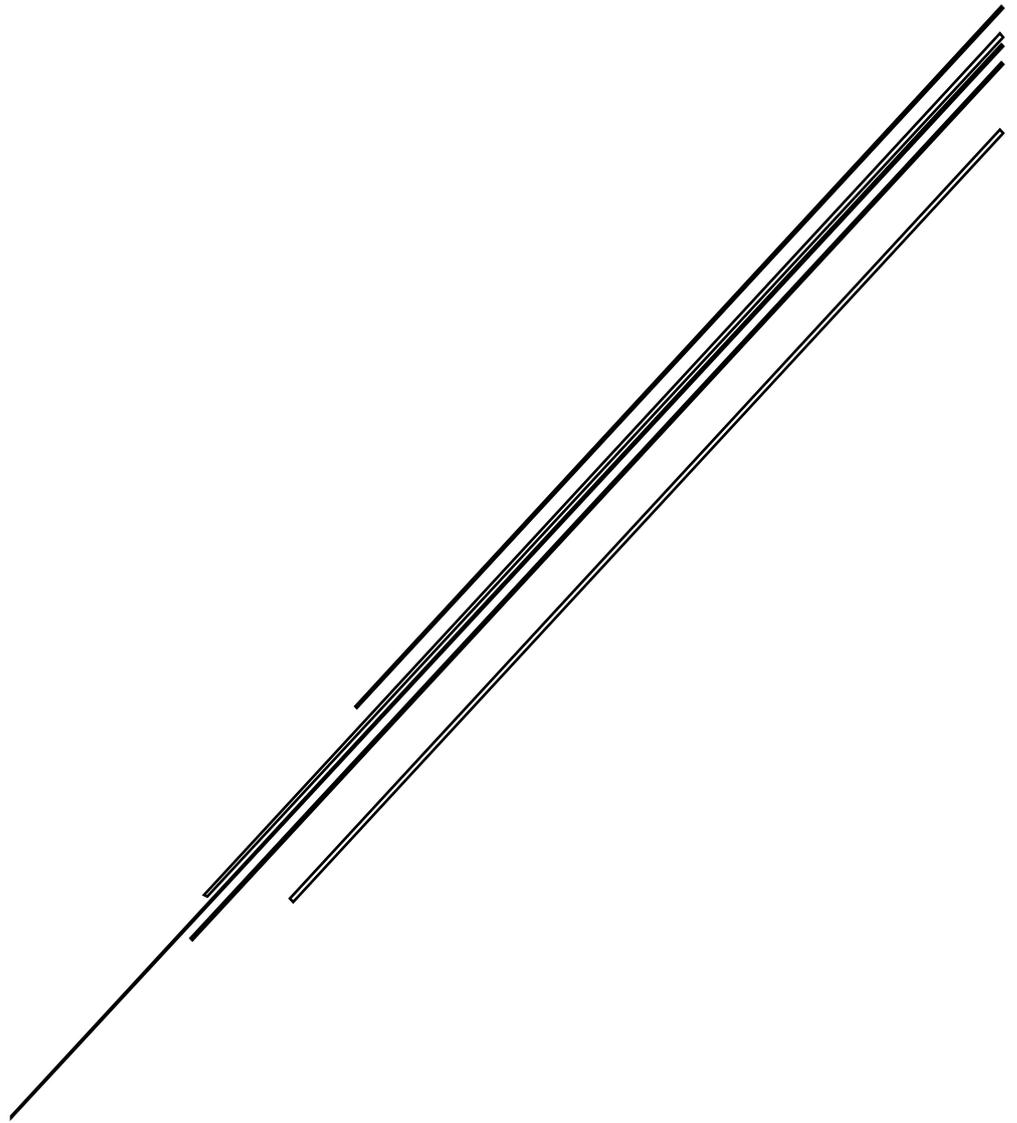


# TRABAJO DE FIN DE MASTER EN EL MUNDO CLASICO Y SU PROYECCION EN LA CULTURA OCCIDENTAL

PLATON EN CLEMENTE DE ALEJANDRIA: EL EJEMPLO  
DEL PROTREPTICO



AUTOR: DANIEL REY LOBATO. TUTOR: DR. DON JOSE  
MANUEL CAÑAS REILLO. FACULTAD DE FILOLOGIA. UNED.  
CONVOCATORIA DE SEPTIEMBRE. CURSO 2020/2021

## INDICE

I. INTRODUCCION.....	3
1. <i>Objeto</i> .....	3
2. <i>Metodología</i> .....	4
3. <i>Estructura</i> .....	4
II. CLEMENTE DE ALEJANDRIA.....	7
1. <i>Contexto histórico y cultural</i> .....	7
2. <i>El autor y su obra</i> .....	11
III. EL <i>PROTREPTICO</i> .....	13
1. <i>La obra</i> .....	13
a. Ediciones.....	13
b. Género, tema y objeto de la obra.....	13
c. Lugar en la obra clementina.....	20
2. <i>Fuentes y temas platónicos: la educación e influencia del género exhortativo</i> .....	20
IV. LAS CITAS PLATONICAS .....	29
V. CONCLUSIONES.....	60
VI. BIBLIOGRAFIA UTILIZADA .....	62
VII. ANEXO .....	65
1. <i>Parte segunda</i> .....	65
2. <i>Parte tercera</i> .....	70
VIII.INDICE DE PASAJES CITADOS.....	75

## I. INTRODUCCION

### 1. Objeto

El presente trabajo tiene por objeto destacar una relación cultural de principal importancia para el desarrollo de nuestra vida occidental. Se trata de aquella que afecta a dos mundos que entraron en conflicto en los primeros siglos de nuestra era. La cultura pagana de raíz griega y el cristianismo fueron los protagonistas culturales en las áreas de influencia del imperio romano, lugar en que se encontraron y debatieron como culturas potencialmente hegemónicas. La primera, por supuesto, ocupaba ya ese lugar desde las conquistas de Alejandro Magno y la consecuente expansión a Asia de los ideales griegos que conllevó. Sin embargo, fue precisamente en la parte occidental de este continente donde surgió un nuevo movimiento religioso – porque, en buena medida, todo en esa época debía ser religioso si quería aspirar seriamente a conservar su existencia (Dodds, 1975, pp. 19-21)<sup>1</sup> – capaz de competir con la gran tradición cultural del mundo heleno. En efecto, consiguió su propósito y a finales del siglo IV fue declarada religión oficial del imperio. Paralelamente, según el cristianismo iba creciendo y asentándose como ἡγεμών, en esa misma medida la religión pagana iba sucumbiendo y desintegrándose como agente unificador cultural. Este proceso se consagró con la recién mencionada declaración del cristianismo como religión oficial del imperio y fue refrendada un par de siglos más tarde, en el siglo VI, con el cierre de las escuelas filosóficas griegas por orden de Justiniano (Codoñer *et alii*, 2005, pp. 175-6)<sup>2</sup>. Así, dos agentes fundamentales de tradición e integración culturales, la religión y la filosofía paganas, perdían su potencia de obrar en el seno de la sociedad contemporánea. Ahora bien, el triunfo del cristianismo no debe entenderse como la aniquilación total de la antigua cultura. Muy al contrario, el nuevo movimiento cultural supo incorporar muchas de las antiguas ideas paganas, y aun habiendo en la época voces divergentes sobre la necesidad de integrar la antigua cultura en la nueva, unas contrarias, otras favorables, sin embargo, acabó triunfando la actitud favorable (Blázquez, 1995, pp. 192-5)<sup>3</sup>. De entre esas ideas, nosotros

---

<sup>1</sup> Dodds, E. R. (1968). *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Ediciones cristiandad. Traducción de J. Valiente Malla (1975).

<sup>2</sup> J. S. Codoñer *et alii* (2005). *Antiquae lectiones. El legado clásico desde la antigüedad hasta la revolución francesa*. Cátedra.

<sup>3</sup> J. M. Blázquez (1995). *El cristianismo primitivo y las religiones místicas*. Cátedra.

nos centraremos en aquellas que por mejor cuadrar en su reciente teología los primeros cristianos entendieron necesario no despreciar: concretamente, el platonismo. Por tanto, ideas platónicas – podríamos decir que griegas – como παιδεία ο ὁμοίωσις θεῶν serán claves como elementos estructuradores de la relación entre cristianismo y platonismo<sup>4</sup>.

## 2. Metodología

Por supuesto, la influencia y relación de la filosofía platónica y el cristianismo son vastísimas. Debido a las limitaciones que impone un trabajo como éste, estudiaremos esta relación en un punto concreto: la influencia del platonismo en una de las obras de Clemente de Alejandría, *Protréptico*. La cuestión sigue siendo incluso así ingente. Nuestro método la reducirá a las citas platónicas presentes en dicha obra<sup>5</sup>. Se trata, pues, de estudiar los contextos en que aparecen las citas clementinas de Platón tanto en la obra de origen como en la de destino y de comentar cómo estos se adaptan, y no solo en el sentido de cómo el cristiano consigue la integración de la filosofía platónica sino también en el del modo en que tales ideas filosóficas se convierten en fundamento de la nueva teología de la que es parte integrante fundamental el propio Clemente. Una vez hecho el estudio, concluiremos, si es el caso, la línea o líneas de interpretación con que Clemente de Alejandría se enfrenta a los diálogos platónicos. La obra del alejandrino es un gran ejemplo de la supervivencia de la filosofía pagana (la platónica concretamente) en la nueva religión, es decir, un puente que supone un elemento de continuidad entre ambas culturas. Así, estudiando y comentando tal relación, a saber, la de la filosofía platónica y el *Protréptico* de Clemente, colaboramos, aunque muy puntual y someramente, a determinar el modo de la mucho más amplia relación habida entre cristianismo y helenismo en los primeros siglos de nuestra era.

## 3. Estructura

Comenzaremos el trabajo con una exposición del contexto que mínimamente debemos conocer para ubicarnos en la época histórica con que tratamos. Posteriormente, nos detendremos en la figura protagonista del trabajo, Clemente de Alejandría, en su vida y su

---

<sup>4</sup> Cf. Caos Huerta Rodríguez, Jesús (2015). *Exégesis bíblica en Clemente de Alejandría: uso e interpretación de los LXX en el Pentateuco*. UNED, pp. 70-3.

<sup>5</sup> Tomamos la selección de citas platónicas expuesta en Isart Hernández, Consolación: “Citas platónicas en el <<Protréptico>> de Clemente de Alejandría”, Cuadernos de Filología Clásica 3 (1993) 273-299.

obra, con especial atención a su formación cultural. Seguirá un amplio apartado dedicado al género exhortativo en la tradición griega y latina (con especial detenimiento en Platón y la figura de su maestro Sócrates). Solo cuando hayamos puesto las bases para pisar tierra en esta compleja situación histórica en que vive y se forma nuestro autor corresponderá comenzar con el cuerpo mismo del trabajo: el comentario de las citas platónicas en su obra *Protréptico*. Organizaremos el comentario tomando y analizando las citas una a una. Los apartados en que estructuramos el comentario continúan la estructura partitiva del mencionado artículo (Isart, 1993, pp. 293-4)<sup>6</sup>. Partiendo de la hipótesis de que la teología clementina contiene mucho del pensamiento platónico, intentaremos analizar las citas según ellas colaboren a forjar en la doctrina de Clemente el armazón conceptual heredado del filósofo. Para ello, las abordaremos como instrumentos mediante los cuales determinadas y fundamentales ideas platónicas, tales como παιδεία, ψυχῆς θεραπεία o ἀρετή, por ejemplo, se insertan en el cristianismo clementino. Todas estas ideas, aunque comparten en ambos autores importancia como elementos vertebradores de sus constructos conceptuales, tienen, sin embargo, un contenido relativamente diferente. Nuestro estudio destacará tanto las semejanzas como las diferencias. En fin, el trabajo tendrá, pues, un hilo conductor eidético, por más que sepamos que muchas citas se resisten a ser encasilladas en una idea determinada, en tanto que estas, de acuerdo con Platón y su dialéctica, se implican y entrelazan las unas a las otras. Este escollo no podrá ser superado, sino solo atenuado con referencias constantes a aquellas ideas que subyacen a la idea que principalmente está siendo objeto de trato.

Según avance el comentario de las citas esperamos que este vaya enriqueciéndose, en la medida en que a mayor número de ejemplos mayor capacidad para encontrar procedimientos comunes acerca del modo en que el alejandrino usa a Platón. Así, este esperado enriquecimiento se irá incorporando constantemente en el comentario a las citas, de manera que el estudio y análisis de las primeras sirvan como instrumento de interpretación de las últimas. En resumen, iremos extrayendo conclusiones a lo largo del trabajo, conforme sea posible, conclusiones que procuraremos sean ordenadas y más claramente analizadas en un apartado final.

Por cuestiones de espacio y tiempo, el comentario se limita a las citas comprendidas en la primera parte, de acuerdo al esquema que seguimos, es decir, a las siete primeras citas de la obra. Si bien esta limitación nos impide sacar conclusiones generales acerca de la

---

<sup>6</sup> Isart Hernández, Consolación: “Citas platónicas en el <<Protréptico>> de Clemente de Alejandría”, Cuadernos de Filología Clásica 3 (1993) 273- 299.

función de las citas en la obra en su conjunto, sí que nos va a permitir observar una tendencia en el uso que Clemente hace de Platón, tendencia que solo podremos proponer para la parte analizada.

Las citas no analizadas quedan finalmente expuestas y traducidas en anexo, por si resulta de interés al lector consultarlas y comprobar si las conclusiones sacadas de las citas analizadas pueden ampliarse a las no analizadas, o por si este tiene algún otro interés en ellas.

Con respecto a las traducciones que aparecen en el trabajo, cuando no se indique lo contrario, son todas mías.

## II. CLEMENTE DE ALEJANDRIA

### 1. *Contexto histórico y cultural*

Antes de entrar de lleno en la época que nos incumbe, conviene repasar los principales acontecimientos históricos que habían definido en siglos anteriores el mapa político del Oriente Próximo.

Ciro, tras acceder al trono del reino persa en el 559 a. C., comenzó de inmediato una fructuosa política beligerante que acabó por someter los pueblos vecinos de Oriente Próximo. Esta política fue continuada por sus descendientes políticos, de modo que a comienzos del siglo V a. C. el Imperio persa se configura como dueño y señor de la zona. Una de las consecuencias que tuvo este dominio fue el contacto entre los distintos pueblos que formaban el imperio. Los gobernantes persas no impusieron su cultura en los territorios conquistados, con tal de que cada satrapía – cada una de las provincias en que se dividía el imperio – cumpliera religiosamente, esto es, en forma y fecha, con el pago de los tributos correspondientes (García Sánchez, M., 2003, pp. 167-72)<sup>7</sup>. Esta tolerancia cultural y la amplia red de vías de comercio patrocinadas por la administración persa dieron un empuje importante al comercio y, con ello, a la relación e intercambio de productos, no solo económicos, sino también religiosos, mitológicos, poéticos y científicos. Para facilitar la comunicación y la gestión en las distintas partes del Imperio, se decretó como idioma oficial de la administración el arameo imperial (Köster, 1988, p. 37)<sup>8</sup>. A principios del siglo V a. C. los reyes persas Darío I y Jerjes se enfrentaron en suelo heleno a los griegos en dos guerras sucesivas, culminadas ambas en fracaso. Las relaciones entre Oriente y Occidente habían sido constantes<sup>9</sup> – con momentos de más o menos contactos – ya antes, pero fue a partir de entonces cuando estos contactos adquirieron un aspecto más dramático. Los persas intervinieron continuamente, una vez acabadas las Guerras Médicas, en los asuntos griegos. Así, en la Guerra del Peloponeso intervinieron al lado de Esparta para derrotar a la potencia

---

<sup>7</sup> García Sánchez, M. (2003). *Historia antigua (Grecia y Roma)*. Ariel. Dirigido por Pantoja Gómez, J.

<sup>8</sup> Köster, H. (1982). *Introducción al nuevo testamento*. Ediciones Sígueme, S. A. Salamanca. Traducción de Javier Lacarra y Antonio Piñero (1988).

<sup>9</sup> Sobre todo, relaciones de carácter comercial y cultural, no bélicas – si ponemos a parte la célebre Guerra de Troya –.

ateniense. Cuando esta acaba, y cuando en Grecia todas las ciudades han quedado tan debilitadas que son incapaces de imponer, ninguna de ellas sobre las demás, un orden político estable y seguro, nuevamente Persia desde Oriente será la encargada de ratificar las distintas κοινὰ εἰρηναῖ que sofoquen el clima bélico griego. Pero, sin duda, será la empresa llevada a cabo por Alejandro Magno, rey de Macedonia e hijo de Filipo II, la que imprima en la historia de los siglos venideros el sello más duradero. Este, tras heredar de su padre una considerable potencia militar que tenía bajo sus pies Grecia, cruzó el Helesponto y se adentró en Asia Menor con la firme convicción de acabar con el Imperio Aqueménida y llevar la cultura y la lengua griegas a lo más profundo del Oriente. En efecto, en el 327 a. C. el rey macedonio había alcanzado las orillas del río Indo, controlando todos los territorios donde se iba imponiendo (Köster, 1988, p. 41)<sup>10</sup>. El Imperio persa feneció y Alejandro consiguió la tan ansiada venganza griega contra Persia. Tras su muerte, los hombres de más influencia en las cercanías del emperador, generales destacados por sus victorias militares, los diádocos<sup>11</sup>, heredaron un vasto imperio que estaba lejos de ser una unidad cultural, aunque sí lo había sido política y en buena medida económica. Estos no fueron capaces de cumplir los anhelos del gran conquistador macedonio y reunir a todos los pueblos del Oriente bajo una misma unidad política. Al contrario, se preocuparon más de conservar los territorios que habían recibido en herencia que de promover una política común con los otros sucesores. De entre los reinos resultantes cabe destacar tres: el reino seléucida – Siria –, el ptolemaico – Egipto – y el antigónida – Macedonia –. Mientras estas dinastías gobernaban los asuntos de Oriente Próximo, en Occidente, en la península itálica, comenzaba a postularse como seria candidata a desempeñar un papel hegemónico en el Mediterráneo una nueva potencia. Roma había conseguido vencer en el 201 a. C. a todo un imperio como el cartaginés. Sin embargo, hasta entonces las potencias orientales no habían prestado mucha atención a Roma: la veían demasiado lejos. Pero, en el curso del siglo II a. C., la reciente fuerza romana se asomó por Oriente e impuso allí su dominio, dominio que culminó el emperador Octavio Augusto en el año 30 a. C., cuando, en busca de su rival Marco Antonio, entró en Egipto y lo sometió. En esa fecha, los dominios de las antiguas dinastías helenísticas se habían convertido en provincias del gran Imperio romano.

