

# 1

## **PEDAGOGÍA DIVINA Y COOPERACIÓN HUMANA. LA DINÁMICA DE LA PAIDEIA CRISTIANA EN LOS STROMATA DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA**

**(DIVINE EDUCATION AND HUMAN COOPERATION. THE CHRISTIAN  
PAIDEIA DYNAMICS IN THE STROMATA OF CLEMENT OF ALEXANDRIA)**

Javier Laspalas  
*Universidad de Navarra*

DOI: 10.5944/educxx1.16.2.2631

### **Cómo referenciar este artículo/How to reference this article:**

Laspalas, J. (2013). Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la Paideia cristiana en los Stromata de Clemente de Alejandría. *Educación XXI*, 16 (2), 23-38. doi: 10.5944/educxx1.16.2.2631

Laspalas, J. (2013). Divine education and human cooperation. The Christian Paideia Dynamics in the Stromata of Clement of Alexandria. *Educación XXI*, 16 (2), 23-38. doi: 10.5944/educxx1.16.2.2631

### **RESUMEN**

Uno de los fundadores de la tradición educativa cristiana fue sin duda Clemente de Alejandría. Entre sus obras ocupan un lugar preferente los *Stromata*, un extenso tratado teológico en el que encontramos numerosas reflexiones pedagógicas. A pesar de su inequívoca importancia, dicha obra tiene escasa presencia en el ámbito de la Historia de la Educación. Por ello, en este artículo intentamos mostrar la profundidad y originalidad de las ideas en ella expuestas, que serían explicitadas por Padres de la Iglesia posteriores, en particular por San Agustín.

Tras exponer en qué consiste la santidad —meta de la formación cristiana—, nos preguntamos qué agentes contribuyen a ella. Ello nos permite constatar que para el Alejandrino la perfección espiritual es ante todo un don sobrenatural, pero sólo lo reciben quienes se esfuerzan por conocer y seguir a Cristo, imagen viva de Dios. Por esta vía, el creyente puede identificarse con el Padre a través del Logos. Ahora bien, es en el marco de la imitación de Cristo —verdadero Dios y verdadero Hombre—, donde cobra todo su sentido la conquista de las virtudes naturales —tanto intelectuales como morales—, concebidas como la ineludible aportación de cada creyente a su propia santificación.

### **ABSTRACT**

Without doubt Clement of Alexandria must certainly be regarded as a founder of the Christian educational tradition. Among his works, the most promi-

nent is an extended theological treatise, entitled *Stromata*, full of educational passages. In spite of its doubtless relevance, this book has a limited presence in the studies on the educational past. Hence, in this paper we intend to show the depth and originality of its content, because many of his ideas were later developed by other Fathers of the Church, especially Saint Augustine.

In our article, we first explain the nature of holiness —the goal of Christian education— and then we proceed to examine the functions of the agents which contribute to it. Thus we can show that in Clements» theory of education, spiritual perfection is primarily a divine gift, but only accessible through an effort to know and follow Christ, true image of God. In this manner it is possible for the believer to identify himself with the Father in the Logos. Nevertheless, it is precisely in the aim of this imitation of Christ —perfect God and perfect Man— that the conquest of natural virtues —both intellectual and moral— acquires all its meaning, intended as an essential contribution of each believer to his personal quest for holiness.

## INTRODUCCIÓN

El cristianismo primitivo supo sacar partido de la cultura helenística para interpretar sus propias doctrinas y Clemente de Alejandría fue, sin duda, uno de los primeros en hacer tal cosa. Es más, puede decirse que escribía y argumentaba con total naturalidad como los griegos, sin por ello dejar de ser profundamente cristiano. Superó así la antinomia que décadas más tarde seguía planteando Tertuliano (*Prescripciones contra todas las herejías*, 7, 9), al descartar que pudieran tenderse puentes entre Atenas y Jerusalén.

Ciertamente, a la hora de explicar en qué consiste la «santificación», que constituye la esencia de la formación cristiana, habla como un hombre de fe, pues afirma que el ser humano es incapaz de llegar a ella por sí mismo (*Stromata*, II, 75, 2); por el contrario, la recibe en la medida en que se esfuerza por seguir a Cristo (*Stromata*, II, 136, 5; VI, 114, 4-5). Si lo hace con empeño, se grabará en su alma la imagen de Dios, que puede contemplar e imitar en el Logos, la segunda persona de la Trinidad (*Pedagogo*, 98, 2-3; *Stromata*, II, 102, 6; II, 103, 1; V, 94, 5; VI, 115, 1; VII, 16, 5-6; VII, 101, 4). Ahora bien, al mismo tiempo, el Alejandrino ilustra la vertiente formativa de la encarnación recurriendo a la literatura y la filosofía paganas. Materializa de este modo su afán de ser «griego en razón de los griegos con el fin de ganarlos a todos» (*Stromata*, I, 15, 4), de acuerdo con uno de los principios clave en la predicación de San Pablo (*1 Co* 9, 20s).

Así, no duda en usar un verso del fragmento 169 de Píndaro (*Stromata*, VII, 16, 5) para definir en qué consiste la santidad, y cita o se apoya

con frecuencia (*Stromata*, I, 53, 3; II, 45, 7; II, 97, 1; II, 100, 3; II, 131, 5; II, 132, 1; IV, 147, 1; V, 95, 1) en una conocida tesis platónica (*Teeteto*, 176b), según la cual el hombre ha de elevarse hasta la *homoiosis Theo*, es decir, la semejanza con la divinidad. Y no contento con ello, llega al extremo de concebir la santificación como una *hexomoiosis Theo* en la persona de Cristo (*Protréptico*, 86, 2; 121, 1; 122, 3-4; *Pedagogo*, I, 4, 2; I, 99, 1; III, 1, 1; *Stromata*, II, 100, 4; II, 131, 5; II, 136, 6; IV, 95, 1; IV, 139, 4; IV, 152, 3; IV, 168, 2; VII, 16, 6; VII, 84, 2; VII, 86, 5), dando un nuevo sentido profundamente cristiano a la citada expresión. Es hasta cierto punto inspirándose en esta idea platónica como Clemente interpreta un pasaje clave de la Escritura (*Gn* 1, 26), pues sostiene que la *paideia* cristiana culmina cuando, quien es potencialmente santo, pues fue creado por el Logos «a imagen» de Dios, logra ser y obrar «a semejanza» de Cristo (*Pedagogo*, I, 98, 2-3; *Stromata*, II, 97, 1; II, 131, 6; III, 69, 4; IV, 30, 1; IV, 137, 1; V, 94, 4-6; VI, 105, 2; VI, 114, 6; VI, 115, 1; VI, 150, 3; VII, 52, 2-3; VII, 88, 3-4; Butterworth, 1916; Llamas Hernández, 2001, 51-65).

