abandonar a Alejandría, y desde entonces la historia de su vida se torna aún más nebulosa. Sólo sabemos que estuvo en Capadocia y en Antioquía, y que murió entre el año 211 y el 215.

Además de algunos fragmentos, los escritos de Clemente que han llegado hasta nosotros son cinco: *Exhortación a los Griegos*, *Pedagogo*, *Tapices*, *¿Quién es el rico salvo?* y los *Fragmentos de Teodoto*. Esta última constituye en realidad una serie de apuntes de Clemente para algún proyecto futuro, y es de escaso valor para nuestro estudio, entre otras razones, porque se hace difícil y hasta imposible distinguir entre los fragmentos de Teodoto y los comentarios de Clemente.

*¿Quién es el rico salvo?* es una homilía que ha recibido poca atención por parte de los historiadores del pensamiento cristiano, principalmente porque tales historiadores no se han interesado sobre las enseñanzas cristianas acerca de temas económicos. Este tratado, sin embargo, es un importante testigo de los ajustes que la iglesia tuvo que hacer según se iban uniendo a ella números cada vez mayores de personas pudientes. En esta obra, al mismo tiempo que pronuncia algunas palabras muy fuertes sobre quienes acumulan riquezas, Clemente argumenta que así y todo es posible que los ricos se salven, siempre que recuerden que los bienes han sido creados por Dios, no para acapararlos, sino para compartirlos.<sup>5</sup>

El *Protrepitkos* —así llamaremos desde ahora la *Exhortación a los griegos*, es la primera obra de una serie de tres que Clemente pensaba escribir, relacionando cada una con una de las tres funciones del Verbo, que exhorta, conduce y enseña —de aquí que la primera obra llevaría el título de *Protrepitkos*, la segunda el de *Paidagogos* y la tercera el de *Didaskalos*.<sup>6</sup> Como exhortador, el Verbo invita a abandonar las costumbres paganas y a tomar el camino de la salvación. Y éste es precisamente el tema del *Protrepitkos*, cuyos doce capítulos están dedicados a atacar los errores paganos e invitar al lector a abrazar la fe cristiana. Sin embargo, aún en esta obra de carácter apologético, Clemente sabe

<sup>5</sup> Véase la discusión de W. Wagner, «Lubricating the Camel: Clement of Alexandria on Wealth and the Wealthy», en W. Freitag, ed., *Festschrift: A Tribute to Dr. William Holdern* (Saskatoon, 1985), pp. 64-77.

<sup>6</sup> *Paid*. I:1 (ANF, II, 209).

apreciar los valores de la cultura helenística, y afirma que la verdad se encuentra también en los filósofos y poetas de la antigüedad.

El *Pedagogo* es la segunda obra de esta trilogía y su propósito es guiar al creyente en la vida cristiana, enseñándole ciertas reglas de conducta y librándole de pasiones.

Por último, *Stromateis* —que así llamaremos ahora los *Tapices* de Clemente— no cumple la promesa que su autor había hecho de completar su trilogía con una obra acerca de la función del Verbo como Maestro. No sabemos a ciencia cierta a qué se debe esto, y las dos explicaciones más generalizadas son, por una parte, que Clemente se sintió incapaz de escribir una obra sistemática como la que había prometido y, por otra, que *Stromateis* no es más que una serie de apuntes que Clemente preparaba para escribir su tercera obra cuando la muerte lo reclamó.<sup>7</sup> En todo caso, el título de esta obra expresa con fidelidad su carácter: como en una serie de tapices, los hilos del pensamiento aparecen para luego perderse sin que el lector sepa qué ha sido de ellos. De este modo, y con una falta casi total de orden y sistema, Clemente expone lo más elevado de su doctrina.

Para estudiar la doctrina de Clemente, debemos partir de su modo de concebir la relación entre la teología y la filosofía o entre la verdad cristiana y la verdad de la filosofía griega. Aquí Clemente se coloca resueltamente en la tradición de Justino y Atenágoras, y frente a la actitud de Taciano, Ireneo y Tertuliano.