En la segunda mitad del siglo II d. C., fecha de la vida y obra de Clemente, Egipto y todo Oriente Próximo ya llevaba a sus espaldas un proceso de helenización de casi quinientos

---

<sup>10</sup> Köster, H. (1982). *Introducción al nuevo testamento*. Ediciones Sígueme, S. A. Salamanca. Traducción de Javier Lacarra y Antonio Piñero (1988).

<sup>11</sup> διάδοχος, palabra griega que significa “sucesor”.

años. La lengua de comunicación comercial y cultural era el griego. Desde que tenemos constancia que Grecia salió de la conocida como *época oscura* – época que transcurre desde la caída de los palacios micénicos hasta la aparición nuevamente de la escritura en la Hélade, en el siglo VIII a. C. –, la lengua griega tenía variaciones dialectales: jónico-ático, dorio, lesbio y arcadio-chipriota (Köster, 1988, pp.146-7)<sup>12</sup>. De entre estos dialectos, en el siglo V a. C. se impuso como forma literaria el ático. Este dialecto es el que Alejandro Magno llevó consigo en sus conquistas y cuya posterior evolución acabó por ser la lengua administrativa y cultural de los territorios conquistados. A esta evolución del ático se la conoce como *koiné*<sup>13</sup>. Es esta la lengua en que escriben los judíos helenizados de la diáspora y los primeros autores cristianos. Es también la lengua de la versión griega del Antiguo Testamento, la Septuaginta. Esto le da una dimensión especial en cuanto a influencia en la cultura y el desarrollo lingüístico tanto de las comunidades judías en Egipto como en los primeros autores cristianos. Esa lengua común fue vista en muchos círculos literarios y cultos como degenerada, pues se tenía el ático clásico como la lengua perfecta de expresión. La lengua común, la *koiné*, se decía, estaba demasiado impregnada de influencias extranjeras y vulgares. Entre el tiempo pasado desde la helenización de Oriente y el nacimiento del cristianismo, muchos habían escrito en un estricto y puro “ático”, negando así la realidad de su propia lengua y rescatando la supuesta pureza de aquel antiguo dialecto clásico. Los primeros cristianos, aunque presentan divergencias estilísticas, escribieron en *koiné* y lo hicieron en un estilo cercano a la lengua coloquial, lo que entre otras cosas les iba a permitir hacer comprensible su mensaje a mayor cantidad de fieles potenciales (Köster, 1988, pp. 153-6)<sup>14</sup>.

El centro urbano de referencia donde Clemente, por un lado, desempeñó su labor académica y catequista y, por otro, se vio ineludiblemente influenciado por su ambiente de diversidad intelectual y religiosa, fue Alejandría<sup>15</sup>. Esta ciudad fue fundada por Alejandro en el año 331 a. C. La zona era ya antes relevante en tanto suponía, por su posición estratégica, un enclave comercial fabuloso. Sin embargo, la capital y urbe más importante

---

<sup>12</sup> Köster, H. (1982). *Introducción al nuevo testamento*. Ediciones Sígueme, S. A. Salamanca. Traducción de Javier Lacarra y Antonio Piñero (1988).

<sup>13</sup> ἡ κοινὴ γλῶττα, “la lengua común”.

<sup>14</sup> Köster, H. (1982). *Introducción al nuevo testamento*. Ediciones Sígueme, S. A. Salamanca. Traducción de Javier Lacarra y Antonio Piñero (1988). Nuestro autor, sin embargo, hombre culto y erudito y que, sobre todo, se dirige a un público asimismo cultivado y estudiado, no escribe en este dialecto común, sino en el ático clásico (influencia también de la segunda sofística y la corriente aticista).

<sup>15</sup> Las breves introducciones tanto de este apartado como del siguiente pueden ampliarse en “Primera Parte” de Caos Huerta Rodríguez, Jesús (2015). *Exégesis bíblica en Clemente de Alejandría: uso e interpretación de los LXX en el Pentateuco*. UNED, pp. 6-45.

era Menfis. Fue la dinastía ptolemaica, ya desde sus primeros comienzos, la encargada de concentrar la vida económica y cultural en esta reciente ciudad. En efecto, la helenización efectuada por Ptolomeo requería cierta reforma respecto a las tradiciones egipcias. Y aunque estas sobrevivieron (tampoco la dinastía pretendía su entera supresión), era necesario imponer las nuevas formas culturales griegas. Para ello, resultaba fundamental relocalizar el centro de convergencia político y económico: Alejandría, cuya reciente génesis representaba el inicio de la nueva etapa egipcia con los ptolomeos a la cabeza, fue la escogida. A partir de entonces, la ciudad vivió un crecimiento demográfico importantísimo. Gentes de toda la cuenca mediterránea llegaban a su puerto y sus calles, bien con objeto de establecer relaciones comerciales, bien fascinados por la opulencia que en ella podía presenciarse. Con la afluencia comercial, se concentraban también allí artistas, filósofos y personajes relacionados con el mundo de la cultura en general. La ciudad era óptima para ofertar y vender todo tipo de productos, ya sean estos materiales o intelectuales: sus pobladores estaban acostumbrados a una gran diversidad de ellos y muchos contaban con posibles para consumirlos. Pues bien, consecuencia de todo este auge fue la gran diversidad de poblaciones culturales que allí se encontraron y relacionaron, poblaciones que traían consigo sus respectivas perspectivas y tradiciones:

Así, para finales del siglo II d. C., en tiempos de Clemente, el ambiente de Alejandría era intensamente cosmopolita. La ciudad albergaba un crisol de culturas, lo cual le daba un fuerte componente de apertura y tolerancia a las diversas corrientes de pensamiento. Vivir dentro de ella implicaba aceptar la universalidad de la cultura helena, pues todo residente debería aprender a convivir en un ambiente con diferentes lenguajes, culturas, filosofías y religiones, al extremo de ser probablemente el lugar más cosmopolita de la cuenca del Mediterráneo (Fiska 2006a, p. 128). Esta multiculturalidad se debía en parte a la gran cantidad de gente que residía en la ciudad de Alejandría. Era una urbe de las más habitadas de todo el mundo Romano, pues en la época de Clemente la población se estimaba alrededor del millón de personas (Caos Huerta, 2015, p. 17)<sup>16</sup>.

Ejemplo de la potencia cultural en que se convirtió Alejandría fue su biblioteca. En ella se recopilaban libros procedentes de toda cultura y lengua. La dinastía ptolemaica sufragó y se preocupó por el trabajo de esta biblioteca y sus eruditos. Aquí por vez primera comenzó la filología, con el estudio y la crítica de las obras del pasado clásico – que era

---

<sup>16</sup> Caos Huerta Rodríguez, Jesús (2015). *Exégesis bíblica en Clemente de Alejandría: uso e interpretación de los LXX en el Pentateuco*. UNED.

entonces griego –. Las traducciones al griego definieron una de las distintas líneas de trabajo de los bibliotecarios. No podía ser de otra manera en una ciudad donde la diversidad lingüística permanecía como límite para la necesaria comprensión que requiere la convivencia política. Y de entre todas las traducciones una fue la más relevante para la posteridad y para nuestro autor, a saber, la de la biblia hebrea, conocida con el nombre de Septuaginta.

## 2. *El autor y su obra*<sup>17</sup>

El lugar de nacimiento de Clemente (Titus Flavius Clemens) es discutido, aunque todo parece apuntar a que nació en Atenas y no en Alejandría. Él mismo menciona esta última ciudad como un lugar de llegada, cuando anteriormente se había estado formando en otros centros urbanos. Probablemente fue Atenas la urbe que lo viera nacer. Se formó, como era costumbre entonces, en la cultura general (griega), llamada entonces *ἐγκύκλιος παιδεία*. Se está de acuerdo en que fue pagano y posteriormente, sin poder precisarse el momento, convertido al cristianismo (circunstancia compartida por otros intelectuales de la época y que revela a pequeña escala lo que en la época histórica estaba sucediendo). En el año 180 d. C. llega a Alejandría, donde encuentra, además de a Panteno, maestro y promotor de la escuela catequista de Alejandría, un ambiente intelectual y cultural óptimo para el desarrollo de su pensamiento y de su formación filosófica y cristiana. Allí permanecería hasta el año 202, cuando la persecución decretada por Septimio Severo lo forzó a exiliarse en Capadocia, donde fallecería entre los años 211 y 215.

Su obra fue muy abundante, pero solo se nos conserva una pequeña parte. Las obras más importantes son las de *Protrepticus*, *Paedagogus* y *Stromata*. Hay discusión acerca de la supuesta trilogía temática que forman estas obras en tanto que cada una de ellas representa un momento de la manifestación del *λόγος* divino y salvador (Jesucristo) y un paso en la formación del cristiano, siendo el primero la llamada al pagano hacia la conversión, el segundo las enseñanzas elementales de la doctrina de Cristo, y el tercero y último el conocimiento supremo de Dios y la culminación de la vida cristiana (Isart, 1993, pp. 275-

---

<sup>17</sup> Nosotros presentamos un breve esbozo sobre la vida y la obra de Clemente de Alejandría. Para una mayor comprensión de la cuestión remitimos a los capítulos I. 1 y II. 1 de la “Primera parte” de Caos Huerta Rodríguez, Jesús (2015). *Exégesis bíblica en Clemente de Alejandría: uso e interpretación de los LXX en el Pentateuco*. UNED.

6)<sup>18</sup>. Se trata, pues, no solo de teología, sino también y en mucha medida de ética. Como fechas de composición de estos escritos se barajan el 195 para el primero, el 197 para el segundo y del 198 hasta el 203 para el último, pues este fue compuesto interrumpidamente. El primer momento de este proceso formativo cristiano, la exhortación al pagano, es el principal objeto de estudio en este trabajo, aunque referenciaremos también las otras dos obras. En cualquier caso, conviene señalar que dada la formación clásica de Clemente de Alejandría toda su obra está repleta de citas, tanto explícitas como implícitas, así como de ideas de autores de la Grecia pagana. Esto es especialmente relevante en nuestro texto, pues este está dirigido concretamente a los paganos, razón por la cual parece razonable que Clemente, procurando lograr la persuasión de sus lectores, se exprese en unos términos que les resulten familiares.

---

<sup>18</sup> Isart Hernández, Consolación: “Citas platónicas en el <<Protréptico>> de Clemente de Alejandría”, Cuadernos de Filología Clásica 3 (1993) 273- 299.

### III. EL *PROTREPTICO*

#### 1. *La obra*

##### a. Ediciones

La edición canónica de los textos de Clemente fue elaborada a comienzos del siglo XX por Otto Stählin. Nosotros, sin embargo, seguimos la edición propuesta por Miroslav Marcovich en 1995, por presentar este último un acercamiento al texto más sensible a los problemas textuales y de significado.

##### b. Género, tema y objeto de la obra

El texto en el que nos centramos se encuadra dentro de un género literario bien establecido en la tradición pagana y no es una novedad surgida con el nuevo mensaje cristiano. En efecto, la exhortación como medio para lograr discípulos fue frecuente en Grecia, sobre todo en el contexto de las escuelas filosóficas. En la antigüedad, cuando la educación y formación del hombre, a excepción de en Esparta, no eran dominio público<sup>19</sup>, sino un producto del mercado no sujeto a la intervención del estado, toda persona que pretendía ser culta disponía de un abanico importante de posibilidades formativas. En general, todas las disciplinas proponían un modelo de hombre acabado y un método para lograr esa perfección. Así, la medicina y la retórica, entre otras, no se reducían a disciplinas técnicas con la vista puesta en el conocimiento por el conocimiento, sino que su radio de acción alcanzaba también la esfera ética. Y ello porque en la mentalidad lógica griega una idea del cosmos (ya sea la médica, la retórica, o cualquier otra) incluye y afecta necesariamente a la idea del hombre, de modo y manera que este debe regirse y adaptarse a dicho conocimiento<sup>20</sup>. En resumen, separar teoría y praxis es un contrasentido para el griego antiguo.

---

<sup>19</sup> Cf. Jaeger, W. (1933). *Paideia*. Fondo de cultura económica. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, pp. 263 y ss.

<sup>20</sup> El desconocimiento de los límites de la naturaleza humana y la extralimitación del hombre particular de los mismos supone un acto de ὕβρις cuyas consecuencias mostró, sobre todo, la tragedia ática (Cf. Soph. *O. T.* 1524-30).

Pues bien, entre todos estos modelos humanos y los correspondientes caminos para llegar a ellos, ¿cómo podía un hombre todavía sin formar, pues a ello apuntaba, escoger la formación correcta en la que consumir sus esfuerzos<sup>21</sup>? Para resolver esta vacilación las distintas escuelas pusieron su empeño en intentar persuadir a los extraños de que su oferta educativa era la óptima. De entre todas las disciplinas, destacó la filosofía – y particularmente Sócrates y Platón<sup>22</sup> –, ya por encontrarse eminentemente dispuesta a causa de su visión de conjunto, ya por hallarse amenazada al contar no sólo con el rechazo del ciudadano común<sup>23</sup>, sino también con el de la sofística. Las escuelas posteriores a Platón tomaron por necesario la realización de discursos protrépticos para recomendar el estudio y la dedicación filosóficos. Sabemos que Aristóteles escribió un *Protréptico* en respuesta al *Antídosis* de Isócrates, donde se ataca el ideal formativo de la Academia platónica. Las líneas generales de aquel discurso, hoy perdido, fueron reconstruidas por Jaeger en el 1923<sup>24</sup>.

Con el transcurrir del tiempo no cesó esta línea literaria; al contrario, en las escuelas helenísticas, más preocupadas por las cuestiones de carácter ético y político que por las metafísicas, se daba el mejor caldo de cultivo para la proliferación de este tipo de discursos de exhortación filosófica. Cuando se vuelve problema primordial la vida concreta del ser humano, desamparado ya del parapeto cultural y ético que suponía el anclaje en una tradición custodiada y fomentada por las antiguas polis, entonces más que nunca conviene saber regir la propia existencia según criterios correctos. El comienzo de la *Carta a Meneceo*, de Epicuro, es más que ilustrativo a este respecto:

μήτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρον ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γάρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὄραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὄραν, ὁμοίός ἐστιν τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρεῖναι τὴν ὄραν ἢ μηκέτι εἶναι<sup>25</sup>.

“Que ningún joven se retrase en filosofar ni ningún anciano se canse de las cuestiones filosóficas. Pues nadie llega antes ni después de tiempo cuando se trata de la salud del alma. Y quien dice que aún

---

<sup>21</sup> Esta cuestión le es expresamente planteada a Sócrates al comienzo del Cf. Plat. *Lach.* 178-81.

<sup>22</sup> Reservamos un apartado más adelante para tratar el género exhortativo en Platón.

<sup>23</sup> A este respecto puede compararse, además de otros muchos casos, la figura de Sócrates caricaturizada en *Las Nubes* de Aristófanes.

<sup>24</sup> Cf. Clemente de Alejandría. *Protréptico*. Cátedra. Traducción de Consolación Isart Hernández (2008), pp. 25-7.

<sup>25</sup> Epic. *Ad Men*, 122.

no es hora de filosofar o que la hora ya ha pasado es semejante a quien dice que aún no está presente o que ya no tiene lugar la hora para la felicidad”.

La primera línea de la carta contiene el mensaje exhortativo. Las líneas siguientes justifican el mensaje protréptico: la filosofía es necesaria por ser la herramienta para conseguir la felicidad, concebida aquí como *τέλος* de la existencia humana e identificada, de acuerdo con la visión platónica, con la salud del alma.

En la tradición latina tenemos buenos ejemplos de parénesis en las *Odas* de Horacio<sup>26</sup>:

Rectius vives, Licini, neque altum  
semper urgendo neque, dum procellas  
cautus horrescis, nimium premendo  
litus iniquum.  
auream quisquis mediocritatem  
diliget, tutus caret obsoleti  
sordibus tecti, caret invidenda  
sobrius aula.  
saepius ventis agitur ingens  
pinus et celsae graviore casu  
decidunt turres feriuntque summos  
fulgura montis.  
sperat infestis, metuit secundis  
alteram sortem bene praeparatum  
pectus: informis hiemes reducit  
Iuppiter, idem  
submovet; non, si male nunc, et olim  
sic erit: quondam cithara tacentem

---

<sup>26</sup> Hor. *O.* II, 10. Cf. también Hor. *O.* I, 11, 14, 17, 23 y 24.

suscitat Musam neque semper arcum  
tendit Apollo.  
rebus angustis animosus atque  
fortis adpare, sapienter idem  
contrahes vento nimium secundo  
turgida vela.