## 1. AGENTES Y FACTORES DE LA EDUCACIÓN CRISTIANA

De lo que acabamos de explicar se deduce que el causante de la educación cristiana es el mismo Dios, de manera que, en este punto, también es sobrenatural y radicalmente diferente de la formación humana. En efecto, la expresión en *Christò paideia*, con la que en la Iglesia primitiva se designaba la educación religiosa, implica que ésta, como reconoce nuestro autor, es por encima de todo «pedagogía de Cristo» (*Pedagogo*, I, 99, 2), es decir, un designio que el Padre ha hecho posible mediante la venida de su Hijo al mundo, fuente de los dones del Espíritu Santo.

### 1.1. La santidad como don: «economía» y cauces de la «pedagogía» divina

Pues bien, aunque el contenido de los dogmas de la encarnación y la Trinidad tuvo desde el primer momento un papel central en la predicación cristiana —no en vano constituían el núcleo del *kerygma*, el primer anuncio de la salvación—, Clemente fue uno de los primeros en captar su profundo significado pedagógico. De hecho, el conjunto de su especulación teológica es «cristocéntrica» y se articula en función de la triple acción formativa del Cristo-Logos, lo que sin duda le llevó a construir una detallada teoría sobre los agentes y los factores de la educación cristiana. En este terreno, se planteaban varias cuestiones cruciales que abordó con singular acierto: ¿Qué cometido asume en ella cada una de las Personas divinas? ¿Es necesaria la implicación

en dicho proceso del propio cristiano y de la comunidad a la que pertenece? ¿En qué medida queda supeditada a la intervención de la gracia?

Nuestro autor define con precisión la contribución de cada uno de sus agentes a la formación cristiana. En primer lugar, deja muy claro que ésta es posible porque Dios Padre toma la iniciativa, estimulando y guiando al hombre con amorosa providencia hacia la santidad (*Stromata*, II, 5, 3-5; VI, 161, 6; VII, 9, 4). Solo bajo su impulso, puede el creyente progresar y alcanzar la sabiduría (*Stromata*, V, 83, 5; *Pedagogo*, I, 37, 1) y lo mismo puede aplicarse a quien trata de auxiliarle catequizándolo (*Stromata*, VI, 161, 2-5), una idea que ya está en San Pablo (*1 Co* 3, 7-9; *Fil* 1, 6 y 2, 13). De hecho, para Clemente, si lo logra es porque es un *theophoros* (*Stromata*, VI, 104, 1; VII, 82, 2) —lleva Dios dentro de sí y se deja guiar por Él—, convirtiéndose así en un instrumento de la bondad divina (*Stromata*, VI, 161, 2; VII, 81, 7). Y lo mismo sucede, aunque en otro orden de cosas, con los que inculcan los saberes y las virtudes naturales (*Stromata*, VI, 157, 4; VI, 158, 2-4; VI, 161, 5). Así pues, según nuestro autor, al igual que para San Agustín o los escolásticos medievales (Vergara Ciordia, 2012), los buenos maestros lo son porque actúan como cooperadores de la Gracia. De este modo, la educación cristiana y humana se integran en un plan salvífico (*Stromata*, I, 52, 3) y solo dentro de él es posible captar su sentido, así como deslindar y perfilar el cometido de quienes la realizan.

De acuerdo con dicho plan, la aportación directa del Padre a la santificación es la misma obra de la creación, en cuanto ha dotado al hombre de una naturaleza semejante a la suya (*Stromata*, IV, 149, 4-5). El Alejandrino entiende que ésta es la primera etapa, no sólo de la economía de la salvación, sino de la misma *paideia* cristiana, por lo que no tiene reparo en citar a Demócrito (*Frag.* 33), según el cual la naturaleza y la educación son afines, para apuntalar su tesis de que hay una clara continuidad entre la creación y la educación (*Stromata*, IV, 150, 4; *Pedagogo*, III, 58, 3). Aplicando una categoría propia de la escolástica, podríamos decir que Dios Padre es causa «material» de la santificación, puesto que engendra personas, seres aptos para ella. Sobre esa base, tiene lugar la obra de recreación por medio del Logos en que consiste la formación cristiana.

En cuanto al Espíritu, su acción formativa tal vez queda un tanto desdibujada, pero aparece caracterizado como una fuerza divina que, no sólo regenera a los hombres por el bautismo (*Pedagogo*, I, 26, 2; I, 28, 1; I, 30, 1-2; I, 31, 1; Ladaria, 1980, 186-203), sino que además los impulsa, guía, alimenta, adoctrina e ilumina a lo largo la vida, y les va otorgando la semejanza al Padre, en proporción a su esfuerzo por imitar a Cristo (*Pedagogo*, I, 21, 2; I, 37, 1; I, 49, 3; I, 98, 2; *Stromata*, I, 45, 1-2; II, 7, 3; II, 15, 3; III, 78, 4-5; III, 84, 3; IV, 73, 4; IV, 116, 2; IV, 163, 2; IV, 172, 2; V, 19, 3; V, 38, 5; V, 80,

9; VI, 120, 2; Ladaria, 1980, 203-234). En este sentido, puede afirmarse que es la causa «eficiente» de la perfección cristiana, en tanto que manifestación efectiva en la vida de cada creyente de la providencia y la gracia del Padre.