En cuanto al origen de la verdad que hay en la filosofía —y Clemente no duda ni por un instante que haya en ella tal verdad— nuestro autor adopta dos posiciones, tomadas ambas de sus antecesores, que son difíciles de compaginar. Por una parte, los filósofos tomaron sus ideas de los hebreos.<sup>8</sup> Por otra parte, Clemente afirma que los filósofos conocieron la verdad por obra de Dios, de manera semejante al modo en que los judíos recibieron la Ley. «Así como muchos hombres tirando de una nave no son otras tantas causas, sino una causa que consiste de varias... así también, aunque la verdad es una, muchas cosas cooperan en su búsqueda, pero su descubrimiento tiene lugar mediante el Hijo.»<sup>9</sup>

7 Acerca de las diversas soluciones de este problema, véase: Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandrien* (Stuttgart, 1933), pp. 1-126.

8 *Strom.* I:25; V:14 (ANF, II, 338; 465-476; GCS, 103-104; 384-421). Véase T. Finan, «Hellenism and Judeo-Christian History in Clement of Alexandria», *IrThO*, 28 (1961), 83-114.

9 *Strom.* I:20 (ANF, II, 323; GCS, 62).

Por esta razón, «el mismo Dios que proveyó ambos pactos (el de la Ley y el de la Filosofía) fue el dador de la filosofía griega a los griegos, mediante la cual el Todopoderoso es glorificado entre ellos».<sup>10</sup>

De estas dos explicaciones de la concordancia entre las ideas de los griegos y las de los hebreos, la segunda es la que constituye la verdadera posición de Clemente. La otra es un simple argumento tradicional, útil para la polémica y quizá parcialmente cierto, pero que no hace justicia a la grandeza de los filósofos griegos. Puesto que la verdad es sólo una, ha de ser reconocida como la misma doquiera se encuentre, y su origen también ha de ser reconocido como el mismo: Dios.

Aquí Clemente va un paso más allá de Justino. Este había concedido cierto grado de verdad a la filosofía pagana, había tratado de mostrar que sus más elevadas doctrinas coincidían con las doctrinas escriturarias, y hasta había afirmado el origen divino de la verdad que los filósofos poseyeron. Pero Clemente afirma que la filosofía fue dada a los griegos con el mismo propósito con que la Ley fue dada a los judíos: para servir de ayo que les condujese a Cristo.<sup>11</sup> Aún más, la filosofía es el pacto que Dios ha establecido con los griegos,<sup>12</sup> y —como los judíos cuentan con sus profetas— bajo este pacto ha habido también hombres inspirados como Homero, Pitágoras y Platón.<sup>13</sup> La verdad es una y proviene de Dios, de modo que los cristianos pueden y deben ver en la filosofía el reflejo de esa misma verdad que les ha sido revelada. Y si esto hace a algunos temer que caigamos en el error, es porque no tienen fe en el poder de la verdad, que se impone a sí misma.<sup>14</sup>

Sin embargo, esto no quiere decir que la fe sea innecesaria para conocer la verdad, sino todo lo contrario. La filosofía trabaja a base de demostraciones racionales, sí; pero hasta los filósofos concuerdan en la imposibilidad de demostrar los primeros principios sobre los que se fundamenta toda otra demostración. Estos primeros principios sólo pueden ser aceptados por un acto de la voluntad, es decir, por fe. Luego, todo conocimiento verdadero presupone un acto de fe. Pero hay más, ya que la fe no es sólo el punto de partida del conocimiento, sino que el conocimiento es también necesario para la fe. La fe no consiste

10 *Strom.* VI:5 (ANF, II, 489; GCS, 452).

11 *Strom.* I:20 (ANF, II, 323; GCS, 62).

12 *Strom* VI:8 (ANF, II, 494-496; GCS, 463-468).

13 *Strom.* V:5; 14 (ANF, II, 450-452; 465-476; GCS, 342-346, 384-421).

14 En realidad, la diferencia entre Clemente y Justino en lo que se refiere a las relaciones entre la filosofía y el Antiguo Testamento resultan de las circunstancias y propósitos diferentes de ambos pensadores. Justino escribe para los no creyentes, y su propósito es mostrarles el carácter racional de la fe cristiana. Clemente escribe para los creyentes, y su propósito es mostrarles el valor de la filosofía para la fe.

simplemente en adivinar o decidir arbitrariamente qué principios son ciertos, sino que la fe hace esa decisión basándose en el conocimiento. «Luego, la fe ha de ser conocida y el conocimiento ha de ser creído, por algo así como una reciprocidad divina.»<sup>15</sup>

Si el hecho de que «el conocimiento ha de ser creído» es la base de la respuesta de Clemente a quienes pretenden formular una filosofía autónoma, el hecho de que «la fe ha de ser conocida» es la base de su oposición a los herejes. Los herejes son como quienes no saben distinguir la moneda falsa de la buena, pues no tienen los conocimientos necesarios para hacer esa distinción.<sup>16</sup> Si la fe no es una decisión arbitraria, sino que toma en cuenta la contribución del conocimiento, los herejes no tienen la verdadera fe, pues su «fe» se basa en sus propios gustos, y no en el conocimiento de las Escrituras.