“Más rectamente vivirás, Licinio, si no buscas  
constantemente alta mar ni, mientras cauto temes  
las tempestades, acosas en demasía  
la escarpada costa.  
El que elige una dorada medianía, seguro carece de las  
suciedades de un techo antiguo, sobrio  
carece de un patio  
digno de envidia.  
Más a menudo es agitado por los vientos  
el pino alto y en caída más pesada caen  
las torres altas, y a los altos montes  
hieren los rayos.  
Espera en la adversidad, teme en la prosperidad  
otra suerte el bien preparado pecho:  
trae de nuevo los desagradables inviernos  
Júpiter, el mismo que se los  
lleva; no, si mal va ahora, ha de ser también  
así en el futuro: a veces la cítara despierta  
a la Musa callada y no siempre tiende  
su arco Apolo.  
En las circunstancias adversas disponte

animoso y valiente, con igual sabiduría habrás  
de recoger en un viento demasiado favorable  
tus velas hinchadas”.

También el *De Brevitate vitae*, de Séneca, es una parénesis que trata constantemente sobre el modo correcto en que debemos emplear el tiempo. Según el autor, dependiendo del uso que de él hagamos, entonces vivimos o únicamente existimos. El primer modo consiste en el estudio de los antiguos sabios, esto es, la filosofía; el segundo modo comprende muchos subtipos, definiéndose todos, en cierta medida, por eludir el primer modo de existencia. La obra es un *priamel*, una *enumeratio* de todas las actividades en que el hombre puede perder su tiempo, existiendo sin vida<sup>27</sup>, *enumeratio* que concluye y alcanza su clímax en la preferencia manifestada por el autor: la dedicación filosófica. Del 14 en adelante tenemos el protréptico: la filosofía como medio para vivir en lugar de simplemente existir. Sólo quien estudia filosofía es capaz de suspender el tiempo de la existencia, sin que esta pueda por tanto ser considerada breve, cosa que, en tanto procuraba grandes sufrimientos, debía ser evitada: *Sapientis ergo multum patet uita, non idem illum qui ceteros terminus cludit: solus generis humani legibus soluitur, omnia illi saecula ut deo seruiunt*<sup>28</sup> (“La vida del sabio, entonces, es muy extensa, a él no lo ciñen los mismos límites que a los demás: sólo él se libera de las leyes del género humano, todos los siglos están a su servicio como al de un dios”). La filosofía nos permite trascender el tiempo y los males que conlleva, gracias a ella,

Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis uincere, cum Cynicis excedere. Cum rerum natura in consortium omnis aevi patiatu incedere, quidni ab hoc exiguo et caduco temporis transitu in illa toto nos demus animo quae immensa, quae aeterna sunt, quae cum melioribus communia?<sup>29</sup>

“Nos es posible debatir con Sócrates, dudar con Caméades, con Epicuro sosegarnos, vencer con los estoicos la naturaleza del hombre, sobrepasarla con los cínicos. Ya que la naturaleza nos permite extendemos para participar en cualquier época, ¿cómo no entregarnos de todo corazón, saliendo de

---

<sup>27</sup> *Non ille diu uixit sed diu fuit*, (“no ha vivido ése mucho tiempo, sino que ha existido mucho tiempo”) dice Séneca. Cf. *Sen. Brev.* 7, 10.

<sup>28</sup> *Sen. Brev.* 15, 5.

<sup>29</sup> *Sen. Brev.* 14, 2-3.

este tránsito temporal exiguo y caduco, a las cosas que son ilimitadas, eternas, comunes con los mejores?”.

Nuevamente nos encontramos en el camino marcado por Sócrates de entender la filosofía como el cuidado del alma. Nos parece de interés comparar este modo en que Séneca propone el remedio de la filosofía para los males del tiempo con la manera en que lo hace el propio Sócrates, paradigma de sabio, cuando se sabe condenado por el tribunal ateniense a la pena capital. En ambos casos se apela al diálogo con la tradición, esto es, con otros tiempos, para la superación del presente. En su reflexión final ante los jueces, Sócrates propone en un tono irónico, como es frecuente en él, la muerte como una ganancia, pues le va a permitir peregrinar a un lugar donde dialogar nada más y nada menos que con los grandes héroes homéricos, y no solo eso, sino que también supondrá una ocasión oportunísima para cuestionar y comprobar si verdaderamente son tan sabios aquellos como se les supone<sup>30</sup>. Incluso en el plástico comienzo del libro II del *De rerum natura*, de Lucrecio, aparece la idea de la tradición filosófica como resguardo de los males del presente, y también allí, como en Séneca, lo rodea un *priamel* donde se enumeran distintos modos de existencia:

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis  
e terra magnum alterius spectare laborem;  
non quia vexari quemquamst iucunda voluptas,  
sed quibus ipse malis careas quia cernere suavest.  
suave etiam belli certamina magna tueri  
per campos instructa tua sine parte pericli;  
sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere  
edita doctrina sapientum templa serena,  
despicere unde queas alios passimque videre  
errare atque viam palantis quaerere vitae,  
certare ingenio, contendere nobilitate,

---

<sup>30</sup> Cf. Plat. *Ap.* 41b-c.

noctes atque dies niti praestante labore  
ad summas emergere opes rerumque potiri.  
o miseris hominum mentes, o pectora caeca!  
qualibus in tenebris vitae quantisque periculis  
degitur hoc aevi quod cumquest! nonne videre  
nihil aliud sibi naturam latrare, nisi ut, qui  
corpore seiunctus dolor absit mente, fruatur  
iucundo sensu cura semota metuque?<sup>31</sup>

“Es agradable, en el gran mar turbando los vientos las aguas  
contemplar desde tierra bien distante la gran fatiga ajena;  
no porque sea gozoso deleite que alguien sea maltratado, sino porque  
ver de qué males tú mismo careces es agradable.

Es agradable también observar los grandes esfuerzos de la guerra  
dispuestos por los campos sin parte tuya en el peligro;  
pero nada es más agradable que ocupar los templos serenos  
de los sabios bien fortificados con nutrida doctrina,  
de donde puedas despreciar y ver a los demás vagar  
por todas partes y buscar vacilantes el camino de la vida,  
pelear con ingenio, luchar con nobleza,  
esforzarse noches y días con sobresaliente ahínco en  
levantar sus riquezas a las cimas y en apoderarse de hacienda.  
¡Oh, desgraciadas mentes de los hombres, oh ciegos pechos!  
¡En qué tinieblas de vida y entre cuántos peligros se consume  
cualquier momento de la vida que sea! ¿No ver  
que la naturaleza no ladra otra cosa para sí sino que, una vez se aparte de la mente

---

<sup>31</sup> Lucr. *De natura rerum* II, 1-19. Cf. Sen. *Brev.* 19,1. *Recipe te ad haec tranquilliora tutiora maiora* (“Retírate a estos asuntos más sosegados, más seguros, más importantes”).

el dolor, alejado del cuerpo, goce de una sensación alegre  
apartados la preocupación y el miedo?”.

Concluyendo, tenemos una tradición de escritos protrépticos, cuyo comienzo aparece por vez primera bien definido en la figura y actividad socráticas y en la que se inscribe también la obra que constituye nuestro objeto de estudio. Tras esta breve introducción, estamos mejor orientados para comenzar el comentario de las citas platónicas presentes en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría, teniendo a la vista, como dijimos, la manera en que median en la adaptación de las ideas platónicas a la teología y la ética clementinas.

### c. Lugar en la obra clementina

El *Protréptico* a los helenos es la primera obra conservada de Clemente. Según hemos dicho, forma trilogía con *Pedagogo* y *Stromata*, ocupando la primera posición de un proceso que conduce desde ignorar a Cristo hasta su completo conocimiento. Se trata, por tanto, de formar al perfecto cristiano. El primer momento de este proceso es la conversión, y es a ella a la que constantemente apela y llama Clemente en su *Protréptico*. Estando la obra fundamentalmente dirigida a los paganos, su autor sabía que para persuadir a sus oyentes debía usar un lenguaje conocido a ellos. En efecto, en muy buena medida, las citas procedentes de fuentes clásicas obedecen a este objetivo, además de que Clemente estaba formado en ellas y formaban parte ineludible de su pensamiento.

## 2. Fuentes y temas platónicos: la educación e influencia del género exhortativo

Como hemos dicho, los discursos exhortativos más representativos fueron de orden filosófico. Los primeros de los que tenemos noticia aparecen en los diálogos platónicos de juventud (Isart Hernández, C., 2008, pp. 24-5)<sup>32</sup>, donde la figura y el pensamiento de Sócrates dominan las escenas dramáticas. Y, efectivamente, destaca el hecho de que, en buena medida, la actividad socrática se caracteriza por una constante llamada protréptica a la filosofía, en la idea de que ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν<sup>33</sup> (“hay

---

<sup>32</sup> Clemente de Alejandría. *Protréptico*. Cátedra. Traducción de Consolación Isart Hernández (2008). Aunque hay motivos exhortativos ya en los filósofos presocráticos, siendo buen ejemplo de ello el propio Poema de Parménides.

<sup>33</sup> Plat. *Crit.* 48b. Cf. También Plat. *Ti.* 75b-c.

que hacer de más no al vivir sino al vivir bien”). Esta preocupación por la filosofía debe entenderse dentro de la antropología platónica, que distingue la naturaleza humana como un conjunto de cuerpo y alma. Asimismo, esta última debe regir el conjunto y ser el objeto de mayor cuidado, antes que los bienes corporales, tal y como Sócrates advierte al joven e impetuoso Hipócrates cuando este lo visita solicitando que medie en su favor por un encuentro con el sofista Protágoras:

ὁ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγή, τὴν ψυχὴν, καὶ ἐν ᾧ πάντ' ἐστὶν τὰ σα ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου, περὶ δὲ τούτου οὔτε τῷ πατρὶ οὔτε τῷ ἀδελφῷ ἐπεκoinώσω οὔτε ἡμῶν τῶν ἐταίρων οὐδενί, εἴτ' ἐπιτρεπτόν εἴτε καὶ οὐ τῷ ἀφικομένῳ τούτῳ ξένῳ τὴν σὴν ψυχὴν.<sup>34</sup>

“Y lo que consideras en más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende que todo lo tuyo tenga éxito o fracase, según se torne bueno o malo, acerca de ello no has consultado ni con tu padre, ni con tu hermano, ni con ninguno de nosotros, tus amigos, si tu alma ha de ser confiada o no a este extranjero que ha venido”<sup>35</sup>.

La formación educativa es precisamente el elemento que permite el éxito del ejercicio de ese cuidado y por tanto de la naturaleza humana. Si el alma se vicia, el conjunto se malogra. Al contrario, un alma bien educada y formada fundamenta la posibilidad de un conjunto perfecto y armónico. En definitiva, la exhortación a la filosofía se encuadra dentro del concepto platónico – más bien socrático – de *θεραπεία ψυχῆς* (Jaeger, 1933, pp. 414-6)<sup>36</sup>, en tanto supone aquella el medio para que el alma encuentre realizada su virtud suprema, a saber, la justicia. Lo que es la salud al cuerpo, eso es la justicia al alma, y lo que es la medicina, eso la filosofía<sup>37</sup>.

#### a. Obras platónicas

---

<sup>34</sup> Plat. *Prot.* 313a-b.

<sup>35</sup> Traducción de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz De Cerio Díez, en *Platón. Protágoras*. Alma Máter. 2005.

<sup>36</sup> Jaeger, W. (1933). *Paideia*. Fondo de cultura económica. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces.

<sup>37</sup> Cf. Plat. *Gorg.* 464b-466a.

Para tener herramientas de análisis que nos permitan una mejor interpretación del protréptico clementino, pasamos ahora a comentar algunos pasajes exhortativos presentes en los diálogos platónicos. Esto nos servirá para comparar sus características con la obra de Clemente y entender más concretamente por qué esta última forma parte del género tradicional exhortativo.

### *Protágoras*

El fragmento al que nos referimos aquí comienza en 312a y termina en 314b. En él Sócrates exhorta a Hipócrates, joven que irrumpe en casa del filósofo sediento de enseñanzas sofísticas, a que tenga cuidado de a quién entrega su alma. Si del mismo modo que el cuerpo se nutre de alimentos el alma lo hace de enseñanzas, siendo esta última entidad de mayor precio que el primero, ¿cómo no ha de ser mucho más importante mirar por la salud del alma antes que por la del cuerpo? El fragmento pone en evidencia la falta de objeto definido de que adolece la sofística, razón por la cual Sócrates no puede considerarla ciencia propiamente dicha, sino más bien práctica o hábito. Pero lo que a nosotros nos interesa es que, atendiendo a esa falta, el joven Hipócrates ignora qué puede sucederle a su alma si se entrega a la enseñanza de Protágoras. Y es en este contexto en el que Sócrates lo exhorta a preocuparse por ello: Τρέφεται δέ, ὦ Σώκρατες, ψυχὴ τίνι; { – } Μαθήμασιν δήπου, ἦν δ' ἐγώ. καὶ ὅπως γε μή, ὦ ἐταῖρε, ὁ σοφιστῆς ἐπαινῶν ἃ πωλεῖ ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς.<sup>38</sup> (“¿De qué se nutre, Sócrates, el alma? De conocimientos, por supuesto, -dije yo. Así que, cavilemos cómo evitar que el sofista, alabando lo que vende, nos engañe”).

### *Gorgias*

En esta obra Sócrates se enfrenta a los argumentos de los sofistas Gorgias, Polo y Calicles, sucesivamente. La tesis socrática<sup>39</sup> consiste en defender la práctica de la justicia, entendida como la búsqueda del bien y de la salud del alma, la sofista en adquirir la mayor cantidad de poder, de manera que uno pueda obrar todo cuanto desee (o cuanto se le ocurra), sin atender a parámetros éticos de bondad o maldad. Calicles<sup>40</sup>, como mayor representante

---

<sup>38</sup> Plat. *Prot.* 313c. En griego, el modo de la exhortación está en la forma verbal omitida de que depende ὅπως μή, que introduce una oración dependiente de verbos de esfuerzo o precaución. Cf. Evert van Emde Boas *et alii* (2019). *The Cambridge grammar of classical Greek*. Cambridge University Press, pp. 526-8.

<sup>39</sup> Plat. *Gorg.* 464a y ss, 480a-b.

<sup>40</sup> Plat. *Gorg.* 485a y ss.

de esta tesis, denuesta enérgicamente el género de vida filosófico en la edad anciana (incluida la de Sócrates, su interlocutor, claro está), pues impide la adquisición de honores y gloria, al contrario que la formación sofística y la participación política. Sócrates se propone anular las razones de Calicles, y dedica más de la mitad del diálogo a ello, acabando por concluir – mito escatológico mediante – que el género de vida más apropiado es el de la práctica de la justicia, práctica que solo es posible mediante el ejercicio de la filosofía, pues, como ya hemos dicho antes, en la concepción socrática la salud es al cuerpo lo que la justicia al alma, y la medicina a aquel lo que la filosofía a este<sup>41</sup>. Un alma sana precisa de la práctica del bien y este es el objeto de conocimiento de la filosofía. Una vez hecha la crítica a la educación, la ética y la política sofísticas, Sócrates culmina su intervención, refiriéndose al género de vida filosófico, en los siguientes términos parenéticos:

ὅς ἡμῖν σημαίνει ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι. τούτῳ οὖν ἐπώμεθα, καὶ τοὺς ἄλλους παρακαλῶμεν, μὴ ἐκείνῳ, ᾧ σὺ πιστεύων ἐμὲ παρακαλεῖς· ἔστι γὰρ οὐδενὸς ἄξιος ὢ Καλλίκλεις.<sup>42</sup>

“Que nos indica que este es el mejor género de vida, vivir y alcanzar la muerte ejercitando la justicia y toda otra virtud. Sigamos ese camino, y exhortemos a los demás a que lo sigan, no aquel que tú, confiado exhortas a seguir, pues no merece la pena”.

El diálogo del Gorgias es una magnífica escenificación del problema de la educación en la antigua Grecia, de cuál y cuánta era la preocupación por la cuestión pedagógica y de cómo se enfrentaban distintas concepciones educativas. Estas concepciones estaban íntimamente ligadas con otros aspectos de la esfera humana, tales como la ética y la política. Así, tanto los sofistas como Sócrates tienen cada uno de ellos su propio ideal de educación porque tienen sus propias concepciones éticas y políticas.

*Laques*

---

<sup>41</sup> Cf. Nota 37.

<sup>42</sup> Plat. *Gorg.* 527e.

En este diálogo uno de los interlocutores, Nicias, se refiere a una de las características de la personalidad de Sócrates, consistente en animar a sus conciudadanos a que revisen su género de vida:

Οὐ μοι δοκεῖς εἰδέναι ὅτι ὅς ἂν ἐγγύτατα Σωκράτους ἦ λόγῳ καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος, ἀνάγκη αὐτῷ, εἰάν ἄρα καὶ περὶ ἄλλου του πρότερον ἄρξῃται διαλέγεσθαι, μὴ παύεσθαι ὑπὸ τούτου περιαιρόμενον τῷ λόγῳ, πρὶν <ἂν> ἐμπέσῃ εἰς τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον, ὄντινα τρόπον νῦν τε ζῆ καὶ ὄντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν.<sup>43</sup>

“Me parece que no sabes que al que está muy cerca de Sócrates en un discurso o se le acerca dialogando, le es necesario, aunque haya comenzado antes a dialogar acerca de alguna otra cuestión, no dejar de ser acuciado por este en el discurso antes de caer en tener que dar razón sobre sí mismo, de qué modo vive ahora y qué tipo de vida pasada ha vivido”.