Sin embargo, el principal educador es sin duda el Logos, punto focal y catalizador de la *paideia* cristiana, ya que asume y ejecuta la mayoría de las tareas imprescindibles para que ésta llegue a buen puerto. En efecto, con su pasión, muerte y resurrección, redimió al hombre y reabrió el camino hacia el Padre, al hacer posible la entrega del Espíritu (*Pedagogo*, I, 23, 2; I, 97, 3; II, 19, 4; *Stromata*, VI, 70, 2; IV, 130, 5; VII, 14, 5). Además, actúa como mediador ineludible, porque se ha encarnado precisamente para que los hombres puedan conocer e imitar a Dios, hasta donde tal cosa es viable en este mundo (*Stromata*, II, 77, 5; II, 134, 2; IV, 130, 2 y 5; IV, 139, 4; VI, 77, 5; VI, 150, 3; VII, 88, 5-6). Solo a través de Él, que comparte naturaleza con el Padre, es posible comprender a Éste (*Protréptico*, 8, 4; 10, 3; 86, 2; *Stromata*, I, 91, 5; I, 92, 2; I, 178, 2; IV, 156, 1; IV, 162, 5; V, 1, 3-4; V, 16, 5; V, 34, 1; V, 82, 4; VII, 72, 2) y captar hasta qué punto el hombre puede asemejarse a Él (*Protréptico*, 8, 4; *Stromata*, VII, 8, 6).

El Logos es también el modelo a imagen del cual se transforma cada cristiano en el curso de su lucha por alcanzar la santidad, que como hemos visto consiste en asemejarse a Dios, dentro de los límites que impone la carne, a través del Hijo. Por ello, puede decirse que Éste es la causa «final» de la *paideia* cristiana (*Protréptico*, 98, 4; *Pedagogo*, III, 66, 2; *Stromata*, II, 134, 2; III, 69, 4; VII, 52, 1), cuya meta no es otra, como ya había advertido San Pablo (*Ga* 2, 20; *Fil* 2, 5), que identificarse con Cristo. Por otra parte, dado que la santidad supone una verdadera reconfiguración interior del creyente de acuerdo con la imagen divina patente en el Logos, éste es también causa «formal» de la educación, en cuanto modela la «materia» creada por Dios: la naturaleza humana y la identidad propia de cada uno de los fieles.

## **1.2. La santificación como tarea: el potencial soteriológico de la formación humana**

Ahora bien, que la santidad sea ante todo un don divino, no significa que el hombre no pueda y deba contribuir también a ella. En este terreno, al igual que otros Padres de la Iglesia, Clemente no puede dejar de comentar y desentrañar el sentido del llamativo pasaje evangélico según el cual Cristo es el único Maestro (*Mt*, 23, 8-10). Como es lógico, nuestro autor cita o acepta esta tesis en múltiples ocasiones (*Protréptico*, 112, 1; *Pedagogo*, I, 17, 3; I, 25, 2; *Stromata*, II, 9, 4; II, 58, 1-2; V, 64, 4; V, 98, 1; VI, 57, 3-4; VI, 58, 1-2; VI, 59, 1-2; VI, 68, 1; VI, 164, 1-4; VI, 166, 4-5; VII, 6, 1-4; VII, 7, 4). Además, explica que esta primacía del Logos se debe a que comunica a los hombres

lo que por sí mismos no pueden alcanzar a comprender (*Stromata*, I, 98, 4; II, 14, 3; V, 7, 8) ni enseñar con autoridad (*Stromata*, VI, 165, 5; VII, 55, 5-6). No obstante, aclara que «a veces actúa por medio de una boca humana» (*Stromata*, VII, 61, 2), a pesar de lo cual «uno sólo es el maestro, tanto del que habla como del que escucha» (*Stromata*, I, 12, 3), pues ambos han comprendido los misterios de la revelación gracias al Logos y al Espíritu (*Stromata*, VI, 166, 3). Y en esta misma línea, afirma también el Alejandrino que las realidades sobrenaturales se captan por «iluminación», es decir, en virtud del saber que comunica Dios a cada fiel, en proporción a su esfuerzo por imitar a Cristo, una vez ha sido bautizado en el Espíritu, (*Protréptico*, 68, 4; 113, 2-5; 115, 4; *Pedagogo*, I, 27, 3; I, 29, 3-4; *Stromata*, I, 164, 4; III, 44, 2-3; VI, 138, 2). Salta a la vista, pues, que nuestro autor enuncia ya bastantes ideas y vocablos que solemos asociar con San Agustín.

Por otra parte, como apunta Fernández Ardanaz (1990, 158-159), Clemente concibe el sacramento de la iniciación cristiana, al que, como era habitual en su entorno, designa con el término «iluminación» (*photismos*), de modo «dinámico», ya que no sólo abre las puertas de la salvación, sino que se prolonga con la conversión del hombre bajo el impulso y la guía del Espíritu (*Pedagogo*, I, 26, 1). Es justamente el bautismo —en tanto que actualización de la redención y puerta de acceso al Magisterio de Cristo— el que reinstaura en cada fiel la continuidad entre creación y formación espiritual a la que ya nos hemos referido. Por eso, como ha destacado Filoramo (1981, 332-333 y 335-337), la iluminación trasciende más allá del ámbito cognoscitivo, ya que, aun cuando penetra en el creyente a través de la mente, no cabe duda de que la contemplación de los misterios va transformando su ser y su vida a imagen de Cristo (*Stromata*, IV, 40, 1; VI, 91, 2; VI, 138, 1-3; VII, 47, 3; VII, 55, 1; VII, 82, 7). Resulta también patente la afinidad de estas ideas con la pedagogía agustiniana (Mujica Rivas, 2010, 253-283), en la que, por obra de la gracia, se suceden *creatio*, *formatio*, *conversio* y *reformatio*.