Para Clemente no cabe duda de que las Escrituras son inspiradas por Dios. Su certeza acerca de esta inspiración es tal que ni siquiera se detiene a formular una teoría de ella.<sup>17</sup> Dios habla en las Escrituras, y el modo en que esto se relaciona con los que las escribieron no es un problema de primera magnitud.

Lo que sí es importante determinar es el modo en que Dios habla en sus Escrituras, pues si pensamos que en ellas encontramos la expresión literal de la Palabra de Dios nuestra interpretación será muy distinta de lo que será si pensamos que en ella Dios nos habla mediante alegorías o símbolos.

Como fiel miembro de la tradición exegética que hemos encontrado en el judaísmo alejandrino de Filón y en la Epístola de Bernabé, Clemente ve en la interpretación alegórica uno de los instrumentos principales de la hermenéutica bíblica. Sin embargo, debemos cuidarnos de no exagerar su tendencia al alegorismo, pues Clemente no tiende a abandonar el sentido histórico de las Escrituras, como lo harían algunos de sus precursores en la propia Alejandría. Mientras el autor de la llamada «Epístola de Bernabé», por ejemplo, atribuiría a un ángel malo la interpretación literal que los judíos habían dado a la Ley, Clemente subraya una y otra vez la realidad del sentido literal e histórico de las Escrituras. Por ello, refiriéndose a Clemente, Claude Mondésert puede decir que «...la Biblia no es para él sino... la narración de una revelación

15 *Strom.* II:4 (ANF, II, 350; GCS, 121). E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge, 1957), pp. 113-74.

16 *Strom.* II: 4. Compárese con *Strom.* VII: 17, donde se dice que los herejes tienen una llave falsa que no les permite abrir la puerta de la verdad.

17 C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture* (Paris, 1944), p. 83.

vivida históricamente; es la historia, en hechos concretos y en gestos personales, de las relaciones de Dios con los hombres, y de las intervenciones divinas en la historia universal.»<sup>18</sup>

A fin de mantener a la vez este sentido histórico de las Escrituras y la profundidad y libertad que nacen de la interpretación alegórica, Clemente formula la doctrina de los dos sentidos de las Escrituras. Esta doctrina se basa en toda una concepción cosmológica de sabor marcadamente platónico, y según la cual las realidades de este mundo son símbolo de las realidades eternas.<sup>19</sup> De igual modo que las cosas de este mundo son ciertas, pero al mismo tiempo tienen su valor máximo como señales que apuntan al mundo de las realidades últimas, los textos escriturarios son literalmente ciertos, pero tienen su valor máximo como señales o alegorías que dan a entender las verdades más profundas del universo. Todo texto tiene dos sentidos: uno literal y otro espiritual, y ésta es la regla fundamental de la exégesis de Clemente.

El sentido literal es el que se descubre en el texto mismo, sin pretender descubrir sentido oculto alguno. Esto no quiere decir que el sentido literal sea siempre el sentido que se desprende de una interpretación literalista e ingenua del texto, y por esta razón quizá sea más acertado llamar a este sentido «primer sentido», en contraste con los sentidos ulteriores que pueden descubrirse mediante la interpretación alegórica. Hay casos en que este «primer sentido» coincide con el sentido recto de las palabras de las Escrituras, como sucede en las narraciones históricas del Antiguo Testamento. Pero hay casos en que el «primer sentido» es el sentido figurado, pues una interpretación en sentido recto sería falsa. Tal es el caso de las múltiples parábolas, metáforas y alegorías que aparecen en las Escrituras, y cuyo primer sentido no ha de buscarse en su interpretación recta, sino en su sentido figurado.