### *Eutidemo*

El discurso protréptico tiene lugar desde 278e hasta 382e. Nuevamente la escena tiene como protagonistas, además de a Sócrates, a dos hábiles sofistas, Eutidemo y Dionisodoro. Estos prometen dar un ejemplo satisfactorio de exhortación a la filosofía<sup>44</sup>. Sócrates, descontento con la demostración, replica con otro discurso. En él, anima a los jóvenes al saber (ἡ σοφία). Su exhortación, además de estar ordenada en principios, argumentos y conclusión, tiene un carácter ético, pues se funda en la búsqueda de la felicidad como meta de la vida: Ἄρα γε πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν;<sup>45</sup> (¿Queremos todos los hombres que nos vaya bien?). De acuerdo con el filósofo, hallar la felicidad requiere no solo posesión de bienes, sino también su uso, y no uno cualquiera, sino uno correcto. Este uso correcto de los bienes que produce el éxito y la felicidad lo concede solo el saber. De manera que puede concluirse que debemos buscar el saber (siempre cuando estemos de acuerdo en que debe buscarse la felicidad y en que el saber, mediante el uso correcto de los bienes poseídos, lleva a ella, afirmaciones en que Sócrates consigue la cesión de sus interlocutores, como suele ocurrir). Finalmente, al ser preguntado por Critón por la necesidad

---

<sup>43</sup> Plat. *Lach.* 187e-188a.

<sup>44</sup> Cf. Plat. *Euthyd.* 275a.

<sup>45</sup> Plat. *Euthyd.* 278e.

de encaminar a su hijo a la filosofía: οὐκ ἔχω ὅπως προτρέπω τὸ μαιράκιον ἐπὶ φιλοσοφίαν<sup>46</sup> (“no sé cómo animar al muchacho a la filosofía”) insiste Sócrates en que examine los bienes que procura, atendiendo a sus argumentos anteriores, y que decida en consecuencia.

### *Fedón*

Esta obra dramatiza los últimos momentos de la vida de Sócrates, que culminan con la ingesta de la cicuta alrededor de sus amigos íntimos. Fue considerada ya en la antigüedad como una obra protréptica<sup>47</sup>, pues es constante en ella la apología del género de vida filosófica y la consecuente exhortación a su práctica. El propio Sócrates justifica su dedicación filosófica como respuesta a una llamada externa, apelando al consejo que en sueños se le decía: ὦ Σώκρατες, ἔφη, μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου<sup>48</sup> (“Sócrates, dijo, haz música y trabájala”). Y él estaba convencido de que el sueño le animaba a continuar con el género de vida que llevaba, en la idea de que la filosofía era la mayor música<sup>49</sup>. La tesis que constituye el eje central de la argumentación socrática es la identificación de la muerte con el género de vida filosófica. Esta última imita, en la medida de sus posibilidades, a aquella: Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.<sup>50</sup> (“Pues corren el riesgo cuantos resultan estar en contacto con la filosofía de que pase desapercibido a los demás que a ninguna otra tarea ellos mismos se dedican que a morir y a estar muertos”). Esta afirmación debe entenderse dentro de las perspectivas antropológica y escatológica platónicas. En efecto, de acuerdo con la primera, el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma, cada uno de los cuales tiene sus propias funciones y dinámica, compuesto gobernado por el segundo elemento del par. Así, la muerte no es otra cosa que la separación de ambos elementos, pero no por ello consistente en la desaparición de ambos, sino que esta es entendida como una liberación en la que el alma consigue desprenderse de la carga y el obstáculo que le suponían el cuerpo y sus demandas. El filósofo, durante su vida, tiene por objeto primero el cuidado del alma, concretamente la búsqueda del conocimiento, la sabiduría, que es el mayor bien del que el alma es capaz. Para el encuentro de tal bien el

---

<sup>46</sup> Plat. *Euthyd.* 307a.

<sup>47</sup> Cf. Nota 56 de Clemente de Alejandría. *Protréptico*. Cátedra. Traducción de Consolación Isart Hernández (2008).

<sup>48</sup> Plat. *Phaed.* 60e.

<sup>49</sup> Cf. Plat. *Phaed.* 61a.

<sup>50</sup> Plat. *Phaed.* 64a.

cuerpo no es sino un impedimento, razón por la cual el filósofo procura negar la dinámica corporal, cuanto está en su poder (pues un mínimo debe concederle). En resumen, el filósofo afirma la independencia del alma y niega el poder del cuerpo, y la muerte no resulta ser sino una independencia del alma en que esta no se ve ya afectada por aquel<sup>51</sup>. En segundo lugar, solo el amante de la sabiduría puede llegar a alcanzar la comunión con la divinidad, de manera que el motivo platónico de la semejanza con la divinidad (ὁμοίωσις θεῶ) resulta ser intelectual a la vez que ético, tratándose del esfuerzo por adquirir conocimiento, en la idea de que es esto lo que nos iguala a los dioses: Εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ<sup>52</sup> (“El linaje de los dioses no es lícito que lo alcance quien no ha filosofado y quien no marcha enteramente puro sino solo el amante del conocimiento”). La exhortación a la vida filosófica es rematada con un mito escatológico, en el que se reserva a los filósofos una vida eterna sin el impedimento de los cuerpos (ἄνευ τε σωμάτων) en las moradas más hermosas<sup>53</sup>. Huelga decir que el πάθος con que Sócrates enfrenta su muerte es otro factor que influye ineludiblemente en lograr la persuasión del oyente de la llamada protréptica; esto es, después de los argumentos lógicos, dialécticos, incluso mitológicos dados en defensa del género de vida filosófica, él mismo en persona demuestra con su actitud ante la muerte los beneficios de una vida dedicada a la filosofía.

#### b. Motivos platónicos

Además de los discursos exhortativos que tienen por objetivo conducir a una meta, en nuestro caso la filosofía, tenemos otros elementos en la obra platónica, sobre todo en su obra más temprana y socrática, que provocan un movimiento aspectualmente contrario, esto es, expulsan en lugar de impulsar. Sabemos que todo movimiento tiene un punto de partida y otro de llegada. Pues bien, según se conciba el tal desde uno u otro, así tenemos un tipo u otro. Si el foco está puesto en el origen, hablamos de una *ex-pulsión*, si en el fin, de *in-pulsión*. En el sentido deóntico, nos referimos a ellos como prohibición o mandato. El discurso protréptico, si se concibe en un principio, pone el foco en la meta, pero es entendible que para motivar ese movimiento destinado a un fin en algún momento haya que partir de un origen. Por ello, también esos discursos exhortativos apelan no sólo a la meta, sino

---

<sup>51</sup> Estos argumentos pueden leerse en Plat. *Phaed.* 64a-69e.

<sup>52</sup> Plat. *Phaed.* 82b.

<sup>53</sup> Plat. *Phaed.* 114c.

también a la fuente. En los apartados anteriores hemos repasado algunos fragmentos en que se pone de manifiesto la voluntad de impulsión platónica conducente al estudio de la filosofía. Ahora referimos un par de ocasiones en que el propio Sócrates hace hincapié en el otro punto del movimiento, de manera que su exhortación es disuasión y prohibición antes que persuasión y mandato. Por supuesto, estamos ante dos momentos del mismo acto, aunque aspectualmente diferentes (Herrero, 2013, pp. 82-4)<sup>54</sup>.

### El *daimon* socrático

Esta entidad divina es una voz que habla a Sócrates y le aconseja en la toma de decisiones de gran valor moral. En *Apología* 31 c-d aparece por primera vez aludida en boca del filósofo cuando este justifica ante el tribunal ateniense su falta de participación en la política local desde cargos públicos. Refiriéndose a ella como θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον, dice así: ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε<sup>55</sup> (“Comenzó esta conmigo desde niño, siendo una especie de voz que cuando se presenta, siempre me disuade de aquello que vaya a hacer, pero nunca me anima”). El carácter antitético del paralelismo ἀποτρέπει... προτρέπει... está bien marcado por el uso de los preverbios. La repetición del lexema τρέπω unifica semánticamente la idea expresada, reforzando el paralelismo con una anáfora relajada a consecuencia de la figura etimológica resultante de los diferentes preverbios. Son precisamente estos prefijos los que demuestran el aspecto del movimiento al que esa señal divina apela – movimiento de carácter deóntico antes que físico propiamente dicho –: la preposición ἀπὸ tiene un carácter ablativo (equivalente a la preposición latina *ab*, de hecho, tienen el mismo origen indoeuropeo), separativo, manifestando en este caso disuasión y prohibición; la preposición πρὸ tiene más bien valor adlativo, de movimiento directivo o final, significando aquí persuasión y mandato, obligación.

La parusía de las leyes atenienses y el común de la ciudad (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως<sup>56</sup>).

---

<sup>54</sup> Cf. Herrero De Jáuregui, Miguel: “Factores de unidad compositiva en el *Protréptico* de Clemente Alejandrino: movimiento, polaridad y simetría”, *Revista de ciencias de las religiones* XXIV (2013) 77-89.

<sup>55</sup> Plat. *Ap.* 31c-d.

<sup>56</sup> Cf. Plat. *Crit.* 50a.

Cuando, una vez condenado a muerte, Critón visita a Sócrates en prisión e intenta persuadirlo para que se fugue, Sócrates opone los motivos de su rechazo apelando a una posible aparición de las leyes y el común de la ciudad<sup>57</sup>. Estas, afirma Sócrates, nos disuadirían de la fuga, y con argumentos dignísimos. Desde 50a hasta 54c la personificación de las leyes reivindica la importancia del cumplimiento de las sentencias apoyadas en ellas para la supervivencia de la ciudad, el deber moral de todo ciudadano de cumplir con ellas una vez ha aceptado verse beneficiado por sus virtudes, o los perjuicios que conlleva vivir fugitivo y marcado como destructor de leyes en tierra extranjera. Con estas razones las leyes consiguen disuadir a Critón (pues Sócrates ya estaba más que disuadido), que acaba por cesar en su propuesta. Cabe señalar, que al igual que la voz divina referida en el apartado anterior – y el sueño, ἐνύπνιον, que en Fedón le aconseja –, también esta aparición socrática tiene tintes sobrenaturales, según confiesa el propio filósofo: Ταῦτα, ὃ φίλε ἔταϊρε Κρίτων, εἴ ἴσθι ὅτι ἐγὼ δοκῶ ἀκούειν, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν, καὶ ἐν ἐμοὶ αὕτη ἢ ἡχὴ τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν.<sup>58</sup> (“Eso, querido amigo Critón, sabe bien que yo creo oírlo, como los coribantes creen oír las flautas, y en mí el eco de esas palabras resuena y me hace no ser capaz de oír lo demás”).

Podemos asegurar que el *Protréptico* de Clemente conserva estos dos aspectos del discurso exhortativo. Por un lado, alabanza del fin que se pretende alcanzar, Cristo; por otro, censura del lugar que se pretende abandonar, paganismo. De hecho, muchas de las citas que serán objeto de comentario muestran más bien este segundo aspecto de todo protréptico en la forma de crítica teológica al paganismo.

---

<sup>57</sup> Esta expresión puede entenderse como una hendíadis, algo así como “las leyes comunes de la ciudad”.

<sup>58</sup> Plat. *Crit.* 54d.

#### IV. LAS CITAS PLATONICAS

En este apartado analizaremos las citas platónicas con que Clemente está recogiendo e integrando buena parte del pensamiento pagano en su teología cristiana. En consecuencia, este apartado se convierte en el núcleo del trabajo, en la medida en que son estas citas platónicas y su comentario el instrumento que nos permitirá observar cómo paganismo y cristianismo se relacionan en un autor como Clemente de Alejandría. Las citas aparecen ordinalmente numeradas, según aparecen en el texto clementino. Encabezamos cada una con un pequeño título que intenta recoger la temática principal de dicha cita y su contexto. A continuación, copiamos literalmente la cita en griego y una pequeña parte de su contexto – que es ampliado en el comentario –, acompañada de una traducción propia. En primer lugar, presentamos la cita y la traducción en Clemente de Alejandría; después, el lugar de origen en la obra platónica, con su correspondiente traducción; posteriormente, realizamos el comentario, que es rematado con una pequeña conclusión.

El conjunto de citas platónicas de Clemente se puede dividir en tres partes, de acuerdo a la clasificación ofrecida por M<sup>o</sup> Consolación Isart Hernández en su ya referido artículo (Isart, 1993, pp. 293-4)<sup>59</sup>. La primera parte corresponde a las citas anteriores al capítulo VI del *Protréptico*, cuyas citas son ocultas, accidentales y aisladas (Isart, 1993, p. 293)<sup>60</sup>. Estas son las citas en las que centramos el comentario.

En la parte segunda recogemos las citas presentes en el capítulo VI, excepto la primera, que corresponde a la parte primera. El capítulo está dedicado a la búsqueda de la verdad en algunos de los antiguos filósofos paganos. En lo que se refiere a la naturaleza de las citas, todas son explícitas, esenciales y dispuestas en serie (Isart, 1993, p. 293)<sup>61</sup>.

La tercera parte recoge las seis citas restantes de la obra. Aquí conviene señalar que en ella está presente la única referencia a una obra platónica del primer período<sup>62</sup> (la del *Lisis*

---

<sup>59</sup> Isart Hernández, Consolación: “Citas platónicas en el <<Protréptico>> de Clemente de Alejandría”, Cuadernos de Filología Clásica 3 (1993) 273- 299.

<sup>60</sup> Isart Hernández, Consolación, *Ibidem*.

<sup>61</sup> Isart Hernández, Consolación, *Ibidem*.

<sup>62</sup> Cita que, por otra parte, hace referencia también a pasajes platónicos de obras de otras épocas, en la medida en que es un refrán popular de uso cotidiano. Así, esta cita no precisaba del *Lisis*, ni siquiera de Platón, pues no detenta él su autoría. Esto hace todavía más ausente en el texto de Clemente el período socrático de la obra platónica.

207c). Y esto conviene señalarlo porque esos primeros diálogos son los más socráticos y aquellos en los que es más manifiesta la inclinación ética y exhortativa de Platón. Sin embargo, aunque el interés de Clemente en la ética es superlativo, parece preferir citar a Platón en cuestiones metafísicas y teológicas, antes que en las propiamente éticas, por más que las cuestiones teológicas y metafísicas impliquen, por supuesto, un contenido ético determinado, del que también Clemente se aprovecha. Pues bien, este tercer grupo es muy semejante al primero y sus citas vuelven a ser ocultas, aisladas y literales, pero, en lugar de accidentales, son esenciales (Isart, 1993, p. 294)<sup>63</sup>. Las citas de las partes segunda y tercera no serán comentadas, pero sí presentadas en un anexo final con la correspondiente traducción.

Como hemos dicho, nos ocuparemos aquí de las citas de la primera parte, correspondiente a los cinco primeros capítulos de la obra. En ella Clemente aborda la crítica a la teología pagana, tanto desde el punto de vista de la religión tradicional olímpica politeísta, como desde el de las religiones de misterios o incluso desde el de los propios filósofos. Las palabras que aquí el alejandrino tomará de Platón, que como hemos dicho será cosa que haga sin referencia expresa al filósofo ateniense, tendrán por objetivo (a excepción de la última, que sirve de transición entre partes) ayudar a elaborar la mencionada crítica. Para enriquecer la misma, Clemente acudirá a ideas platónicas de diferentes ámbitos, predominando entre todas ellas las éticas. Incluso en citas que apelen a otros sectores, como el epistemológico o el cosmológico, podremos observar la confluencia que todas padecen finalmente en la ética, indesligable de la antropología dual platónica cuerpo-alma.

#### 1) La planta celeste I

Clemente, *Protr.* 25.4.

Ἔννοιαι δὲ ἡμαρτημένοι καὶ παρηγμένοι τῆς εὐθείας, ὀλέθρια ὡς ἀλεθῶς, τὸ οὐράνιον φυτόν, τὸν ἄνθρωπον, οὐρανίου ἐξέτρεψαν διαίτης καὶ ἐξετάνυσαν ἐπὶ γῆς, γήϊνοις προσανέχειν ἀναπείσασαι πλάσμασιν.

---

<sup>63</sup> Isart Hernández, Consolación, *Ibidem*.

“Concepciones erróneas y apartadas de la rectitud, funestas en realidad, que a la planta celeste, al hombre, lo apartaron del régimen de vida celeste y lo extendieron en tierra, a las terrestres criaturas persuadiéndole a vincularse”.

Platón, *Ti.* 90a.

τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας **φυτὸν** οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ **οὐράνιον**, ὀρθότατα λέγοντες·

“En lo referente a la especie de alma que más poder tiene en nosotros es necesario discurrir de la siguiente manera: que dios nos la ha otorgado a cada uno como parte divina, aquella que decimos que nos gobierna colocada en la cima del cuerpo, y que desde tierra nos eleva hasta el parentesco con el cielo, en la idea de que somos una planta no terrestre sino celeste, y decimos muy correctamente”.