Sentada la primacía del Magisterio divino, no podemos olvidar, como nos recuerda Witzes (1955, 149 y 154-155), que Clemente era un «sinergista», es decir, partía del supuesto de que el cristiano ha de cooperar con la gracia para alcanzar la santidad (Wytzes, 1957, 229-237). Por ello, era muy optimista sobre la capacidad humana para cumplir con los preceptos morales, y sostenía que Dios había previsto que la formación de los cristianos de su tiempo tuviese en parte lugar, no sólo a través de los mandamientos y parte de leyes humanas (*Pedagogo*, I, 96, 3; III, 94, 1; *Stromata*, I, 168, 1; I, 174, 3; II, 35, 2; II, 78, 3; II, 86, 4-5; II, 91, 1; II, 105, 1; III, 46, 1-2; VI, 115, 2; VII, 8, 6), sino incluso mediante lo que de bueno había en la filosofía y cultura griegas (*Stromata*, I, 28, 3; I, 71, 3; VI, 42, 1; VI, 44, 1; VI, 110, 3; VI, 159, 8-9; VI, 161, 5; VII, 6, 4-6; VII, 11, 1-2; Méhat 1983, 21-23). El Alejandrino llega a considerarlas una especie de tercer testamento, propio de



los paganos pero útil también para los cristianos, previsto por Dios en la «economía» salvífica (*Stromata*, I, 20, 1; I, 29, 9; VI, 42, 1-2; VI, 67, 1; VII, 94, 2; Moingt, 1950, 553-564; Sanguineti, 2003, 157-172). Es más, aun cuando ni el cumplimiento de las normas ni la filosofía basten para conquistar la perfección propia del cristiano, que como veremos más adelante viene de la fe y el amor, predisponen al hombre para ella (*Stromata*, I, 20, 1-2; I, 28, 1; I, 29, 9; I, 32, 4; I, 37, 1; I, 80, 6; VI, 125, 5; VII, 20, 3-4; VII, 21, 1). Y en el ámbito intelectual, tal cosa sucede porque la sabiduría divina es multiforme (*Stromata*, I, 27, 1), adquiere perfiles diferentes, en función del diverso grado de participación en «la teología del eterno Logos», dentro de cuya unidad cobra todo saber su pleno sentido (*Stromata*, I, 57, 2 y 6; véase también II, 4, 2; VI, 166, 4), otra tesis que recuerda el pensamiento agustiniano.

En este marco, es posible valorar la vertiente soteriológica de la formación humana, que se integra armónicamente en el proyecto de regeneración integral de cada uno de los creyentes en que consiste la *paideia* cristiana. Así, aun cuando la auténtica educación es la que conduce a la santidad, al servicio de la cual ha de ponerse la formación humana, ésta última contribuye en gran medida a ella. De ahí que Clemente (*Stromata*, I, 15, 3; I, 28, 1; I, 29, 9; I, 30, 1; I, 32, 4; I, 37, 1; I, 99, 1; I, 100, 2; VI, 153, 1) la considere una *propaideia* («educación preparatoria»), término que Platón (*República*, 536d) había acuñado para referirse a las matemáticas, que debían servir de introducción al estudio de la filosofía. De modo implícito, dicha expresión alude a dos tesis —sólo en apariencia irreconciliables— sobre la contribución de las facultades naturales al proceso de santificación.

La primera es que el simple talento y esfuerzo personales no convierten a nadie en cristiano, ni en el terreno moral ni en el intelectual (*Stromata*, I, 38, 2 y 4-5; II, 115, 2; III, 57, 2; IV, 71, 5; VI, 70, 2; VII, 19, 4; VI, 165, 2-4; VII, 55, 4; VII, 57, 3) y sólo adquieren su valor en conexión con la fe y la gracia. Por eso, nuestro autor advierte que la cultura, aun pudiendo ser de gran ayuda para ello, en absoluto es imprescindible para ser un buen cristiano (*Stromata*, I, 99, 1). Rechaza así las doctrinas de los gnósticos, que hacían depender la santidad de un conocimiento esotérico que sólo unos pocos fieles podían adquirir. De este modo, no sólo afirma la vocación universal de la *paideia* cristiana, a la que todos pueden acceder en plenitud, con independencia de su talento y preparación, sino que además valora en su justa medida la incidencia del esfuerzo personal en la vida cristiana. Por sí mismo, no tiene valor salvífico, pero sí asociado a la gracia. Y así, apoyándose en una distinción de origen estoico, Clemente afirma que no es la «causa» de la santidad —que viene de Dios—, pero sí «concausa» de ella (*Stromata*, I, 97, 1; I, 98, 3; I, 99, 2; II, 26, 2).

Ahora bien, en virtud de lo anterior, como si se tratase del anverso de una moneda, la formación humana adquiere un importante valor en términos estrictamente religiosos. De hecho, por ser una *propaideia*, nuestro autor no sólo le asigna un destacado papel, sino que incluso la considera imprescindible: «Estamos salvados por gracia» (*Ef* 2, 5), y no en realidad sin las obras buenas, sino que es necesario, habiendo sido engendrados para el bien, tender hacia él con algún esfuerzo» (*Stromata*, V, 7, 2-3). No basta, pues, creer (*Stromata*, VI, 102, 5; VI, 108, 4), sino que además se debe cultivar la viña del Señor para obtener frutos (*Stromata*, I, 43, 1-2) y buscar la perfección, como tuvieron que hacerlo los Apóstoles (*Stromata*, VI, 105, 1-2). Y en otro lugar leemos: Dios «quiere salvarnos contando con nosotros mismos. La naturaleza misma del alma saca de sí misma el anhelo» (*Stromata*, VI, 96, 2). Algo semejante mantiene San Agustín al escribir que Dios crea a cada hombre para que descanse en la vida eterna (*Confesiones*, I, 1, 1), pero no lo salva si no cuenta con su colaboración (*Sermones*, 169, 11, 13). Una tesis esta última que también hallamos en los *Stromata* (IV, 85, 1; VII, 42, 4).