Este primer sentido del texto bíblico no es ciertamente el más elevado, y el cristiano que pretenda llegar a un conocimiento profundo de su fe no ha de quedar satisfecho con él, pero esto no quiere decir que tal «primer sentido» carezca de importancia, o que pueda abandonarse sin abandonar la verdad bíblica. Por el contrario, el «primer sentido» es el fundamento de todo otro sentido. Sobre todo en el caso de los textos históricos y proféticos, negar este sentido del texto bíblico sería una negación de la acción y las promesas de Dios. Sólo una razón puede justificar la negación del primer sentido de un texto: que diga

<sup>18</sup> *Clément d'Alexandrie*, p. 87.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 131-35.

algo que sea indigno de Dios. Así, por ejemplo, los textos en que se habla de Dios en términos antropomórficos han de ser interpretados de tal modo que se vea claramente que su antropomorfismo no es más que una alegoría que sirve para descubrir realidades más profundas.<sup>20</sup>

Siempre hay, por encima del sentido primero o inmediato de un texto bíblico, uno o más «sentidos ulteriores» que se descubren mediante la interpretación alegórica. Según Clemente, las riquezas del conocimiento de Dios son tales que se equivocaría completamente quien creyese que sólo puede haber una enseñanza en un texto bíblico. La misericordia y el amor de Dios son tales que en el mismo texto El da a conocer sus misterios a los más ignorantes y a los más sabios, hablando en diversos niveles que se ajustan al nivel de percepción de cada clase de creyentes. Luego, el cristiano que aspira a llegar a los más altos escalones de esta filosofía que es el cristianismo ha de buscar siempre, tras el sentido primero o literal de un texto bíblico, su sentido ulterior, alegórico o espiritual, que a su vez puede desdoblarse en varios sentidos diversos.

Este es el fundamento de la interpretación alegórica de Clemente, que a su vez constituye una de las características de todo su pensamiento teológico. Conviene repetir que no se trata aquí de un alegorismo sin freno, o que haga caso omiso de la realidad histórica, sino que se trata de un alegorismo que —salvo algunas excepciones desafortunadas— se ciñe a ciertos límites o principios exegéticos.

El primero de estos principios exegéticos ha sido señalado ya más arriba: la interpretación alegórica no debe descartar el sentido primero del texto, salvo cuando éste sea tal que contradiga lo que sabemos del carácter y la dignidad de Dios. De este modo, la realidad histórica a que se refieren los textos escriturarios no desaparece. Aunque algunas veces el desdoblamiento entre el primer sentido de un texto y su sentido espiritual lleva a Clemente a prestar tanta atención al último que el primero queda eclipsado, hay otros casos en que se conjugan de tal modo el sentido primero o histórico y el sentido espiritual que la exégesis resultante es más tipológica que alegórica.<sup>21</sup> Así, por ejemplo, el sacrificio de Isaac, sin dejar de ser un acontecimiento histórico, es también una señal o tipo que anuncia el sacrificio de Jesucristo; y la relación entre ambos no se encuentra sólo en alguna alusión alegórica, sino en la estructura y hasta los detalles del acontecimiento histórico en sí.

---

<sup>20</sup> *Strom.* II: 16.

<sup>21</sup> J. Daniélou, «Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie», *SP*, 4 (1959), 50-57.



...porque él [Isaac] era hijo de Abraham, como Cristo era Hijo de Dios y era sacrificio como el Señor, aunque no inmolado como El. Sólo Isaac llevó la madera del sacrificio, como el Señor llevó el madero de la cruz. Y reía místicamente, anunciando que el Señor llenaría de gozo a quienes por su sangre somos redimidos de la corrupción. Todo lo hizo Isaac menos sufrir, y esto era conveniente a fin de ceder al Verbo la primacía en el sufrimiento. Aún más, en el hecho de que Isaac no fue muerto se anuncia la divinidad del Señor, pues Jesús, después de ser enterrado, resucitó sin haber recibido daño alguno, como Isaac al ser librado del sacrificio.<sup>22</sup>