#### Comentario

La primera cita platónica de esta obra tiene la función de una aposición descriptiva a τὸν ἄνθρωπον. Es, en principio, una cita que tiene una intención antropológica. En el *Timeo*, Platón está describiendo el proceso genético del cuerpo humano a manos de los dioses inferiores. Ya ha sido expuesto cómo nace el alma, cuál es su constitución, las partes en que se divide y el lugar que ocupan cada una de ellas. Al demiurgo correspondió la creación de la parte divina e inmortal del alma, la encargada del pensamiento, el alma racional. A los dioses inferiores tocó en suerte engendrar las restantes partes del alma, las mortales, ubicadas en el tronco y el tórax – y separadas por el cuello de la parte racional –. Resulta que, de estas tres especies de alma, una está más cercana a la divinidad, mientras las otras están más vinculadas a lo animal. Tras la exposición de la creación de los miembros corporales y sus funciones, el relato alcanza las distintas enfermedades que pueden aquejar al cuerpo y al alma misma. Llegamos, por tanto, a un lugar común en la obra platónica, aquel en que el filósofo compara la realidad patológica del cuerpo con la del alma: esta, igual que el primero, enferma si no es cuidada correctamente, y debe ser tratada y curada una vez ha enfermado. Subyace a esta concepción antropológica una preocupación pedagógica, en primer lugar, y

terapéutica, también. En efecto, la educación y formación son el cuidado del alma, el equivalente a la gimnasia corporal. Si el alma no recibe una educación correcta, del mismo modo que si el cuerpo no ejercita el correspondiente y propio ejercicio, puede verse malograda y enfermar, lo que precisa de cura. Prosigamos con la psicología humana, pues es el alma el elemento humano que está más presente en esta cita platónica. ¿Cómo es sana un alma? Del mismo modo que en la *República* o en el *Gorgias*, también en el *Timeo* la salud del alma se identifica con la justicia y esta con la adecuación de cada entidad a su función propia, esto es, que cada parte del alma conozca su labor y se dedique a ella sin intervenir en la esfera correspondiente a las otras partes. Como expone el fragmento platónico, el gobierno corresponde a la parte del alma que ha sido dada por θεός en calidad de δαίμονα y a la que corresponde elevarnos desde la tierra hasta la comunidad familiar con el cielo. Por tanto, un alma sana y justa será aquella gobernada por esta primera especie de alma, la que habita en la “acrópolis”<sup>64</sup> y fue dada por dios como algo divino al hombre. En este sentido, si puede decirse del hombre que es una planta celeste es por estar constituido en parte por una especie de alma cuya función es hacernos alcanzar la comunión con el cielo. Con esta metáfora botánica se adhieren al hombre otros atributos propios de las plantas y dignos de destacar. En efecto, nos referimos a la educación y al cuidado del hombre. Al igual que las plantas, los hombres también necesitan un cuidado y una nutrición (θεραπεία καὶ τροφή) para alcanzar su fin: la comunidad de parentesco celeste. Y es aquí donde entra en juego la noción de ὁμοίωσις θεῷ<sup>65</sup> como plenitud humana, como perfección y virtud del hombre. El cumplimiento de esta τελείωσις<sup>66</sup> requiere de un ejercicio (ἀσκήσις) guiado por el conocimiento: educación y formación. Por supuesto, este ejercicio y esta educación deben contar con los elementos necesarios (las partes del alma necesarias, las animales<sup>67</sup>), pero han de centrarse en el desarrollo y cuidado de la parte divina y hegemónica. Evidentemente, si

---

<sup>64</sup> Cf. Plat. *Ti.* 90a.

<sup>65</sup> “En vez de los modelos de *areté* en forma mortal, que la antigua *paideia* contenida en las obras de los poetas brindaban a los hombres, la nueva *paideia* filosófica de Platón presenta en la República el bien divino como el paradigma por antonomasia. De este modo, la fórmula del Teeteto, en que se califica la tendencia del filósofo a la *areté* como una “semejanza con Dios” aparece como la expresión palmaria de la *paideia* platónica y el entronque de la idea del bien con la educación del “regente” filósofo, cuya “lección fundamental” pretende ser aquella, cobra una gran claridad. Si Dios es por su esencia bueno, más aún, el bien mismo, la suprema *areté* asequible al hombre constituye un proceso de acercamiento a Dios, pues como ya ponían de relieve los diálogos menores de Platón todas las distintas virtudes (*aretai*) tienen como fundamento común el bien en sí o el “bien mismo” [...]. La plena humanidad solo puede darse allí donde el hombre aspira a asemejarse a lo divino, es decir, a la medida eterna”. Jaeger, W. (1933). *Paideia*. Fondo de cultura económica. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, pp. 687-8.

<sup>66</sup> Cf. Ashwin-Siejkowski (2008). *Clement of Alexandria. A project of christian perfection*. T&T Clark, pp.13-6.

<sup>67</sup> Cf. Plat. *Ti.* 68e-69a.

hemos de ser semejantes a dios, debemos desarrollar nuestra potencia divina antes que la animal. En resumen, el pasaje platónico contiene toda una antropología (particularmente psicología), pero también una pedagogía, como bien marca la segunda afirmación: “nos eleva desde tierra hasta la comunión con el cielo por ser una planta no terrestre sino divina”<sup>68</sup>; y si entendemos la educación como el proceso y conjunto de enseñanzas a que se somete una persona para lograr la consecución de un ideal humano, y por tanto como un movimiento en el que uno deja de ser una cosa para ser otra, entonces entendemos bien estas palabras platónicas como una declaración pedagógica según la cual el logro de la perfección e ideal humano requiere de un apartamiento de lo terrestre (las partes del alma animal ubicadas en las zonas del cuerpo humano más cercanas a la tierra) y un acercamiento a lo celeste (la parte del alma ubicada en la zona del cuerpo humano más cercana al cielo).

Pues bien, aunque el fragmento del *Protréptico* en el que es citado este pasaje platónico es antes teológico<sup>69</sup> que antropológico, la breve cita platónica del hombre como una planta celeste le permite introducir la concepción humana de Platón, relacionando directamente la teología cristiana con las antropología y pedagogía platónicas, relación que ha de entenderse dentro del marco de una defensa de la teología cristiana y, sobre todo, una censura de las religiones paganas de misterios (aquellas que por entonces proliferaban en el mundo de influencia griega). En efecto, justo antes de la cita Clemente desarrolla su crítica al paganismo mediante enumeración de los oráculos, intérpretes de prodigios y otras manifestaciones religiosas paganas, con objeto de censurar todo aquello que niega el núcleo de la teología cristiana: la existencia de un único Dios y de su hijo Jesucristo, de carácter divino, como λόγος encarnado. Pues bien, entre esta crítica teológica sirve la cita platónica para incluir como argumento para la censura un contenido ético: la teología pagana, además de ser falsa, pervierte el comportamiento adecuado del hombre bueno a causa de ignorar su esencia (error de perspectiva antropológico) y por consiguiente el modo recto de encammarlo a su pleno desarrollo (error de perspectiva pedagógico). Con estos motivos antropológicos y pedagógicos, éticos en último término, presentados bajo la autoridad de Platón, el filósofo alejandrino refuerza su reproche a los paganos. Este interés ético de Clemente puede ser confirmado mediante una pequeña ojeada al contexto inmediato de la

---

<sup>68</sup> La *amplificatio* consistente en afirmar mediante el esquema κατ' ἄρσιν καὶ θέσιν (llamado tradicionalmente *incrementum* cf. Lausberg, 1983, pp. 53-4.) permite exponer claramente el punto ablativo y adlativo del movimiento educativo y demuestra bien cómo la retórica influye en los autores cristianos de esta época (cf. Isart Hernández, Consolación: “¿Recursos retóricos en los primeros escritores cristianos?”, Anuario de Estudios Filológicos 17 (1994) 273-282.).

<sup>69</sup> También el propio Timeo es, en mucha abundancia, teológico, pues relata la obra del dios demiurgo.

cita, que nosotros hemos reproducido a comienzos de este apartado. Por un lado, se observa en un par de detalles que al citante le interesa destacar la capacidad de perversión, de desvío y envío del y al lugar adecuado e inadecuado, que tienen todas esas ideas paganas que ha enumerado anteriormente: todas las formas verbales expresan la idea de un desplazamiento matizado normalmente con un preverbio (ya ablativo, ya adlativo); consecuentemente, estas ideas verbales están completadas con genitivos ablativos o sintagmas que expresan un lugar de reposo (ἐπί + genitivo y dativo regido por el preverbio πρὸς); por último, el léxico, además de la aparición de los dos términos antitéticos celeste y terrestre<sup>70</sup>, pone de manifiesto el interés ético en términos como εὐθεία, ὀλέθρια<sup>71</sup> o διαίτη<sup>72</sup>.

### Breve conclusión

La cita sirve aquí a Clemente para apoyar la censura teológica a los dioses paganos mediante argumentos éticos y pedagógicos. En efecto, esas concepciones religiosas paganas son, además de incorrectas y falsas, sobre todo indecentes e inmorales, y ello porque no solo se apartan de la verdad, sino que también apartan al ser humano del camino ético y de la correcta educación que aquel debe seguir.

#### 2) El yugo de la pasión

Clemente, *Protr.* 35.1.

Εικότως ἄρα οἱ τοιοῖδε ὑμῶν θεοὶ δοῦλοι παθῶν γεγονότες, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῶν Εἰλώτων καλουμένων τῶν παρὰ Λακεδαιμονίοις **δοῦλειον** ὑπεισηλθεν ζυγὸν.

“Como es natural, semejantes dioses vuestros se han convertido en esclavos de las pasiones: pero el yugo esclavo los sometió incluso antes que a los que son llamados hilotas entre los lacedemonios”.

Platón, *Leg.* 770c

---

<sup>70</sup> Éste último aparece enfatizado mediante una anadiplosis (cf. Lausberg, 1983, pp. 125-6) relajada por la figura etimológica γῆς, γήνις, (cf. Lausberg, 1983, pp. 138-141) figura de repetición que permite al autor insistir en el carácter inadecuado (terrestre) del término del desplazamiento.

<sup>71</sup> Este adjetivo referido a las nociones paganas anteriormente citadas, que aparece en paréntesis con función de *correctio* (en la forma *x*, *vel potius y*, cf. Lausberg, 1983, pp. 188-9), podría traducirse, antes que por “funestas”, por “destructoras” – entendiéndose de almas –. Efectivamente, el adjetivo comparte raíz con el verbo ὄλλυμι, que viene a significar “echar a perder”, “arruinar”, “destruir”.

<sup>72</sup> Sinónimo del más usado por Platón en este contexto τροφή.

ἦν δὲ ἡ συγχώρησις ἐν ἔχουσα κεφάλαιον, ὅπως ποτὲ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνοιτ' ἄν, τὴν ἀνθρώπῳ προσήκουσαν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔχων [...] ὅπως εἰς ταῦτόν τοῦτο ὁ λέγομεν τεταμένη σπουδὴ πᾶσα ἔσται διὰ παντὸς τοῦ βίου, τῶν δ' ἄλλων ὅποσα ἐμπόδια τούτοις μηδὲν προτιμῶν φανεῖται μηδ' ὅστισοῦν, τελευτῶν δὲ καὶ πόλεως, ἐὰν ἀνάστατον ἀνάγκη φαίνεται γίγνεσθαι πρὶν ἐθέλειν **δοῦλειον** ὑπομείνασα **ζυγὸν** ἄρχεσθαι ὑπὸ χειρόνων, ἢ λείπειν φυγῆ τὴν πόλιν·

“El consenso resultaba tener un punto capital: cómo podría un hombre tornarse bueno, con la virtud del alma conveniente al hombre [...] cómo quedará el esfuerzo en tensión con la vista puesta en eso mismo a que nos referimos durante toda la vida, y que ni siquiera uno estime antes ninguno de los otros muchos que parecen obstáculos de aquellos bienes, acabando incluso por la ciudad, en el caso de que se muestre la necesidad de que sea destruida antes de querer ser gobernada por los peores soportando el yugo esclavo”.

### Comentario

El fragmento platónico se encuentra en el libro VI de *Las Leyes*, en el contexto de una discusión acerca del alcance y de la capacidad efectiva que tienen las leyes, cualesquiera que sean. Allí “el ateniense”, director del diálogo y que ejerce en él el papel que normalmente toca a Sócrates, recuerda a su interlocutor el objetivo de la ley, ante la probabilidad de que las leyes redactadas por el legislador no sean perfectas o no consigan adaptarse perfectamente a los cambios operados en el seno de la ciudad. Si esto último ocurre, futuras generaciones deben estar preparadas para reconstruir la ley, y para ello deben ser conscientes de su función, del mismo modo que lo fueron los primeros legisladores. Se trata, pues, de enseñar a los que están por venir a ser también ellos mismos legisladores. Pues bien, estas líneas resumen cuál es el objetivo de la ley: hacer buenos a los ciudadanos, identificando la bondad con la posesión de la virtud de alma propia del hombre. Podría decirse que la política está subordinada a la ética y su objetivo consiste en una modelación del hombre tendente a perseguir un ideal humano: el virtuoso. Por eso se ha afirmado algo antes la importancia del magistrado encargado de las leyes educativas, a sabiendas de que la educación es

fundamental en lograr el objetivo ético de la bondad<sup>73</sup>. Aquí vuelve a ser fundamental recordar la antítesis cuerpo-alma en que consiste la antropología platónica, pues el ideal de hombre se va a encontrar erigiendo a la última en centro de atención y cuidado, como bien determina el genitivo que acompaña a ἀρετήν: el hombre bueno no posee una virtud cualquiera, sino la virtud del alma (ἡ ψυχή). Además, la consecución de ese logro requiere de un esfuerzo que dura toda una vida, donde se aprecia aún más el carácter de ideal que tiene la meta propuesta (τέλος), y que debemos entender como un proceso formativo. Existen, por otra parte, obstáculos que impiden o dificultan el logro de la virtud y son estos, fundamentalmente, aunque no aparezcan explícitamente en el texto platónico, los placeres del cuerpo y sus exigencias. Estamos ante la idea de virtud entendida como el no dejarse vencer por los placeres corporales<sup>74</sup>: en la célebre alegoría del carro alado<sup>75</sup>, el cochero debe regir y domar la fuerza del caballo que tira y arrastra en dirección al cumplimiento de sus apetitos. Los hombres de la ciudad deben rechazar cualquier institución política y ley que mire por los supuestos bienes que no son en realidad sino impedimentos al bien mayor. A todo deben anteponer la existencia de una ley que persiga el bien último del hombre, incluso a la existencia misma de una ciudad, si sus leyes no son las adecuadas: aquella, ya lo hemos dicho, está al servicio del hombre. Ya estamos en condiciones de entender qué dice Platón cuando habla de una ciudad que soporta un yugo esclavo al verse dominada por los que son peores. Se refiere, en efecto, al yugo impuesto por gobernantes que ignoran cuál es el bien último del hombre y los impedimentos a su cumplimiento, y en su ignorancia legislan mirando a los placeres del cuerpo y a los bienes aparentes en lugar de al bien verdadero. Así, esta legislación se convierte en esclavitud para la ciudad y sus ciudadanos, pues gracias a ella el cuerpo y sus exigencias han vencido a la voluntad del alma, donde verdaderamente se halla la posibilidad de la libertad y de alcanzar el τέλος de la vida humana. En fin, cuando Platón habla del yugo de la esclavitud se está refiriendo al yugo esclavo de las pasiones, calificativo con que Clemente caracteriza a los dioses paganos (δοῦλοι παθῶν).

Nuevamente, el contexto en que Clemente introduce una cita platónica de corte ético y pedagógico es de tono teológico: anteriormente, el alejandrino ha realizado una censura enumerando los vicios de las divinidades griegas. En esta enumeración abundan los vicios

---

<sup>73</sup> Cf. Plat. *Leg.* 765e.

<sup>74</sup> En el Protágoras, el mayor obstáculo para conseguir esa virtud es identificado con la ignorancia: ὅστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἤττω εἶναι, ἀμαθία ἢ μεγίστη (Plat. *Prot.* 357e). Cf. Jaeger, W. (1933). *Paideia*. Fondo de cultura económica. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, p. 444, nota 165.

<sup>75</sup> Cf. Plat. *Phaedr.* 246a y ss. La constante impronta del diálogo del *Fedro* en el *Protréptico* de Clemente queda suficientemente probada en el artículo Butterworth, G., "Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phaedrus of Plato", *Classical Quarterly*, 10, 4 (1916) pp. 198-205.

que podríamos denominar sexuales: parafilias, depravaciones, violaciones... Son, pues, aquellos crímenes cometidos por desenfreno de la parte más corporal, más apetitiva, del hombre. Son, en consecuencia, los vicios que más desvían y apartan al hombre del cumplimiento de su τέλος, esto es, los que más obstaculizan la vida virtuosa. En este sentido, los dioses se convierten, éticamente hablando, en paradigma de lo que es un hombre malo. La censura clementina a la religión pagana vuelve a apoyarse otra vez, como ya lo hizo en la cita anterior, en la antropología y en la pedagogía platónicas: los dioses son censurables porque son mal ejemplo educativo<sup>76</sup>. Un poco más adelante del fragmento citado, afirma Clemente que τὸς ἐρωτικούς ὑμῶν καὶ παθητικούς τούτους θεοὺς ἀνθρωποπαθεῖς ἐκ παντὸς εἰσάγειν τρόπον<sup>77</sup> (“Esos dioses vuestros eróticos y pasionales se comportan en todos los sentidos con pasiones humanas”).

La ética del alejandrino, al igual que la de Platón, tiene la semejanza con la divinidad (ὁμοίωσις θεῶ) por eje central y rector del obrar humano. Clemente de Alejandría está presentando la ética de la religión pagana, precisamente, como una inversión de este ideal. Los dioses griegos, en efecto, tienden a asemejarse a los humanos, y precisamente a aquella parte humana más censurable: el término clave en esto es ἀνθρωποπαθεῖς. La diátesis pasiva propia del comportamiento humano regido por las pasiones corporales está presente en la sintaxis del texto de Clemente. En el texto original platónico δουλεῖον ζυγὸν está funcionando como objeto del participio verbal; en Clemente, sin embargo, la función sintáctica se adapta al interés que tiene el cristiano en presentar al ser humano como esclavo, como objeto paciente, y a las pasiones como dueñas y sujetos agentes, de manera que es el δουλεῖον ζυγὸν quien se convierte, en caso nominativo (aunque la forma en el texto no se distingue, pues estamos ante un sustantivo de género neutro, el número singular del verbo señala que su sujeto es ese ζυγὸν) en sujeto agente del verbo ὑπεισέρχομαι, siendo esas pasiones en que consiste el “yugo esclavo” las que entran a escondidas en los dioses paganos y los someten a su imperio<sup>78</sup>.