Pero es que, con vistas a la santificación, formarse como ser humano, además de necesario, es muy útil. «Efectivamente —comenta Clemente— el Logos no desea que el que ha creído sea perezoso respecto a la verdad, ni sea tampoco inútil» (*Stromata*, I, 51, 4). Y la razón de ello es que, aun siendo posible vivir como buen cristiano sin apenas cultura, supuesta la fe, quien posee una buena formación humana progresa con mayor rapidez y seguridad hacia la santidad (*Stromata*, I, 35, 4). De esta forma, nuestro autor se convierte en uno de los primeros en formular un principio al que se adherirán luego otros Padres de la Iglesia (San Gregorio Nacianceno, *Discursos*, 43, 11; San Basilio, *Discurso a los jóvenes*, 2, 8; 5, 3-5, 9 y 16; 8, 12; 10, 5-6; San Agustín, *Sobre la doctrina cristiana*, Prólogo, 5).

Ciertamente, puesto que es ante todo un don divino, es posible alcanzar la santidad sin contar con especiales dotes naturales (*Pedagogo*, III, 78, 2). Sin embargo, en la medida en que se poseen, hay que progresar en la vida espiritual apoyándose en ellas y se debe sacar el máximo provecho de las cualidades personales. En este terreno, resulta harto elocuente la exégesis que de la parábola de los talentos (*Mt* 25, 14-26) realiza Clemente: «El Salvador mismo se presenta distribuyendo, conforme a la capacidad de quien recibe y que es menester incrementar con la práctica, a los siervos sus riquezas de lo que le sobra» (*Stromata*, I, 3, 2). Y así, «es tarea de la justicia del Salvador el dirigir siempre hacia lo mejor, según la posibilidad de cada uno» (*Stromata*, VII, 12, 3), pues el Logos «no exige sino lo que cada uno puede» (*Stromata*, II, 26, 3; véase también VII, 48, 7). En la misma línea se sitúa la interpretación que, en conexión con otro pasaje evangélico, realiza el Alejandrino (*Stromata*, IV, 36, 5; VI, 114, 1-4) de otras dos parábolas. De acuerdo con la de los «jornaleros» (*Mt* 20, 1-16), Dios salva a todos los que



le escuchan y le obedecen, aun cuando no trabajen demasiado en su viña. Y según la del «sembrador» (*Mt* 13, 3-9 y 12; *Mc* 4, 3-7 y 13-20; *Lc* 8, 5-8 y 11-15), no todos los que acogen su mensaje dan el mismo fruto. Ahora bien, en la casa del Padre hay muchas moradas (*Jn* 15, 2), de donde deduce nuestro autor que hay diversas recompensas en la vida eterna (*Stromata*, IV, 114, 1; VII, 9, 4; VII, 57, 5; VII, 88, 3), que son adjudicadas en función de los méritos de cada creyente (*Stromata*, IV, 37, 1).

Al margen de su significado escatológico, sin duda esta frase tiene una vertiente pedagógica: se debe procurar imitar con la máxima perfección posible al Logos, en su doble condición de Dios y de hombre, es decir, «tanto en la abundancia humana como en la sabiduría divina» (*Stromata*, I, 90, 3). Precisamente, el «gnóstico», que encarna el ideal de formación cristiano, busca santificarse por todos los medios a su alcance, sean sobrenaturales o naturales. Por eso, Clemente afirma: «Ciertamente para nosotros no es gnóstico alguien sólo por su santidad, sino también respecto a su otra clase de vida social» (*Stromata*, VII, 59, 6), o sea, es perfecto en tanto que creyente y en tanto que hombre.

## 2. LA HABITUACIÓN MORAL Y LA EJERCITACIÓN INTELECTUAL COMO VÍAS DE SANTIFICACIÓN

La contribución de la formación humana a la perfección gnóstica es doble, como también lo es de hecho el proceso de santificación en Cristo, que supone tanto meditar y comprender sus palabras, como dar testimonio de Él mediante los propios actos. «La salvación llega a nosotros —escribe Clemente— a través del bien hacer y de la gnosis; de ambas cosas es maestro el Señor» (*Stromata*, VI, 122, 4; véase también IV, 39, 1; VI, 77, 5; VII, 13, 2; Wytzes, 1957, 226-228). De ahí que reitere hasta la saciedad que la ascesis moral y la contemplación intelectual están íntimamente ligadas, no sólo en la vida cristiana, sino también en la formación humana y, en consecuencia, no es posible cultivarlas por separado (*Pedagogo*, I, 53, 3; I, 54, 1; I, 98, 3; *Stromata*, I, 4, 3; I, 80, 6; I, 80, 6; I, 166, 3; II, 45, 7; II, 46, 1; II, 47, 4; II, 96, 1; II, 75, 2; II, 121, 1; III, 40, 2-3; III, 44, 1-3; IV, 109, 3; IV, 117, 2; VI, 55, 1; VI, 77, 5; VI, 91, 2-3; VI, 96, 3; VI, 105, 1; VI, 159, 8; VII, 17, 4; VII, 46, 4-5; VII, 47, 2; VI, 122, 3-4; VI, 136, 1; VII, 38, 2; VII, 48, 6; VII, 59, 7; VII, 62, 6-7; VII, 71, 6; VII, 72, 4; VII, 101, 7). Por eso, la gnosis y la ascesis «progresan simultáneamente hasta el amor perfecto» (*Stromata*, VII, 102, 2).