El segundo principio exegético de Clemente es que cada texto ha de ser interpretado a la luz del resto de las Escrituras. En primera instancia, esto quiere decir simplemente que todo texto ha de ser interpretado según su contexto inmediato.<sup>23</sup> Pero para Clemente este principio hermenéutico tiene un alcance mucho más amplio, y sirve de inspiración a sus más complicadas interpretaciones alegóricas. En efecto, Clemente aplica este principio de tal modo que, para interpretar un texto bíblico, es necesario acudir a otros textos donde aparecen las mismas ideas, las mismas cosas, los mismos nombres y hasta los mismos números. Así se descubre el significado alegórico de cada uno de los elementos que componen el texto en cuestión y se logra la interpretación alegórica, no a base de la imaginación del exégeta, sino a base del simbolismo bíblico.<sup>24</sup> Naturalmente, careciendo como carecía de los conocimientos críticos e históricos de nuestros días, Clemente caería en las más desatinadas interpretaciones en virtud de este principio exegético. Pero esto no ha de hacernos olvidar que en este principio hay un intento de dirigir la interpretación alegórica de tal modo que ésta quede siempre dentro del marco del pensamiento bíblico. Como ejemplo del modo en que Clemente aplica este principio podemos citar el texto en que, a fin de aclarar el sentido del capítulo sexto del Evangelio según San Juan, en que Jesús insta a sus discípulos a comer su cuerpo y beber su sangre, Clemente apela a Génesis 4:10, en que Dios dice a Caín: «la voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra». De aquí parte Clemente para mostrar que en el lenguaje bíblico la sangre es símbolo de la Palabra, y que por ello la sangre a que se refiere el Señor no es otra cosa que El mismo.<sup>25</sup>

De este método exegético, que parte de la existencia de diversos niveles de sentido en el texto bíblico, así como de su inclinación hacia

<sup>22</sup> *Paid.* I:5 (ANF, II, 215).

<sup>23</sup> *Srom.* III: 11.

<sup>24</sup> Mondésert, *Clement*, p. 139.

<sup>25</sup> *Paid.* I:6 (ANF, II, 215-222).

la investigación filosófica, surge otra de las características fundamentales del pensamiento de Clemente: su distinción entre los simples cristianos y los «verdaderos gnósticos». En efecto, Clemente cree que, además de la simple fe que poseen todos los cristianos, es dable poseer una comprensión más profunda de las verdades eternas, una «gnosis» superior reservada para los espíritus que se dedican a la búsqueda intensa de la verdad. Esta «gnosis», que Clemente contrapone a la «falsa gnosis» de los herejes, es de un carácter tanto ético como intelectual. «En contraste con el principiante no cultivado, que se limita a creer y que se inclina hacia las cosas externas, está el cristiano que contempla los misterios de Dios y que, con el corazón y el entendimiento, lo recibe en comunión constante.»<sup>26</sup> No se trata sólo de descubrir verdades más elevadas en el orden intelectual, sino que se trata también de un género de vida superior.<sup>27</sup> A esta «gnosis» se llega por diversos medios a que Clemente se refiere con frecuencia, pero cuya relación interna no siempre resulta clara: la inspiración personal, la exégesis alegórica de las Escrituras, el empleo de la dialéctica platónica y una tradición secreta a la que Clemente apela repetidas veces, pero cuyo carácter, contenido y medios de transmisión son difíciles de determinar.<sup>28</sup> En todo caso, lo que aquí nos interesa es que el pensamiento de Clemente tiene un marcado carácter aristocrático y hasta esotérico que hace de él poco más que la simple expresión de lo que podemos suponer haya sido el pensamiento de un reducidísimo grupo de cristianos de esa ciudad.

La doctrina de Dios de Clemente ha de expresarse sobre todo en términos negativos: Dios no tiene atributos; Dios se halla allende la categoría de substancia; nada puede decirse directamente de El, pues Dios es incapaz de definición.<sup>29</sup> Pero a estas aserciones de carácter marcadamente platónico debemos añadir otra de un matiz netamente cristiano: Dios es trino. Junto al Padre, y desde toda la eternidad, está el Verbo.<sup>30</sup> Como ya hemos visto, el Verbo es el principio de todo conocimiento, sobre todo del conocimiento de Dios. El Verbo es tam-

26 Reinhold Seeberg, *Textbook of the History of Doctrines* (Grand Rapids, Mich. 1956), Vol. I, p. 142.

27 *Strom.* IV: 21,23; VI. 9.10; VII: 3, 7-15.

28 *Ibid.*, VI: 7.

29 Osborn, *Clement*, pp. 25-32.

30 Aunque Clemente nunca utiliza el término *homousios* dentro de este contexto, el modo como subraya la igualdad y coeternidad del Padre y el Verbo es tal que Harnack llega a afirmar que es probable que Clemente conociera ese término como un modo de expresar la igualdad de naturalezas entre el Verbo y Dios, por una parte, y el Verbo y los hombres, por la otra. (Harnack, *History of Dogma*, Vol. II, pp. 352-3).