Todo lo antedicho, además de tener a Platón por fuente lejana, tiene al medioplatonismo y al estoicismo por fuente próxima. Efectivamente, el espíritu ecléctico de

---

<sup>76</sup> Esta crítica cuyo motivo fundamental tiene carácter pedagógico había sido ya esgrimida por Platón en la *República* contra la poesía homérica y los trágicos. Efectivamente, Platón no pone en cuestión el valor estético de tales obras, sino sus posibilidades como instrumento pedagógico para formar a los mejores hombres posibles. Y es en virtud de la incapacidad para esto último por lo que son expulsados del estado ideal platónico. Cf. Plat. *Rsp.* 606e-607a.

<sup>77</sup> Clem. *Protr.* 36.1.

<sup>78</sup> Compárese con la típica estructura homérica “el miedo se apoderó de ellos”: cf. Hom. *Il.* V, 817 / VII, 479, etc.

Clemente se sirvió del estoicismo y su psicología para configurar sus ideas sobre las relaciones entre el elemento racional y pasional del hombre (Ashwin, 2008, p. 93)<sup>79</sup>. La visión socrática de la filosofía como *θεραπεία ψυχῆς* fue heredada y constituida preocupación principal por las escuelas helenísticas (Ashwin, 2008, p. 94)<sup>80</sup>. Tanto el epicureísmo como el estoicismo, por ejemplo, entienden como meta principal de la vida el encuentro con la felicidad y esta como el buen estado del cuerpo y, en mayor medida, del alma. En este contexto, la filosofía es la guía que lleva a esa meta. Estas escuelas priman, por encima de los aspectos metafísicos y epistemológicos, los constituyentes prácticos del saber, como la ética o la política. Para ellas, la mayor enfermedad del alma era su sometimiento a las pasiones (*παθημάτα*). Por tanto, siguiendo la metáfora médica y entendiendo la filosofía como cura del alma, es el elemento racional e intelectual del ser humano el que debe prevalecer y someter a las pasiones, y no al contrario. Siguiendo la alegoría del Gran Mito del *Fedro*, el camino a la perfección requiere que el cochero dome al caballo de orejas peludas<sup>81</sup>. Pues bien, la labor que corresponde a la filosofía como guía ética del comportamiento humano, esa toca a Cristo en la ética de Clemente de Alejandría. Para este, es Jesucristo quien proporciona el paradigma supremo de virtud, de control de los elementos irracionales, el correspondiente al sabio estoico o epicúreo. Todo cristiano que desee alcanzar la felicidad deberá procurar parecerse lo máximo posible a él. La cristología se convierte para Clemente en fundamental para su ética y su pedagogía, por cuanto se torna Jesús en el maestro que nos enseña a dominar nuestras pasiones; Cristo es algo así como *ιατρὸς ἀγαθὸς τῶν νοσοῦντων σωμάτων*<sup>82</sup> (“el buen médico de los cuerpos enfermos”). De esta manera, construye el alejandrino su *παιδεία* cristiana sirviéndose de elementos procedentes de fuentes diversas, pero reunificado y resignificado todo este material ecléctico en torno a la figura de Cristo. La *paideia* cristiana se convierte en un proceso mediante el cual los impulsos de lo irracional son sometidos al imperio de lo racional y ético. El papel racional y ético que desempeña la virtud racional y ética en la filosofía griega es representado en Clemente por la virtud de Cristo (Ashwin, 2008, p. 99)<sup>83</sup>.

### Breve conclusión

---

<sup>79</sup> Cf. Ashwin-Siejkowski (2008). *Clement of Alexandria. A project of christian perfection*. T&T Clark.

<sup>80</sup> Cf. Ashwin-Siejkowski (2008). *Clement of Alexandria. A project of christian perfection*. T&T Clark.

<sup>81</sup> Plat. *Phaedr.* 253e.

<sup>82</sup> Clem. *Protr.* 8.2.

<sup>83</sup> Ashwin-Siejkowski (2008). *Clement of Alexandria. A project of christian perfection*. T&T Clark.

En la cita vuelven a aparecer argumentos éticos para justificar una censura teológica. La falsedad de los dioses griegos, esto es, la falsedad del carácter divino que los griegos atribuyen a determinadas entidades, es palpable en su incorrecto proceder ético. En efecto, en lugar de privilegiar y atender los requerimientos del alma, que es la parte divina, se dejan guiar por las pasiones, la parte menos divina. La antropología y la ética platónicas vuelven ayudan de nuevo a la crítica teológica clementina de los dioses paganos.

### 3) El dios Eros

Clemente, *Protr.* 44.2.

Καὶ γὰρ δὴ καὶ κατὰ χρόνους ὕστερον ἀνέπλαττον θεούς, οἷς προσκυνοῖεν. Ἀμέλει **τὸν Ἔρωτα τοῦτον ἐν τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν θεῶν εἶναι** λεγόμενον ἐτίμα πρότερον οὐδὲ εἷς πρὶν ἢ Χάρμον μειράκιόν τι ἐλεῖν καὶ βωμὸν ἰδρύσασθαι ἐν Ἀκαδημίᾳ χαριστήριον ἐπιτελοῦς γενομένης ἐπιθυμίας.

“Efectivamente, durante tiempo después modelaban dioses ante los que se prosternaban. De seguro a este Eros, que se dice estaba entre los más antiguos de los dioses, ni uno lo estimaba antes de que Carmos echara mano a un jovencito y levantara un altar en la academia como agradecimiento por el cumplimiento de su deseo”.

Platón, *Symp.* 178b

**τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεὸν** τίμιον, ἧ δ' ὅς, τεκμήριον δὲ τούτου.

“Pues el ser entre ellos el dios más antiguo es digno de honra, dijo él, y la prueba de esto es lo siguiente”.

### Comentario

Las palabras citadas de Platón aparecen en el *Banquete*. La ocasión dramática del coloquio es el triunfo de Agatón con su primera tragedia<sup>84</sup>. Se propone como tema del

---

<sup>84</sup> Plat. *Symp.* 173a.

diálogo el amor, concretamente, se trata de que cada uno de los participantes realice un elogio al dios Eros. La cita no corresponde al pensamiento del propio Platón, quien declara el suyo por boca de Sócrates y no de sus interlocutores, sino al de Fedro, que comienza la ronda de elogios. La idea es antigua en la tradición literaria griega y se remonta al propio Hesíodo, quien afirma en la Teogonía que el dios Eros está entre las primeras generaciones de dioses<sup>85</sup>. El dios Eros al que se está refiriendo Fedro, y también aquel en quien Clemente está pensando, es el de la tradición mitológica, por decirlo así, canónica<sup>86</sup>. Destacar esto no es insignificante ni arbitrario porque la concepción que tiene Platón del dios Eros no es la misma que la tradicional. La suya aparece expuesta más adelante por Sócrates y asignada por este mismo a la sacerdotisa Diotima, experta en cuestiones eróticas. Lo que más nos interesa destacar de la concepción erótica platónica es su vertiente intelectual, ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἢ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς<sup>87</sup>. (“Pues está, por supuesto, la sabiduría entre las cosas más bellas, y Eros es amor referente a lo bello, de manera que es necesario que Eros sea filósofo, y, al ser filósofo, que esté entre lo sabio y lo ignorante”).

El dios al que se refiere Sócrates es el amor a la sabiduría<sup>88</sup>; el dios al que se refiere Fedro, y también el resto de encomiastas, es el amor en su sentido cotidiano y ordinario, aquel cuyo máximo cumplimiento tiene lugar en las relaciones sexuales. Pues bien, la cita platónica aparece en el texto de Clemente en el capítulo III, que constituye una continuación de la censura a los dioses paganos, censura que, como hemos señalado, tiene un fundamento ético y pedagógico: los dioses griegos merecen reproche a causa de su comportamiento y del mal ejemplo que suponen para la formación de todo hombre virtuoso. Merecen ser citadas aquí las palabras con que el alejandrino abre este capítulo: ὡς ἀπάνθρωποι καὶ μισάνθρωποι δαίμονες εἶεν ὑμῶν οἱ θεοὶ καὶ οὐχὶ μόνον ἐπιχαίροντες τῇ φρενοβλαβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, πρὸς δὲ καὶ ἀνθρωποκτονίας ἀπολαύοντες<sup>89</sup>. (“Que los dioses vuestros son demonios ajenos a los hombres y los odian, y no solo gozan en la locura de los hombres, sino que además sacan provecho del homicidio”).

---

<sup>85</sup> Hes. *Th.* 120.

<sup>86</sup> Así lo confirma el participio medio pasivo λεγόμενον, sin un agente específico.

<sup>87</sup> Plat. *Symp.* 204b.

<sup>88</sup> Puede compararse también el prólogo “Lector” de *Las Meditaciones del Quijote*, donde Ortega y Gasset expone este sentido erótico de la filosofía, Cf. Ortega y Gasset (1914). *Meditaciones del Quijote*. Cátedra. Edición de Julián Marías (1984), pp.48-50.

<sup>89</sup> Clem. *Protr.* 42.1

En lo que sigue, Clemente se dedicará a demostrar con ejemplos cómo los dioses paganos no son amigos de los hombres, sino sus enemigos, y cómo les ocasionan males antes que bienes. Si en la cita anterior se trataba de caracterizar a los dioses con el yugo de la esclavitud, a todos en su totalidad, en la actual trátase de presentar una de esas pasiones en acción. Eros es un caso paradigmático de dios misántropo para el filósofo cristiano, en cuanto resulta ser la deificación de una de las pasiones que más esclaviza al hombre: impide, como ningún otro, el logro del τέλος humano, la perfección en el llegar a ser virtuoso en unidad con Cristo. Esta pasión es denominada aquí ἐπιθυμία, que en griego hace referencia a un deseo vehemente, ansioso. El adjetivo que lo acompaña, ἀκολαστός, refiere la falta de disciplina, de educación (entendida aquí esta como un mecanismo de represión que pule los malos hábitos), que caracteriza la pasión del amor. Eros consigue el cumplimiento (ἐπιτελοῦς) de tales pasiones, pero hace enfermar al alma con su desenfreno (τῆς νόσου τὴν ἀσέλγειαν). Clemente de Alejandría se refiere, claro está, no al eros platónico ni al amor cristiano, sino al amor sexual. Ese amor que cantan los poetas en versos es el que consigue vencer la parte racional del hombre y torcer la educación humana, una fuerza que Eurípides representó divinizada en Afrodita y a la que sucumbe incestuosamente Fedra: ἐγὼ δὲ Κύπριν, ἥπερ ἐξόλλυσί με, / ψυχῆς ἀπαλλαχθεῖσα τῆιδ' ἐν ἡμέραι / τέρψω· πικροῦ δ' ἔρωτος ἥσηθησομαι.<sup>90</sup> (“Yo a Cipris, precisamente la que me está destruyendo por completo, / daré gusto en este día liberándome / de mi alma. Seré vencida por agudo amor”). Clemente acaba enfatizando el mal ético y pedagógico que supone semejante amor con una *amplificatio* semántica (*exageratio*<sup>91</sup>) que lo identifica con la violación de niños (μειράκιόν τι ἐλεῖν<sup>92</sup>).

#### Breve conclusión

Aunque aquí la cita no sirve para expresar directamente el pensamiento de Platón, Clemente está aludiendo a él trayendo a colación las ideas contrarias a las suyas. Lo que sucede es algo así: del mismo modo que Platón encontraba en el amor del vulgo y de los poetas un enemigo a la formación óptima del hombre y al logro de su perfección, así también sucede a Clemente con esa especie de amor. En la cita anterior se aludía al efecto de las pasiones en general como perturbador de la tendencia humana a la divinidad; en el presente pasaje Clemente aluda al efecto de una de las pasiones, la más representativa y efectiva.

---

<sup>90</sup> Eur. *Hipp.* 725-7.

<sup>91</sup> Cf. Lausberg, 1983, p. 51.

<sup>92</sup> Clem. *Protr.* 44.2.

4) Imágenes sombrías

Clemente, *Protr.* 55.5.

Πῶς οὖν ἔτι θεοὶ τὰ εἰδῶλα καὶ οἱ δαίμονες, βδελυρὰ ὄντως καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα, πρὸς πάντων ὁμολογούμενα γήινα καὶ δεισαλέα, κάτω βρίθοντα, **περὶ τοὺς τάφους καὶ τὰ μνημεῖα καλινδούμενα**, περὶ ἃ δὴ καὶ ὑποφαίνονται ἀμυδρῶς **σκιοειδῆ φαντάσματα**;

“¿Cómo van a seguir siendo dioses esas imágenes y demonios, espíritus repugnantes e impuros en realidad, y, según están todos de acuerdo, terrestres y enfangados, que caen abajo por su peso, alrededor de los cuales aparecen confusamente fantasmas sombríos?”.

Πλάτων, *Phd.* 81c

**περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη**, περὶ ἃ δὴ καὶ ὥφθη ἅττα ψυχῶν **σκιοειδῆ φαντάσματα**, οἷα παρέχονται αἱ τοιαῦται ψυχαὶ εἰδῶλα, αἱ μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι ἀλλὰ τοῦ ὁρατοῦ μετέχουσαι, διὸ καὶ ὀρῶνται.

“Rodando alrededor de los monumentos y las tumbas, alrededor de las cuales también se vieron algunos fantasmas sombríos de almas, imágenes tal y como las ofrecen las almas de ese tipo, las que no han sido lavadas con pulcritud, sino que participan de lo visible, por lo cual se ven”.

Comentario

El fragmento platónico que hemos reproducido y que contextualiza la cita de Clemente está tomado del *Fedón*. Esta obra tiene la muerte como tema principal de discusión. Concretamente, se plantea la cuestión acerca de la posibilidad, imposibilidad o necesidad de la inmortalidad del alma. En este punto, Sócrates ya ha argumentado que el alma es inmortal y el debate gira en torno a dónde se dirigen las almas tras la muerte (entendida esta como separación del alma del cuerpo y migración de aquella a otro lugar) y en qué estado se hallan entonces. Y es en ese punto cuando afirma el ateniense que son aquellas almas que han pasado sus vidas despegadas de los placeres corporales y dedicadas

a la filosofía las que se conservan puras, limpias y ligeras tras su partida. Aquellas que han atendido a los requerimientos de la parte noble del alma, la parte racional que domina el compuesto humano, que han sabido concentrarse y recogerse (συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι) en sí mismas<sup>93</sup>, omitiendo los deseos de la parte del alma más irracional, son las que vivirán en compañía de los dioses: para ellas está reservado el mejor lugar del cielo, pues Εἰς δὲ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ<sup>94</sup>. (“Al linaje de los dioses no le está reservado llegar a quien no ha filosofado y parte completamente puro, sino al amante del saber”).

Por el contrario, las almas que se han aferrado (συνεῖναι) al elemento corpóreo (τὸ σωματοειδές) y visible (τὸ ὄρατόν) se hacen pesadas (ἐμβριθές) y terrestres (γεῶδες), y por ese peso suyo caen y a modo de espectros vagan de acá para allá por la tierra y no por el Hades, pues no pudieron entrar en territorio divino. Entonces, regresan al lugar que les es hogareño, el terrestre, aquel en que el cuerpo y su dinámica se encuentran cómodos. El pasaje platónico tiene un fuerte carácter soteriológico: solo se salvan, si entendemos por salvación la vida feliz, esto es, virtuosa, en comunión eterna con la divinidad, las almas de los filósofos, alcanzando los semejantes a estos un grado de salvación directamente proporcional al grado de semejanza con la vida filosófica. Es, pues, una concepción intelectualista, pero también ética, siempre que se entienda que el conocimiento proporciona la virtud necesaria para el logro de la felicidad y del vivir bien (τὸ εὖ ζῆν<sup>95</sup>). No sucede exactamente así en Clemente de Alejandría. El cristiano está adoptando el esquema dual platónico de la persona como conjunto de alma y cuerpo. La concepción antropológica de Clemente prima también, siguiendo la línea platónica, la virtud del alma y el control que este debe ejercer sobre el cuerpo, que es entendido como un obstáculo para el libre desarrollo de aquella. Sin embargo, cambia ligeramente el significado de la meta que se pretende conseguir. Aunque tanto Platón como Clemente tienen la semejanza con la divinidad como objetivo final de la existencia humana, Platón se refiere a una vida filosófica dedicada al estudio, mientras el primero a una vida basada en los valores éticos cristianos cuyo ejemplo es proporcionado por Dios en la vida de su hijo Cristo, un conocimiento (γνώσις) que está fundado en la fe (πίστις) en Cristo, fe que no se da, evidentemente, en el filósofo ateniense:

---

<sup>93</sup> Cf. Plat. *Phaed.* 83a.

<sup>94</sup> Plat. *Phaed.* 82b.

<sup>95</sup> Plat. *Crit.* 48b.

Platón busca, más que un mundo trascendente, una fundamentación del conocimiento. El mundo de las ideas es la culminación de su gnoseología, más que la afirmación de un mundo trascendente y divino. Por el contrario, para Clemente el mundo superior es el mundo de la fe, el mundo de Dios. Tiene por lo tanto un sentido más religioso. En definitiva, en Platón todo está visto bajo el prisma del conocimiento. En Clemente, por el contrario, todo es considerado desde una perspectiva religiosa (Llamas, 2002, pp. 243-4)<sup>96</sup>.

Esto no quiere decir que Clemente se despreocupe del pensamiento filosófico, pues estamos viendo muy bien en este trabajo hasta qué punto se empeña en conseguir un buen maridaje entre la filosofía platónica y el λόγος representado por Cristo (Outler, 1940, p. 240)<sup>97</sup>, pero sí que en último término la filosofía se subordina a la religión cristiana, siendo una suerte de προπαιδεία. Así, Clemente establece una continuidad histórica y teológica entre pensamiento griego y cristianismo. La filosofía griega antecede – gracias al concurso del dios cristiano – lo que luego mostrará a las claras la encarnación del λόγος, sirviendo de precursora (Jaeger, 1961, pp. 61-2)<sup>98</sup>.