Clemente no vacila en este punto en razón de su doble ascendencia: espiritual y cultural. Si según su religión la fe y las obras se alimentan mutuamente, la tradición filosófica griega postulaba la unidad de la sabiduría y la virtud. Ello era particularmente evidente en el caso de la *antakolouthía*,

una doctrina propia del estoicismo, según la cual todas las virtudes se hallan entrelazadas. El Alejandrino la asume (*Stromata*, II, 45, 1; II, 80, 2-3) como un argumento más para confirmar que «es imposible que la gnosis siga de cerca a un comportamiento defectuoso» (*Stromata*, IV, 130, 5; véase también, II, 77, 5-6). De hecho, implica un arduo proceso de purificación, durante el cual se lucha por abandonar las pasiones (*Stromata*, III, 42, 4-6; III, 43, 1; III, 69, 2; IV, 18, 1-3; IV, 31, 4-5; VII, 56, 7; VII, 57, 2; VII, 67, 3; VII, 70, 1 y 4), dado que, como leemos en un pasaje de evidente raigambre platónica, las pasiones oscurecen la mente y quien no es virtuoso, no puede captar la realidad (*Stromata*, VII, 99, 1; véase también II, 115, 3; II, 116, 1) y mucho menos a Dios (*Stromata*, IV, 152, 3). En consecuencia, aunque la iluminación comienza con el bautismo, que borra el pecado original (*Pedagogo*, I, 28, 1; I, 29, 4-5; *Stromata*, II, 26, 5), está destinada a cobrar intensidad a lo largo de la vida. Por eso, la educación cristiana consiste precisamente en ir progresando en la «gnosis» mediante un prolongado e intenso afán de ascesis moral e investigación intelectual; dicho de otro modo, en volverse digno de recibir un saber que viene de Dios y permite conocer a Dios, ilumina la inteligencia y orienta los actos hacia la virtud (*Stromata*, VII, 121, 3). De hecho, Clemente entiende que en su conjunto la *paideia* cristiana está al servicio de la contemplación de los misterios divinos, que constituye la culminación del proceso formativo (*Stromata*, IV, 136, 2-5; VI, 65, 6; VI, 98, 3; VI, 99, 1 y 3-4; VII, 10, 2-3; VII, 13, 1-3; VII, 68, 4).

Por otra parte, el Alejandrino está también absolutamente persuadido de que la perfección —cristiana o humana, moral o intelectual— no es natural, sino que se adquiere con el ejercicio, una tesis de origen estoico en la que se apoya con mucha frecuencia (*Pedagogo*, I, 99, 2; *Stromata*, I, 34, 1-4; I, 35, 1; I, 43, 1-2; I, 159, 3; II, 26, 4; IV, 124, 1; VI, 69, 2; VI, 78, 2; VI, 91, 2; VI, 95, 5; VI, 96, 3-4; VII, 19, 3-4; VII, 19, 3-4; VII, 46, 9; VII, 48, 6; VII, 64, 6; VII, 71, 1-2; VII, 72, 1). Resulta obvio que esto casa a la perfección con la idea de que el don de la gracia reclama la colaboración del hombre en su santificación. Al igual que la siguiente idea (Sanguineti, 2003, 101-112): «la ignorancia (*agnoia*) y la debilidad (*astheneia*)» son las fuentes del pecado, «pero ambas dependen de nosotros» (*Stromata*, VII, 101, 6); es decir, podemos superarlas con el auxilio divino y el empeño personal, tanto moral como intelectual. Otros Padres de la Iglesia posteriores (Orígenes, *Homilías sobre el Éxodo*, 2, 2; *Homilías sobre el Génesis*, 11, 2; San Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, 2, 6-8, 36-37 y 115-116; San Gregorio Nacianceno, *Discursos*, 43, 11; San Basilio, *Discurso a los jóvenes*, 2, 7-10; 3, 3-4; 4, 1-2; 5, 1-5; 6, 4; 7, 1 y 9) seguirán esta vía, que Clemente fue uno de los primeros en abrir.

Por otra parte, hay que tener en cuenta (Moingt, 1950, 226-232) que el Alejandrino afirma con rotundidad que la fe es «el fundamento de la verdad» (*Stromata*, II, 117), pero también la «madre principal de todas las virtudes»

(*Stromata*, II, 23, 5; véase también II, 31, 1 y 3). Destaca así que ésta consiste en una aceptación del poder y la autoridad divina que impulsa hacia la perfección, tanto moral como intelectual. Por una parte, lleva a observar los mandamientos, por otra da la capacidad de escuchar y comprender a Dios (*Stromata*, I, 3, 1; I, 8, 2; II, 27, 1; II, 27, 3-4; II, 28, 2; II, 53, 5; IV, 2, 1). Estamos, pues, ante el manantial del que brota la formación cristiana, pues Clemente asocia «la moral y la inteligencia en su definición de la fe» (Mortley, 1973, 113-112). De ahí que su ausencia o su debilidad —la falta de confianza en Dios— acarree consecuencias tanto morales como intelectuales y genere a un tiempo —como hemos visto— ignorancia y debilidad, consecuencias del pecado que la gracia no elimina sin la colaboración del creyente. «En verdad, por culpa de una no se juzga con rectitud; por la otra no se poseen los juicios para proceder consecuentemente con rectitud» (*Stromata*, VII, 101, 6).

Finalmente, hay una tercera cuestión esencial para captar el sentido de las dos vías de educación religiosa que distingue Clemente: la del Pedagogo —propia del fiel común— y la del Maestro, reservada al gnóstico. La fe, por ser un don de Dios (*Stromata*, I, 38, 5), es en sí misma perfecta (*Pedagogo*, I, 25, 1; I, 26, 2; I, 29, 2-3; *Stromata*, IV, 159, 1), entre otras razones porque contiene en potencia todo lo necesario para santificarse, aunque sólo madura si el creyente busca acrecentarla. A través de ella y en virtud de ella, están llamados a la salvación todos los hombres (*Pedagogo*, I, 30, 2), sean cultos o ignorantes. De ahí que nuestro autor sostenga —lo mostramos en su momento— que es posible ser cristiano sin especiales dotes humanas. Ahora bien, en la búsqueda de la santidad se pueden distinguir tres estadios (*Pedagogo*, I, 1-3; *Stromata*, VII, 57, 1-4; Moingt, 1950, 549-553): en primer lugar, hay que procurar convertirse y abandonar el paganismo, a lo que exhorta el Logos Protréptico; luego, bajo la tutela del Pedagogo, combatir para controlar las pasiones y comenzar a vivir según la voluntad divina; sólo entonces será posible escuchar a Cristo, único Maestro, quien desvela a los más perfectos el sentido oculto de las Escrituras, si no abandonan la lucha ascética y ponen sus talentos al servicio de su inteligencia.