bién el principio de toda creación, pues «sin él nada de lo que es hecho fue hecho». Aunque al afirmar la coeternidad del Verbo y el Padre Clemente se coloca en la tradición del Cuarto Evangelio, no por ello deja su doctrina de tener cierto sabor platónico, sobre todo cuando habla del Verbo como a la vez uno y múltiple, es decir, como un ser intermedio entre la unidad inefable de Dios y la multiplicidad del universo.<sup>31</sup>

Este Verbo de Dios, principio de todo conocimiento y de toda creación, se ha encarnado en Jesucristo.<sup>32</sup> La encarnación es el punto culminante hacia el que el Verbo mismo ha dirigido toda su obra anterior, tanto entre los gentiles como entre los judíos. En efecto, el propósito para el que el Verbo ha inspirado la filosofía a los griegos y la Ley a los judíos es para que tanto la una como la otra sirvan de ayo que conduzca a Cristo, el Verbo encarnado. De aquí surge toda una doctrina de la historia, una historia que, como dice Mondésert,

...se desenvuelve, avanza, llega a un acto supremo, pero sólo termina allí para de nuevo ponerse en marcha, sin sustraerse empero desde entonces de la influencia de ese punto central y culminante a que ha llegado; a partir de allí no se trata ya más de un movimiento lineal, horizontal, sino de una vasta espiral que asciende sin separarse ya más del eje que ha descubierto.<sup>33</sup>

Sin embargo, a pesar de la importancia que Clemente concede a la encarnación, es necesario confesar que su modo de comprender esa encarnación deja mucho que desear. El Verbo asumió una naturaleza humana completa, sí, y Cristo era humano tanto en cuerpo como en alma.<sup>34</sup> Pero esta unión de lo divino y lo humano es tal que se pierden algunas de las características fundamentales de lo humano. En efecto, en el texto que citamos a continuación, y que pretende condenar las opiniones de los docetas, Clemente se deja llevar por consideraciones semejantes a las que llevaron a los docetas a sus convicciones:

...en el caso del Salvador, sería ridículo pensar que el cuerpo como tal requería los auxilios necesarios para la subsistencia. Pues El comía, no por

<sup>31</sup> Véase, Osborn, *Clement*, pp. 33-34.

<sup>32</sup> Aunque un fragmento de Focio (*Bib. IX; PG, CIII, 384*) da a entender que Clemente mantenía la existencia de dos «verbos», este fragmento es demasiado oscuro, y su testimonio demasiado carente de apoyo en las obras de Clemente que se han conservado, para que su autoridad haga variar nuestra interpretación general del pensamiento de Clemente. *Exhort. II; Paid. I: 74; Strom. V: 16.*

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 188.

<sup>34</sup> *Paid. I: 2.*

razón del cuerpo, que era sostenido por un poder divino, sino para que quienes estaban con El no fuesen llevados a opiniones erróneas acerca de El, como más tarde algunos llegaron a pensar que El se presentó sólo en apariencia. Pero El era completamente impasible, y ningún sentimiento, tanto de placer como de dolor, podía influir sobre El.<sup>35</sup>

Clemente no desarrolla detenidamente la doctrina del Espíritu Santo. Quizá al subrayar la función del Verbo como iluminador e inspirador de los creyentes se le hace difícil asignar al Espíritu una función paralela. Esto no quiere decir que Clemente no distinga la persona del Espíritu de las otras dos personas de la Trinidad —aunque sin emplear el término «persona», desconocido para Clemente en este contexto. Para él, el Espíritu es sobre todo el principio de cohesión que atrae a los humanos hacia Dios. En todo caso, repetimos, hay en Clemente una doctrina clara del carácter trino de Dios, y se encuentran frecuentemente en sus obras textos como el que sigue, en el que Clemente se refiere a quienes

...son conducidos a la vida futura sólo por esto, que conocen a Dios y su Verbo, cuál es la unidad del Hijo con el Padre, cuál la comunión del Padre con el Hijo, qué es el Espíritu, cuál la unidad de estos tres, el Espíritu, el Hijo y el Padre, y cuál la distinción en su unidad.<sup>36</sup>

Este Dios trino es el Creador. El mundo es el resultado de la acción de Dios, y no de una emanación de la divinidad ni de la ordenación de una materia preexistente. La creación —doctrina que, según Clemente, enseñan tanto las Escrituras como los filósofos— tuvo lugar fuera del tiempo,<sup>37</sup> pero esto no hace que la creación se disuelva en una simple preservación, y Clemente llega a afirmar que Dios, que creó todas las cosas en el principio, ya no crea, sino que ha dejado la preservación y multiplicación de las cosas al orden natural.<sup>38</sup>

La creación incluye, no sólo los humanos y el mundo en que vivimos, sino también los ángeles y demás seres celestiales. Como un reflejo de la obra de Dios en siete días, toda la creación encuentra su estructura fundamental en el número siete: siete son los miembros del primer orden angélico; siete los planetas; siete los astros de las Pléyades; etc., etc.<sup>39</sup> Y aquí vemos en Clemente los comienzos de uno de los intereses

35 *Strom.* VI: 9 (ANF, II, 496; GCS 467).