Pues bien, Clemente cita estas palabras del Fedón cuando está censurando la idolatría de la religión pagana: todo lo que está unido a la materia encuentra en esta un obstáculo para alcanzar el fin de comunidad con Dios. Efectivamente, si Dios es totalmente trascendente, invisible, inabarcable, etc. ¿cómo va a poder algo corpóreo recoger la magna naturaleza divina? El pasaje clementino vuelve a ser teológico, de crítica a los dioses griegos, y nuevamente resuenan ecos éticos en la cita platónica: los dioses que los paganos representan en imágenes no tienen nada que ver con el Dios verdadero, al contrario, son aquellos demonios (nombre con que Clemente se refiere a las divinidades paganas) que han llevado una vida y un comportamiento contrarios a los indicados por el λόγος cristiano. Son, en definitiva, los δοῦλοι παθῶν que anteriormente ha estado censurando. Si esos supuestos dioses se dejan representar en la materia es porque están apegados a ella, porque no son el dios verdadero. Se cruza aquí también un plano epistemológico, en paralelo al plano ético. Esas almas se presentan como imágenes sombrías a causa de su deriva material, de su despreocupación por el alma y preocupación por el cuerpo. En Platón, el más alto y digno contenido del alma es el conocimiento, pero no cualquier tipo de conocimiento, sino aquel que está basado en el pensamiento (νόησις) antes que en la percepción sensorial (αἴσθησις).

---

<sup>96</sup> Llamas Martínez, J. A.: “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, *Educación XXI* 4 (2002) 239-256.

<sup>97</sup> Outler, C. A., “The <<Platonism>> of Clement of Alexandria», *The Journal of Religion* 40 (1940) 217-240.

<sup>98</sup> Jaeger, W. (1961). *Early Christianity and Greek Paideia*. Harvard University Press.

El primero obedece al ejercicio del pensamiento consigo mismo, esto es, el alma en reflexión sin contacto con el cuerpo y sus sentidos (lo que consigue finalmente en la muerte, que es la separación del alma y el cuerpo y la libertad de la primera para pensar consigo misma); el segundo tipo de conocimiento tiene su base en el cuerpo y en sus sentidos, que, sin ofrecer certezas, aun así, es necesario tener en cuenta mientras el alma está en unión con él. En este contexto se unen ética y epistemología: el alma que ha llevado cierto y determinado género de vida tiene acceso tras la muerte al tipo de conocimiento por el que se ha esforzado en vida (τὰ νοητά); el alma que ha llevado un tipo de vida contrario y acostumbrado al otro tipo de conocimiento – término que, por otra parte, es discutible asignársele, y más bien debería llamársele opinión, δόξα – continúa atendiendo a los objetos sensibles (τὰ αἰσθητά), hasta el punto de que sigue siendo ella misma un objeto sensible, pues sin ser cuerpo no podría acceder al conocimiento de los cuerpos. Esos φαντάσματα a que se refieren Platón y Clemente son, pues, objetos sensibles y materiales, almas y no almas, en el primer caso, ignorantes, en el segundo, impías, cuyas éticas en vida, que podríamos llamar *descentramiento anímico*, las han condenado a semejante muerte.

#### Breve conclusión

Con esta cita, la crítica a la religión pagana encuentra argumentos ya no solo en la ética, sino también en la epistemología y en la soteriología platónicas. Clemente compara las divinidades griegas con esas entidades fantasmagóricas de las que Platón refiere haber sido entorpecidas por su intensa relación con el elemento decadente corporal y, tras su muerte, haber encontrado un estado indigno en tanto que se tornan objeto de conocimiento sensible en lugar de intelectual.

#### 5) El lugar supraceleste

Clemente, *Protr.* 56.4.

Τί δὴ οὖν, ὧ μάταιοι καὶ κενόφρονες (πάλιν γὰρ δὴ ἐπαναλήψομαι), τὸν ὑπερουράνιον βλασφημήσαντες τόπον εἰς τοῦδαφος κατεσύρατε τὴν εὐσέβειαν [...];

“¿Por qué, hombres estúpidos y sin seso (pues de nuevo retomaré el tema), blasfemasteis del lugar supraceleste y arrastrasteis la piedad al fondo?”

Πλάτων, *Phaedr.* 247c

**Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνήσει κατ' ἀξίαν.**

“El lugar supraceleste ningún poeta de los de aquí lo cantó aún ni lo cantará nunca como merece”.

### Comentario

La cita es en este caso al *Fedro* de Platón. Aunque es esta la primera vez que Clemente lo ha citado en la obra, ya nos hemos referido a él en varias ocasiones, y ello porque, efectivamente, el diálogo platónico está muy presente en el *Protréptico* de Clemente<sup>99</sup>. Demarcar el objeto del diálogo es complicado, pues los temas se entrecruzan y hay algún que otro excurso. En cualquier caso, la retórica parece ser el objeto principal de atención. Sin embargo, lo que más interesa a Clemente es la psicología que en la obra se expone, particularmente, la del famoso mito del carro alado. Sócrates pronuncia un discurso continuando la tesis de otro de Lisias en que afirmaba ser necesario acudir y prestar atención al que no ama antes que al amante. La tesis queda argumentada en que el amante es dañino para el amado (Καὶ ἐρῶν μὲν βλαβερὸς τε καὶ ἀηδής<sup>100</sup>) por cuanto supone perjuicio para su cuerpo y, sobre todo, su alma: βλαβερωῶ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἕξιν, πολὺ δὲ βλαβερωτάτῳ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παιδευσιν, ἧς οὔτε ἄνθρωποις οὔτε θεοῖς τῆ ἀληθείᾳ τιμιώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται<sup>101</sup>. (“Dañino para el estado del cuerpo, pero con mucho muy dañino para la educación del alma: y ni los hombres ni los dioses tienen ni tendrán en verdad cosa más digna de estima que esta última”).

Inmediatamente después, Sócrates se descubre el rostro (el discurso en apoyo de Lisias lo había hecho con él cubierto) y cambia de parecer: la voz divina le acaba de censurar por lo que ha hecho y toca entonces invertir los términos de la tesis. Ahora, es el que ama el objeto alabado antes que el que no ama – si no se diera una contrarréplica y quedara vigente la tesis acerca del deber de atender al que no ama antes que al que ama, eso significaría que el filósofo (*amor intellectualis*) sería el objeto más digno de desprecio y censura, cosa

---

<sup>99</sup> Cf. nota 75.

<sup>100</sup> Plat. *Phaedr.* 240e.

<sup>101</sup> Plat. *Phaedr.* 241c.

inadmisible para Sócrates –. Se parte de una *enumeratio* de los distintos géneros de locura, cuyo cuarto término corresponde a la locura del amor. Como hemos visto ya en la cita del *Banquete*, el amor platónico debe entenderse en sentido intelectual, como amor al saber y a la verdad, lo que corresponde propia y etimológicamente al filósofo (φιλος-σοφία). El propio Sócrates se ha caracterizado al comienzo del diálogo como φιλομαθής, razón por la cual despreciaba abandonar la ciudad, pues τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι<sup>102</sup> (“Efectivamente, los campos y sus árboles<sup>103</sup> no quieren enseñarme nada, pero sí los hombres que hay en la ciudad”). Pues bien, ilustrar con imágenes cómo padece el alma este tipo de locura es la intención del gran mito del *Fedro*. Allí, el alma es caracterizada metafóricamente como el conjunto formado por un cochero y sus dos caballos, uno de los cuales es manso y sumiso a la voluntad de aquel, el otro enteramente contrario. El alma, por otra parte, es la encargada (ἐπιμελεῖται) de lo inanimado, del cuerpo, con quien forma el ser viviente (τὸ ζῶον). Tiene aquella como instrumento para ejecutar su imperio sobre el cuerpo y elevarlo al cielo que a ella le corresponde habitar, por contraposición a la tierra que corresponde al cuerpo, unas alas (τὰ πτερὰ) que tiran y elevan al cuerpo (τὸ ἐμβριθές). Gracias a su función (δύναμις) es la parte que más unida está con lo divino (τὸ θεῖον): en realidad, estas alas son las que hacen posible el cumplimiento de la ὁμοίωσις θεῷ. Las almas divinas e inmortales ascienden hasta la espalda del cielo (τὸ νότον), desde donde trascienden y contemplan lo que Platón denomina, en primer lugar, τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. En ese lugar supraceleste (τὸν ὑπερουράνιον) las almas divinas contemplan el Ser mismo, la verdad en sí misma. Permítasenos reproducir el extenso párrafo platónico, en el que se resume toda una ontología y una epistemología que atravesará toda la tradición filosófica del mundo occidental:

ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῃ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλη τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλω ἢ περιφορᾷ εἰς ταῦτόν περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσσεστιν, οὐδ' ἢ ἐστὶν που ἕτερα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὣν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Plat. *Phaedr.* 230d.

<sup>103</sup> La conjunción copulativa debe entenderse como hendiádica: “los árboles del campo”.

<sup>104</sup> Plat. *Phaedr.* 247c-e.

“La esencia sin color, sin forma, sin tacto, que es verdaderamente, visible únicamente para la inteligencia, piloto del alma, aquella sobre la que versa el género de la ciencia verdadera, esa es la que ocupa este lugar. Por alimentarse el entendimiento del dios de la inteligencia y de la ciencia sin mezcla, y el de toda alma a la que incumba recibir lo conveniente, goza de ver por un tiempo lo que es, y se alimenta y disfruta contemplando la verdad, hasta que el circuito lo conduce en círculo hasta el mismo lugar. En este periodo observa la justicia misma, observa la moderación, y observa la ciencia, no aquella en la que hay génesis, ni la que es distinta a sí misma por estar en una cosa distinta, de las que nosotros ahora decimos “que son”, sino aquella ciencia que está en lo que es verdaderamente ente”.

La divinidad se caracteriza, según Platón, por un acceso puro y genuino a la verdad, a lo que es verdaderamente, a la ciencia verdadera. Dios es divino porque conoce la verdad. Es una concepción intelectualista de la divinidad. Visto esto así, si la ética platónica está en muy buena medida surcada por el objetivo de la semejanza con la divinidad, se comprende perfectamente que el fin de la vida y el encuentro de la felicidad corresponda a una búsqueda incesante de conocimiento verdadero, cosa que se concreta en el ejercicio de la filosofía. Para Platón, pues, ese lugar más allá del cielo es el lugar donde reside el conocimiento verdadero, lugar al que tienen acceso los dioses y algunas almas privilegiadas, que después pasarán a constituir junto a un cuerpo la vida del filósofo. En este mundo, el de esta parte del cielo, la belleza es la expresión de aquel ser verdadero que el alma vio en su viaje supracelstial. Ella provoca el recuerdo de aquellas visiones y alienta las alas del alma en busca de esos conocimientos. El cuarto género de locura, ocasionado, al igual que los otros tres, por una especial relación con la divinidad, se concreta en la vida del filósofo alejado de los asuntos humanos y con la atención dirigida a los divinos. Culminamos el comentario del contexto platónico con una última cita que recoge la idea del filósofo como la expresión más lograda del cumplimiento de la semejanza con la divinidad:

διὸ δὴ δικαίως μόνη περοῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους αἰεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νοουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς<sup>105</sup>.

“Por eso, como es justo, solo la inteligencia del filósofo está provista de alas. Pues gracias a su memoria, según puede, siempre está junto a aquello junto a lo que dios, por ser divino, está. Y

---

<sup>105</sup> Plat. *Phaedr.* 249c.

efectivamente, un hombre que se sirve correctamente de tales recuerdos, iniciándose en iniciaciones perfectas, solo él se torna verdaderamente perfecto. Apartándose de las ocupaciones humanas y estando junto a lo divino, es amonestado por la mayoría por ser considerado enajenado, y pasa desapercibido a la mayoría que está entusiasmado”.

Pues bien, Clemente cita este lugar supraceleste aún en el capítulo IV, poco después de haber citado aquellas imágenes (φαντάσματα) en que pululan enmascaradas las almas de los hombres contaminados en vida por los elementos del cuerpo (las pasiones). El objetivo sigue siendo insistir en la impiedad que supone tratar de representar a la divinidad, algo celestial y puro, en la materia, cosa terrestre e impura, continuar, pues, la crítica a la idolatría pagana. Como vemos, Clemente está usando nuevamente una antítesis de tono platónico que atraviesa toda la obra y está estrechamente relacionada con el carácter exhortativo de la misma, antítesis que se corresponde y desarrolla en distintos planos la naturaleza antitética del ζῶον:

Clemente describe el proceso de conversión no sólo como un movimiento hacia la meta, sino como el desplazamiento entre dos principios radicalmente contrarios. [...]

Como ocurría con el movimiento, esta oposición entre contrarios se basa también en metáforas conceptuales y literarias. [...]

Pero de modo especial predominan dos oposiciones básicas que se fundamentan en esquemas universales: lo de arriba (lo celeste, lo divino) frente a lo de abajo (lo terrestre y humano), y la luz frente a la oscuridad. [...]” (Herrero, 2013, 84-5)<sup>106</sup>.

El sintagma εἰς τοῦδαφος, por oposición al lugar supraceleste, recoge los motivos referidos: sentido espacial y lumínico. Ahora bien, aunque la estructura es la misma en Clemente y en Platón, y es de esta identidad de la que el cristiano se aprovecha, el contenido semántico no es exactamente el mismo, de manera que celestial, divino y terrestre no significan exactamente lo mismo en ambos autores. En el comentario al contexto platónico hemos insistido en el carácter intelectual que tiene la ética platónica y la culminación de la semejanza con la divinidad. Para Platón, en efecto, el lugar supraceleste es el lugar de la ciencia (ἐπιστήμη) verdadera: la divinidad se reconoce como tal por su capacidad para acceder a ella y la luz es proporcionada por los conocimientos científicos y todo lo que a ellos se asemeja. Para Clemente es distinto. Ya hemos referido en el comentario anterior la diferencia y aquí no hacemos sino volver a señalarla: el sentido intelectualista del filósofo

---

<sup>106</sup> Herrero De Jáuregui, Miguel: “Factores de unidad compositiva en el Protréptico de Clemente Alejandrino: movimiento, polaridad y simetría”, Revista de ciencias de las religiones XXIV (2013) 77-89.

se vuelve en el alejandrino más religioso. La presencia de los términos βλασφημήσαντες y τὴν εὐσέβειαν confirma esta diferencia. Aquello que sufre una perturbación no es ya la ciencia, sino la piedad. Los μάταιοι καὶ κενόφρονες a los que se dirige el teólogo no son tanto ignorantes (aunque también, pues ignoran al Dios verdadero) como impíos. Su falta no consiste en un error de apreciación intelectual sino en un delito moral, un pecado. Por supuesto, todos los minuciosos matices ontológicos y epistemológicos de la antítesis celestial-terrestre, luz-oscuridad, etc. que aparecen en el fragmento platónico original se pierden en favor de la perspectiva religiosa y, si acaso, teológica. En efecto, a Clemente no le interesa discutir la naturaleza y esencia del ser como objeto y fundamento de conocimiento o la posibilidad de una ciencia verdadera, sino que Dios habita ese lugar supraceleste y está siendo ultrajado por los ídólatras paganos.

#### Breve conclusión

La cita sirve para reforzar la crítica pagana que Clemente viene elaborando. En este caso, lo hace mediante la introducción de un elemento cosmológico. Este elemento está perfectamente relacionado con la ética, la pedagogía e incluso la epistemología platónicas en que Clemente se ha estado apoyando. El lugar supraceleste es aquel donde reside la ciencia verdadera, con cuya sola posesión el hombre puede ser correctamente formado e instruido y obrar en consecuencia.

#### 6) Los órganos del tiempo

Clemente, *Protr.* 63.1.

Πλανώμενοι γοῦν τινες ἐντεῦθεν οὐκ οἶδ' ὅπως θείαν μὲν τέχνην, πλὴν ἀλλ' οὐ θεὸν προσκυνοῦσιν ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὸν ἄλλον τῶν ἀστέρων χόρον, παραλόγως τούτους θεοὺς ὑπολαμβάνοντες, **τὰ ὄργανα τοῦ χρόνου.**

“En cualquier caso, algunos desviándose de esas razones, no sé cómo, se postran ante el arte divino en lugar de ante dios, y ante el sol, la luna y el resto del coro de los astros, considerando, fuera de lógica, dioses a estos, los órganos del tiempo”.

Platón, *Ti.* 41d.

συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμέν θ' ἐκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάσταις ἕκαστα **ὄργανα χρόνων** φῦναι ζῶων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἶη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνὴρ.

“Tras componer el todo tomó un número de almas igual a los astros, y asignó cada una a cada uno, y tras montarlas en un carro les mostró la naturaleza del todo: les dijo las leyes que se les habían determinado, que esa primera generación sería la única decretada para todas, para que ninguna fuera perjudicada por él, que ellas, tras ser sembradas en cada uno de los órganos del tiempo adecuados a cada una, producirían al más piadoso de los seres vivientes, pero siendo doble la naturaleza humana, sería la mejor especie, esa que después habría de llamarse varón”.

Πλάτων, *Ti.* 42d.

διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἶη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς **τᾶλλα ὅσα ὄργανα χρόνου**.

“Tras ordenar para ellos todo eso, para no ser responsable de la maldad posterior de cada cosa, sembró a unos en la tierra, a otros en la luna, a otros en cuantos otros órganos del tiempo hay”.