Pues bien, para el Alejandrino no había duda de que en su tiempo la gran mayoría de los fieles no cruzaba el umbral de esta tercera fase de la formación religiosa, sin que por ello dejase de seguir a Cristo y salvarse, ya que cultivaba una fe proporcionada a su circunstancia personal e histórica. Había otros, sin embargo, que podían y debían ir más allá en pos de la excelencia gnóstica, y por ello sostiene que hay «una doble fe, o mejor una sola, susceptible de aumento y perfección» (*Stromata*, IV, 2, 4; véase también II, 48, 2) aunque por vías diversas. Como destaca Mortley (1973, 130-131), en teoría el camino de la gnosis está abierto a todos los creyentes, porque su base es la fe que comparten. Sin embargo, en la práctica sólo unos pocos lle-

gan a alcanzarla, puesto que para ello hay que esforzarse mucho (*Stromata*, VI, 96, 4). De ahí que pueda decirse que la fe es a un tiempo única y doble, una tesis que va dirigida contra el gnosticismo, que defendía su dualidad.

En primera instancia, todos los fieles han de formarse espiritualmente apoyándose, por un lado, en la fe —que «es una gnosis compendiada, por así decirlo, de las verdades perentorias» (*Stromata*, VII, 57, 3), las imprescindibles para santificarse—, y por otro en el ejercicio de las virtudes. A esta forma de vida religiosa, en la que la comprensión del mensaje cristiano tiene un lugar muy secundario, se refiere Clemente cuando afirma que es posible ser creyente sin tener apenas cultura (*Stromata*, I, 35, 2; I, 99, 1; IV, 58, 2). En efecto, hay una fe que «se aprende sin letras; su código, popular y al mismo tiempo divino, se llama caridad» (*Pedagogo*, III, 78, 2), pues consiste en intentar actuar como Cristo por amor a Él, algo para lo que cualquiera está capacitado, en cuanto depende de su propia voluntad. Pero es que, además, esa fe está al alcance de todos porque todos pueden ejercitarse en la virtud moral, que es común al género humano (*Stromata*, IV, 58, 4). Por otro lado, está el hecho de que la primera etapa de la vida cristiana consiste justamente en purificarse cumpliendo la Ley divina, a la espera de conocer a Dios. Por tanto, puede decirse que «la salvación se obtiene por un cambio debido a la obediencia» (*Stromata*, II, 115, 2) y «conocemos la voluntad de Dios poniendo en práctica esa voluntad» (*Stromata*, I, 38, 5), patente en los mandamientos, así como en lo mejor de las leyes civiles y la misma filosofía. En razón de ello, para el Alejandrino el aprendizaje moral humano, no sólo se integra de manera natural en la ascesis cristiana, sino que es un aspecto fundamental del proceso de santificación. En este sentido, muy bien podría haber escrito con San Basilio (*Discurso a los jóvenes*, 5, 1) que las virtudes naturales constituyen una necesaria preparación para las sobrenaturales. Por todo lo dicho, resulta claro que es posible progresar en la vida cristiana casi sin necesidad de reflexionar, si la fe es sincera y las obras, realizadas por amor a Cristo, son coherentes con ella.

Ahora bien, existe una fase superior en la educación de la fe, «que se perfecciona en el creyente y se completa con lo que deriva del estudio y también con el cumplimiento del Logos» (*Stromata*, IV, 2, 6). Aunque lo esencial en ella sigue siendo lo sobrenatural —la fe y las obras— colabora un tercer elemento de índole humana: el aprendizaje. Así, el gnóstico ha de esforzarse por incrementar su fe, puesto que es la base esencial de la gnosis (*Stromata*, II, 16, 2; II, 24, 2; II, 31, 3; V, 1, 3; V, 2, 5; V, 5, 2; VI, 70, 2-3; VI, 121, 3; VI, 122, 1-2; VI, 155, 3; VII, 55, 3 y 5-6; VII, 57, 3). Tampoco puede prescindir del cultivo de las virtudes, en las que debe seguir progresando (*Stromata*, IV, 107, 6; véase también VII, 82, 7). La meta en este ámbito ha de ser recibir el don de la *apatheia* («impasibilidad»), la ausencia de pasiones (*Stromata*, VI, 71-76), un concepto tomado de la filosofía estoica. También el abandono del

temor y la supresión de su causa —el pecado (*Stromata*, IV, 9, 7)— en favor de la caridad, que obedece a Dios y sigue a Cristo, no por miedo al castigo, sino por amor (*Pedagogo*, I, 33, 3; *Stromata*, IV, 13, 2-3; IV, 14, 1-2; IV, 53, 1; IV, 75, 4; Sanguineti, 2003, 197-206).