36 *Prot.* XII (ANF, II, 206).

37 *Strom.* VI:16 (ANF, II, 514; GCS, 506).

38 En un fragmento preservado por Anastasio Sinaíta (q. 96). Traducción inglesa en ANF, II, 584.

39 *Strom.* VI:17 (ANF, II, 512-514; GCS, 501-506).

que han de caracterizar a buena parte de la teología de cariz platónico en los siglos por venir: la investigación de la estructura jerárquica del universo, y sobre todo, de las huestes celestiales.

La doctrina de Clemente acerca del ser humano guarda con la de Ireneo relaciones que sorprenden en dos pensadores de tendencias tan diversas. Para Clemente, como para Ireneo, Adán fue creado con una inocencia infantil, y debía lograr el propósito de su creación en un crecimiento ulterior hacia la perfección. Con la caída de Adán —cuya causa es el ejercicio de las funciones sexuales antes de lo que Dios había ordenado— éste quedó sujeto al pecado y la muerte. Adán, más bien que la cabeza del género humano —como lo era para Ireneo— es para Clemente el símbolo de lo que nos sucede a todos individualmente.<sup>40</sup> Cuando un niño nace, no está bajo «la maldición de Adán». Pero en fin de cuentas todos pecamos, y todos venimos a ser como Adán. Entonces quedamos sujetos al Diablo, y somos esclavos del pecado y la muerte. Esto no quiere decir que la libertad humana quede completamente destruida. Al contrario, cuando Dios, a través del Verbo, ofrece la fe, es el humano quien por su propia libertad ha de decidir aceptarla.<sup>41</sup> Esta fe no es más que el comienzo de la nueva vida, que Clemente describe a veces como el nuevo comienzo del desarrollo que quedó interrumpido con el pecado, y a veces como un proceso de divinización. Tras la fe —y aquí se manifiesta de nuevo el carácter esotérico del pensamiento de Clemente— han de venir el temor y la esperanza, pero todo ha de culminar en el amor y, por último, la «gnosis». Si todo esto ha de tener lugar en esta vida, o si es posible continuar el proceso de divinización después de la muerte, es una cuestión que no queda claramente resuelta en las obras de Clemente.

Debemos cuidarnos, sin embargo, de no interpretar la doctrina de Clemente acerca de la salvación en términos excesivamente individualistas, pues la Iglesia juega un papel de primera importancia en el proceso de la salvación. La Iglesia es la Madre de los creyentes<sup>42</sup> y Esposa del Verbo, y es en su seno que tiene lugar el proceso de iluminación y divinización que ha de constituir la meta de la vida del «verdadero gnóstico».

A esta Iglesia se penetra mediante el bautismo, y en ella el creyente es alimentado mediante la eucaristía. El bautismo es el lavacro de los pecados, y en él tiene lugar la iluminación que constituye la raíz de la

40 Véase J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres, 1960), p. 179.

41 Véase Osborn, *Clement*, p. 51.

42 *Paid.* 1:5 (ANF, II, 214).

vida cristiana.<sup>43</sup> Sin embargo, Clemente no hace del bautismo el punto en que se nos da esa vida en toda su plenitud, sino sólo el punto de partida de un crecimiento que ha de llevar a la perfección. En cuanto a la eucaristía, Clemente afirma su eficacia real para alimentar la fe y para hacer al comulgante partícipe de la inmortalidad, pero esto no quiere decir que el pan sea literalmente el cuerpo de Cristo, y la carne literalmente su sangre. Al contrario, «la carne representa para nosotros el Espíritu Santo, pues la carne fue hecha por El; la sangre representa el Verbo, puesto que el Verbo es como rica sangre que ha sido introducida en nuestras vidas».<sup>44</sup>

El valor del pensamiento de Clemente se encuentra principalmente en el modo en que hace girar toda su teología alrededor de un principio fundamental: el Verbo. La doctrina del Verbo le sirve de fundamento en su intento de relacionar la filosofía pagana con las Escrituras. El Verbo es el principio de unión de toda la historia humana, y sobre todo de ambos Testamentos. La iluminación y participación del Verbo es la base de la vida superior del «gnóstico verdadero». Al mismo tiempo, es en la doctrina del Verbo que se ven más claramente los conflictos no resueltos entre la tradición helenística y la cristiana: en la doctrina del Verbo de Clemente aparecen lado a lado elementos platónicos y elementos del Cuarto Evangelio que han de influir en toda su interpretación de la verdad cristiana. Es precisamente en esta dualidad, a veces no resuelta, del pensamiento de Clemente que estriba su interés para la historia del pensamiento cristiano. «Platónico y bíblico, es testigo original de ese encuentro extraordinario entre el genio griego y el genio oriental, entre la especulación humana y la revelación divina.»<sup>45</sup> Que en este encuentro sus intentos de conciliación no hayan resultado siempre igualmente claros y felices, no ha de sorprendernos. No podía ser de otro modo, dado el hecho de que Clemente era como un explorador de nuevos e ignotos caminos.

Por otra parte, es necesario recordar que el propósito apologético del *Protrepticos*, así como el propósito de educación del *Paidagogos*, han sido realizados con una maestría tal que hace doblemente doloroso el hecho de que, en lugar del prometido *Didaskalos*, tengamos sólo la extraña colección de «tapices» de los *Stromateis*.

43 *Paid* 1:6 (ANF, II, 215).

44 *Paid* 1:6 (ANF, II, 220). En cuanto a la eucaristía como sacrificio, Clemente no parece conocer tal doctrina, a pesar de los argumentos de Quasten en sentido contrario. (*Patrología*, I, 331-333).

45 Mondésert, *Clément...*, p. 267.

Finalmente, conviene señalar que la importancia de Clemente para la historia del pensamiento cristiano está en el modo como comunicó algunas de sus ideas fundamentales a su discípulo Orígenes, quien luego las sistematizó e hizo de ellas un imponente edificio teológico. De una comparación entre el maestro y su discípulo saldrá mucha luz en cuanto al carácter del pensamiento de ambos. Pero tal comparación ha de ser pospuesta hasta tanto hayamos expuesto el pensamiento de Orígenes.

## Orígenes

A diferencia de Clemente, Orígenes era hijo de padres cristianos.<sup>46</sup> Su padre, Leónidas, entregó la vida como mártir en el año 202, durante la persecución de Séptimo Severo. En esa ocasión, Orígenes exhortó a su padre a ser fiel hasta la muerte, y su celo era tal que su madre se vio obligada a esconder sus ropas para que no pudiese salir a la calle y hacerse arrestar.

Poco después de la muerte de su padre, Orígenes, todavía en plena adolescencia, comenzó a enseñar literatura y filosofía como medio de ganarse el sustento. Pronto la comunidad cristiana de Alejandría tuvo que enfrentarse al grave problema de que, debido a que muchos se habían ausentado a causa de la persecución, no había quien instruyese a los catecúmenos en la doctrina cristiana. Ya algunos paganos conversos —un tal Plutarco y su hermano Heraclas, que más tarde llegó a ser obispo de Alejandría— se habían acercado a Orígenes para pedirle que les instruyese acerca de la doctrina cristiana. Luego, ante la necesidad de continuar la labor catequética de la Iglesia, el obispo Demetrio encomendó esa tarea a Orígenes, que a la sazón contaba dieciocho años y que había sido discípulo de Clemente. Debido a su temperamento, Orígenes tomó esta responsabilidad con gran celo y se dedicó, no sólo al estudio intenso, sino a la práctica de una vida austera, que para él fue siempre parte integrante de la vida filosófica.

Luego, pensando prudentemente, para no tener necesidad de ayuda ajena, vendió los volúmenes de la antigua doctrina, que hermosamente había compuesto, contentándose con cuatro óbolos diarios que le abonaba el comprador. Desde entonces, perseveró muchos años en esa disciplina y verdaderamente filosófica manera de vivir, apartando de sí todos los lazos

---

<sup>46</sup> Las principales fuentes para la vida de Orígenes son Eusebio (*HE VI*), Pánfilo de Cesarea (en lo que queda de su *Apologta*), Gregorio el Taumaturgo (*Oratio*), y Jerónimo (*De viris illus.* LIV. 62).