Sin embargo, lo que distingue al gnóstico del fiel común, aunque no se pueda lograr sin lo anterior, es que sabe dar razón del por qué de su fe. Ello se debe en parte a sus facultades naturales, pues «el espíritu habló desde la fe y no para ser comprendido por quienes no han recibido instrucción alguna» (*Stromata*, I, 45, 3). En efecto, Dios desea que el cristiano perfeccione su fe con el auxilio de las luces naturales con que ha sido creado (*Stromata*, VII, 91, 7-8). Por ello, al gnóstico —prefiguración del cristiano culto— no le basta con creer, sino que además practica la investigación y el razonamiento y persigue la demostración (*Stromata*, I, 20, 2-3; I, 33, 1-2; II, 48, 1-2; II, 49, 2-4; VI, 118, 1-2; VI, 121, 4; VI, 155, 3; VII, 2, 1-5; VII, 57, 3; Moingt, 537-545). De hecho, «comprender la doctrina de la fe no es posible sin aprendizaje» (*Stromata*, I, 35, 2) y el conocimiento espiritual es una «percepción mediante la fe y la inteligencia» (*Stromata*, II, 15, 2), aunque ciertamente «la fe es más importante que la ciencia, y constituye su criterio» (*Stromata*, II, 15, 5). De lo cual se deriva que «la gnosis no es de todos» (*Stromata*, I, 2, 2), sino sólo de los que quieren investigar y no se limitan simplemente a vivir como Cristo. De ahí que nuestro autor sostenga: «Elegir por imitación, pienso yo que es distinto de elegir por gnosis; existe la misma diferencia entre lo iluminado y lo encendido por la luz y por el fuego» (*Stromata*, IV, 30, 3). Es decir, a quien se esfuerza por obedecer y comprender a Dios, Éste le capacita para desentrañar el sentido profundo de la fe. Aplicando estos principios, el Alejandrino forja toda una teoría sobre las relaciones entre el saber espiritual y el conocimiento racional (Moingt, 1951, 87-95) que resultó fundamental para la Iglesia primitiva y anticipa lo que San Agustín (*Sermones*, 43, 7-9) sintetizará cuando aconseja tanto creer para entender, como también entender para creer.

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN

La riqueza y la originalidad de los *Stromatas* se extiende a otros aspectos de la educación que no podemos abordar ahora. Confiamos, no obstante, haber mostrado hasta qué punto supo nuestro autor iluminar rasgos esenciales de la vida y la formación de los cristianos. Lo logró, sin duda, mediante la fe y el amor, pero también con el auxilio de la cultura de su época, que era la griega. Sentó así las bases de la pedagogía cristiana, que está llamada a enriquecerse y renovarse a lo largo de la historia, sin perder por ello unidad y vigor. Lo hizo en aplicación de esta convicción: «Educación y virtud son indispensables a todo el género humano, si aspira a la felicidad»

(*Stromata*, IV, 63, 1), felicidad que cifraba en conocer a Dios y gozar de Él. Deseaba con ello apartar a sus hermanos en la fe de la incultura e inclinarlos a la búsqueda de la verdad. De ahí que llegase a escribir estas provocadoras líneas: «En verdad, como los niños respecto de los espantajos, la mayoría teme a la filosofía griega, no sea que les engañe. Si así es para ellos la fe (no la llamaré ciertamente gnosis), que desaparece por un razonamiento especioso, ¡qué desaparezca!» (*Stromata*, VI, 80, 5; VI, 81, 1). Su pensamiento y sus palabras conservan plena vigencia para quienes también hoy buscan seguir a Cristo en medio de nuestro mundo y de acuerdo con la vocación a la que han sido llamados.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butterworth, G. W. (1916). The Deification of Man in Clement of Alexandria. *Journal of Theological Studies*, 17, 68-76.
- Clemente de Alejandría (2008). *El Protréptico*. Madrid: Ciudad Nueva. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez.
- Clemente de Alejandría (1994). *El Pedagogo*. Madrid: Ciudad Nueva. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez y Emilio Redondo García.
- Clemente de Alejandría (1996-2005). *Stromata*. Madrid: Ciudad Nueva, 4 vols. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez.
- Fernández Ardanaz, S. (1990). *Génesis y anagénesis: fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*. Vitoria: Eset.
- Filoramo, G. (1981). *Pneuma y photismos* in Clemente Alessandrino. *Augustinianum*, 21, 329-337.
- Ladaria, L. F. (1980). *El Espíritu en Clemente Alejandrino*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.
- Llamas Martínez, J. A. (2001). *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*. Madrid: UNED.
- Méhat, A. (1983). La philosophie, troisième testament? La pensée grecque et la foi selon Clément d'Alexandrie. *Lumen Vitae*, 161, 15-23.
- Moingt, J. (1950). La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie. *Recherches de Science Religieuse*, 37, 195-237, 398-421 y 537-564.
- Moingt, J. (1951). La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie. *Recherches de Science Religieuse*, 38, 82-118.
- Mortley, R. (1973). *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- Mujica Rivas, M. L. (2010). *El concepto de educación de San Agustín*. Pamplona: EUNSA.
- Sanguinetti, J. J. (2003). *La antropología educativa de Clemente Alejandrino: el giro del paganismo al cristianismo*. Pamplona: EUNSA.
- Vergara, J. (2012). Fuentes primarias para el estudio de la naturaleza, imagen y contrapuntos del maestro escolástico. *Revista Española de Pedagogía*, 252, 221-236.
- Wytzes, J. (1955). *Paideia and pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus. Vigiliae Christianae*, 9, 148-158.
- Wytzes, J. (1957). The Twofold Way I. Platonic Influences in the Work of Clement Alexandria. *Vigiliae Christianae*, 11, 226-245.

**PALABRAS CLAVE**

Clemente de Alejandría, *Stromata*, educación cristiana, *paideia* griega

**KEYWORDS**

Clement of Alexandria, *Stromata*, christian education, greek *paideia*

**PERFIL ACADÉMICO Y PROFESIONAL DEL AUTOR**

Javier Laspalas, Profesor Agregado de Historia de la Educación en la Universidad de Navarra. En sus publicaciones (<http://www.unav.es/educacion/histeduca1/CURRIC/>) ha abordado temas como la evolución de la escuela primaria durante la Edad Moderna o la enseñanza de los códigos sociales de conducta en diversas épocas históricas. También es autor de trabajos en los que se estudian de manera sistemática las doctrinas de importantes pensadores pedagógicos, en particular de la Antigüedad.

Dirección del autor: Javier Laspalas  
Departamento de Educación  
Edificio de Bibliotecas  
Universidad de Navarra  
31010 Pamplona  
E-mail: [jlasपालas@unav.es](mailto:jlasपालas@unav.es)

Fecha Recepción del Artículo: 10. Noviembre. 2011

Fecha Modificación Artículo: 01. Junio. 2012

Fecha Aceptación del Artículo: 06. Junio. 2012

Fecha Revisión para publicación: 09. Noviembre. 2012