## Comentario

Citamos los dos fragmentos platónicos a que alude Clemente de Alejandría, aunque ambos serán comentados en conjunto, pues pertenecen al mismo contexto. En efecto, apenas media una página en el *Timeo* entre el primer fragmento y el segundo. Bien, en primer lugar, ¿a qué se refieren Clemente y Platón cuando hablan de τὰ ὄργανα τοῦ χρόνου? Esta expresión es una perífrasis o un sintagma sinonímico para referirse al sol, la luna y cinco planetas: se refieren, pues, a cuerpos celestes. En el desarrollo de su obra creativa y compositiva, el Dios primero (ὁ δημιουργός) crea los elementos inmortales del cosmos: el

mundo, los cuerpos celestes y los dioses (los dioses de la tradición religiosa griega, Θεοὶ θεῶν<sup>107</sup>). Una vez ha dado término a estos, encarga a los dioses inferiores la labor de crear a las criaturas mortales, no sin antes culminar su tarea concediendo a una de las criaturas mortales un elemento inmortal: καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω.<sup>108</sup> (“Cuando haya sembrado cuanto conviene que de ellos sea homónimo a los inmortales, aquello que es llamado divino y que gobierna en aquellos de los que quieren seguirnos siempre a vosotros a la justicia, entonces yo os los entregaré”). Así, la cita platónica se encuentra en el contexto de la última obra llevada a cabo por el creador del todo, por el Dios y artesano supremo: el resultado consiste en una suerte de racionalidad práctica – ese elemento divino y hegemónico – con que los hombres deben ser capaces de discernir lo justo y lo injusto, y obrar en consecuencia. Con el pronombre en segunda persona del plural se refiere Platón a los dioses, lo que recuerda a la escena del mito del carro alado en que las almas se afanan por seguir a los cortejos divinos en su ascenso en busca de la visión del lugar supraceleste<sup>109</sup>. Pues bien, esa racionalidad práctica, que supone un elemento anímico del hombre, determinará la vida terrena y ultraterrena del varón, de acuerdo a unas leyes. El demiurgo ha usado para la creación de estas almas el material sobrante del que usó para la creación del alma del mundo. Este material ha sido dividido en siete partes, asignándose cada una de ellas a uno de los astros principales – los órganos del tiempo, esto es, el sol, la luna y los cinco planetas principales –. Las subió en un carro y les mostró la naturaleza del universo y las leyes a que ellas mismas se sometían (bien visto, todo esto recuerda bastante al mito del *Fedro*), de modo y manera que fueran luego capaces de conocerse a sí mismas y al universo que las rodea. Este paseo que se dan por el cosmos crea las condiciones de todo conocimiento posible. La epistemología platónica encuentra su fundamento en el recuerdo (ἀνάμνησις) de aquellas cosas que entonces vio el alma. Volviendo a la génesis del humano, las almas son sembradas en los planetas, y allí dan vida a los hombres ingresando en cuerpos, donde deben imponerse a las pasiones que estos encierran. Para el logro de esta imposición cuentan con aquella racionalidad práctica. De su uso correcto o incorrecto en la lucha contra las pasiones dependerá el tipo de vida que lleven en lo futuro. Estamos tratando de nuevo, como en casi todas las citas platónicas que ya hemos comentados, con aspectos fundamentales de la filosofía platónica en que se recogen

---

<sup>107</sup> Cf. Plat. *Ti.* 41a

<sup>108</sup> Plat. *Ti.* 41c.

<sup>109</sup> Cf. Plat. *Phaedr.* 247b-e.

antropología y ética. Aquí falta el elemento pedagógico y, por el contrario, se añaden el soteriológico y el cosmológico. Estamos, por tanto, con un fragmento platónico de semejante naturaleza al que el alejandrino ha citado hace poco. Reproducimos el contexto en que aparecen estos órganos del tiempo, un párrafo que merece la pena para observar en él cómo Platón recoge en pocas líneas los aspectos antes referidos:

ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιτο, κρατηθέντες δὲ ἀδικία. καὶ ὁ μὲν εἶ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξει, σφαλεις δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἰς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξει, πρὶν τῇ ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ συνεπισπόμενος τὸν πολλὸν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως<sup>110</sup>.

“Si los dominan, vivirán en justicia, si son dominados, en injusticia. Y el que vive bien el tiempo conveniente, una vez marche de nuevo a la casa del astro asignado por ley, tendrá una vida feliz y normal, pero si fracasa en ellos, cambiará a la naturaleza de una mujer en la segunda generación. Y si no abandona la maldad aún en estos, constantemente cambiaría a cierta naturaleza de fiera, a una de acuerdo al tipo de la maldad que haya practicado, de acuerdo con la igualdad de la generación de ese tipo, y en sus modificaciones no dejaría las fatigas antes de dominar mediante razonamiento, colocado en el circuito de lo mismo e igual que hay en él, el tumulto abundante y que le ha nacido después a base de agua, aire y tierra, tumulto ruidoso y falta de razonamiento, y conseguir llegar así al primer y mejor tipo de disposición – ética –”.

Estas son las leyes universales que corresponden a las almas de los hombres, las que todos deben conocer. Como vemos, es una ley ética consistente en el dominio de las pasiones que el cuerpo provoca. Llegados a este punto, no nos sorprende que Clemente de Alejandría cite estos fragmentos de marcado carácter ético, cuando uno de los objetivos de su doctrina es vivir una vida cristiana, concretada en la semejanza con Dios, con un modelo divino cuyo conocimiento se hace posible en Jesucristo. Por otra parte, no parece casual que se cite aquí este pasaje precisamente. Es probable que, habiendo citado hace poco el *Fedro*, concretamente aquel lugar supraceleste, acuda a la mente del filósofo cristiano esta otra escena platónica cuyo tema se asemeja bastante al del *Fedro*. Para abundar en esta similitud, citamos la “ley de Adrastea” que aparece en la referida obra platónica, ley que corresponde

---

<sup>110</sup> Plat. *Ti.* 42b-d.

en el *Timeo* al paso del alma de una entidad a otra en sus sucesivas generaciones, según haya sabido usar su racionalidad práctica y dominar las pasiones:

τότε νόμος ταύτην μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει, ἀλλὰ τὴν μὲν πλείστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ, τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐνόμου ἢ πολεμικοῦ καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἢ τινος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου <ἢ> γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώματος ἴασιν τινος ἐσομένου, πέμπτην μαντικὸν βίον ἢ τινα τελεστικὸν ἔξουσιν· ἕκτη ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησιν τις ἄλλος ἀρμόσει, ἑβδόμη δημιουργικὸς ἢ γεωργικὸς, ὀγδόη σοφιστικὸς ἢ δημοσκοπικὸς, ἐνάτη τυραννικὸς<sup>111</sup>.

“Entonces es ley que esta alma no germine en ninguna naturaleza de fiera salvaje en la primera generación, sino que, aquella que ha visto más cosas lo haga en la simiente de un varón que haya de ser filósofo o amante de la belleza, o algún hombre relacionado con las musas o el amor, que la segunda lo haga en la de un rey que vive en la ley, guerrero y gobernante, la tercera en la de algún político, económico o crematístico, la cuarta en la de un gimnasta amante de las fatigas o de alguno que haya de encargarse de la cura del cuerpo, la quinta en una que haya de tener una vida mántica o mística. Con la sexta armonizará alguien poético o algún otro de los que se encarga de la imitación, con la séptima algún artesano o labrador, con la octava alguien sofístico o estadístico, con la décima alguien tiránico”.

Ahora bien, ¿qué interés tiene Clemente en citar estos “órganos del tiempo”? En este punto del capítulo cuarto, de crítica a la idolatría pagana, el alejandrino se centra en atacar los productos artísticos, continuando la idea platónica de que son estos la imagen de una imagen, una realidad, no ya de segundo, sino de tercer orden<sup>112</sup>. El esquema platónico tiene en primera posición a la realidad ideal, en segunda a la realidad sensible, que imita y participa de aquella de cierta y determinada manera, quedando el tercer lugar para las obras artísticas, que toman por modelo una realidad de por sí ya degenerada, la segunda y sensible. Pues bien, a pesar del tono ético y moral que hemos visto en el contexto donde aparecen los “órganos del tiempo” en el *Timeo*, estos aspectos, tan queridos a Clemente, no aparecen expresos en él. Lo que aquí interesa al cristiano es pura y estrictamente teológico. En efecto, no se trata ahora de controlar las pasiones o de educar el alma de acuerdo a un modelo, sino del conocimiento de la esencia de la divinidad. Antes de continuar, debemos concretar más el sentido del sintagma “los órganos del tiempo”. ¿Por qué son el sol, la luna y los cinco planetas órganos del tiempo? El demiurgo ha creado el tiempo junto al universo como

---

<sup>111</sup> Plat. *Phaedr.* 248d-e.

<sup>112</sup> Cf. Plat. *Rsp.* 596a y ss.

imagen de la eternidad, para dotar al mundo creado de un grado de perfección lo más semejante posible al modelo original de universo – el que posee el propio demiurgo en su intelecto –. Ese mundo original es eterno, y el tiempo de este universo será su imagen, de manera que siempre que exista este lo hará aquel también. Ahora bien, mientras la eternidad no conoce fracción ni parte, sino que permanece inmóvil e idéntica siempre a sí misma (carece de tiempo), el tiempo está sometido al número, conoce fracción y parte y es móvil: καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν<sup>113</sup>. (“Y ordenando en ese momento el cielo crea, de la eternidad que permanece en un punto, una imagen que avanza según número, eso a lo que precisamente le tenemos puesto el nombre de tiempo”). Dicho esto, los cuerpos celestes, con sus movimientos, serían los encargados de señalar las partes de tiempo, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν<sup>114</sup> (“han nacido para limitación y guarda de los números del tiempo”). Esto es, esos cuerpos celestes son criaturas, objetos creados por Dios, con una misión predeterminada por el razonamiento y la inteligencia de este (ἐξ οὗ λόγου καὶ διανοίας<sup>115</sup>). No pueden, por tanto, ser Dios. Efectivamente, se relacionan con él de cierta y determinada manera, pero no son él. Los paganos, entiende Clemente, confunden lo adjetivo con lo sustantivo, el arte divino con el mismo Dios.

#### Breve conclusión

La referencia astral del alejandrino supone el clímax de su crítica a la idolatría pagana. Tras una larga *enumeratio* donde censura todos los objetos (mayormente artísticos) que el pagano venera como divinidades, acaba por centrar la atención en los astros. Si estos, que se entiende son lo más divino que hay en la naturaleza por ser obra directa de Dios (el demiurgo platónico) y pertenecen al segundo grado de la realidad, a la copia del modelo original, no son objeto digno de la veneración que los griegos le profesan, ¿qué dignidad de tal honra van a tener las estatuas y el resto de productos artísticos, aquellos que pertenecen a la realidad en su tercer grado, a la copia de la copia, obras del hombre? Resumiendo, el interés de Clemente de Alejandría es evidente: resaltar la realidad pura, trascendente y única de Dios. Ni se mezcla, ni se identifica, ni se reparte entre sus criaturas. Como agente creador de todo el universo, no se confunde con la materia. El Dios cristiano no es un Dios inmanente

---

<sup>113</sup> Plat. *Ti.* 38d.

<sup>114</sup> Plat. *Ti.* 38c.

<sup>115</sup> Plat. *Ti.* 38c.

sino trascendente (excepción hecha de la encarnación del λόγος divino en Cristo, donde, de alguna manera, Dios se hace inmanente).

7) La muchedumbre de los filósofos

Clemente, *Protr.* 67.1.

**Καὶ πολὺς μοι ἐπιρρεῖ τοιοῦτος ὄχλος**, οἷονεὶ μορμῶ τινα δαιμονίων παρεισάγων ξένων ἄτοπον σκιαγραφίαν, μυθολογῶν ὕθλω γραϊκῶ.

“En muchedumbre me fluye semejante multitud, como si fuera el coco trayendo ciertos y extraños cuentos sombríos de extranjeros, contándolos con las bobas palabras de una anciana”.

Platón, *Phaedr.* 229d.

**καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων** Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι τερατολόγων τινῶν φύσεων·

“Y fluye una multitud de tales gorgonas, pegasos, y plebes de otras criaturas imposibles y extrañezas de ciertas naturalezas prodigiosas”.

### Comentario

El fragmento citado pertenece al *Fedro*. Son las palabras que Sócrates contesta a cierta interpelación de su compañero de diálogo, Fedro. Estas son pronunciadas antes de que comience a desarrollarse el núcleo temático de la obra. Tienen lugar en, por decirlo así, la introducción. Esta introducción presenta el encuentro de Fedro y Sócrates cerca de las puertas de Atenas y cómo ambos se conducen en busca de un lugar apropiado para dialogar a la vera del río Iliso. Es entonces cuando, evocado por el lugar en que se hallan, Fedro menciona un mito relativo al rapto de Oritía por parte de Bóreas y pregunta a Sócrates en los siguientes términos: ἀλλ' εἰπέ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθη ἀληθὲς εἶναι;<sup>116</sup> (“Así que, por Zeus, Sócrates, contesta, ¿te dejas convencer tú en que ese

---

<sup>116</sup> Plat. *Phaedr.* 229c.

relato mítico es verdadero?”). A ello no contesta el filósofo taxativamente, con un sí o un no, sino más bien negando en su propia persona una preocupación real sobre tales cuestiones. Afirma no entender la actitud de aquellos que se afanan por racionalizar los mitos y hacerlos verosímiles. Sócrates, en efecto, tiene otras preocupaciones, aquellas que tienen que ver con el nuevo giro antropológico que supone su filosofía respecto de los antiguos filósofos presocráticos (excepción hecha de Heráclito, a quien, en parte, está siguiendo en este punto<sup>117</sup>). ¿Por qué iba él a preocuparse por la veracidad de los mitos y todo su contenido extraño, que no parecen tocarle de cerca, cuando todavía no tiene conocimiento de su propia persona? La preocupación socrática es antes que nada *ἐπιμελεία ψυχῆς*, preocupación por el alma, y a esta ni le van ni le vienen gorgonas y pegasos algunos. El uso del verbo *ἐπιρρεῖ* es metafórico y tiene el sentido aquí de *ἐπιμελεῖ*. Esa caterva de monstruos que le fluye a la mente al racionalizador de mitos, que le preocupa, no toca a Sócrates:

αἷς εἴ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἅτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφία χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει. ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ὃ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτὸν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτὸν, εἴτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.<sup>118</sup>

“Si alguien, desconfiando de ellas, se esfuerza con cada una en busca de lo verosímil, por servirse de cierta sabiduría rústica, necesitará de mucho tiempo libre. Yo, sin embargo, en ningún caso tengo tiempo libre para eso. Y la causa, amigo, de ello es lo siguiente: no soy capaz, de acuerdo al dicho delfico, de conocerme a mí mismo. Desde luego me parece ridículo, ignorando aún eso, investigar cuestiones extrañas. De ahí, dejando que estas se vayan a paseo, y persuadido de lo que se piensa con respecto a ellas, lo que ahora decía, investigo no esas cosas sino a mí mismo, en la duda de si resulto ser una fiera con más pliegues que Tifón y más llena de humo, o un ser viviente más manso y sencillo, que participa por naturaleza de cierta parte divina y sin humo”.

Con sus palabras Sócrates realiza una transición desde una preocupación menor a otra mayor.

Por su parte, Clemente vuelve a citar el *Fedro*. Sin embargo, no sucede ahora como en las anteriores referencias, en las que la cita platónica tenía por objetivo apoyar la tesis que

---

<sup>117</sup> Cf. *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1960. Ed. H. Diels revisada por W. Kranz. Fragmentos 85, 101 y 116.

<sup>118</sup> Plat. *Phaedr.* 229e-230a.

se estuviera sosteniendo. En efecto, la cita supone una suerte de transición (Isart, 1993, p.293)<sup>119</sup> entre la parte primera y la segunda. El último capítulo de la primera parte ha expuesto las equivocadas perspectivas de los antiguos filósofos griegos. Ahora, por el contrario, se trata de destacar entre los errores de la antigua filosofía griega, algún destello de verdadera sabiduría: Platón. En esta segunda parte las referencias al filósofo ateniense aparecen identificadas con su nombre, son citas explícitas, y con ellas Clemente pretende resaltar las verdades dichas por Platón. ¿Qué interés tiene, en este contexto, la cita de Clemente? La cita, como decimos, no es esencial, no viene a apoyar un argumento o una tesis. Más bien, se trata de una alusión o un recurso imitativo. ¿Cuál es esa turba que en abundancia le fluye a Clemente y le acosa? Se refiere, efectivamente, a los antiguos filósofos griegos cuyas falsas opiniones ha estado exponiendo y censurando en el capítulo precedente. Esta muchedumbre, dice Clemente, se asemeja a un monigote contador de mitos. Sin embargo, si bien Sócrates se conforma con adecuarse a lo que se piensa acerca de tales mitos, no está dispuesto el filósofo alejandrino a aceptar la filosofía pagana de los estoicos, los peripatéticos o, qué decir, los epicúreos. Si para Sócrates los mitos son indiferentes, para Clemente (que entiende por mitos la filosofía pagana) son impíos: ὀρρωδοῦντες συνανατρέφειν αὐτοῖς ἀθεότητα, τὴν πρὸς τῶν δοκησισόφων δὴ τοῦτων καταγγελλομένην, μηδέν τι νηπίων μᾶλλον τάληθές εἰδότεων<sup>120</sup> (“Temiendo que creciera en ellos la impiedad, la que es anunciada por esas apariencias de sabios, que ninguna verdad saben más que los niños”). Ahora bien, si esos filósofos paganos no son dignos de preocupación, es porque hay una preocupación mayor: θεὸν ἐπιζητῶ, οὐ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ<sup>121</sup> (“Busco a Dios, no las obras de Dios”). En efecto, Clemente no va a continuar ahora su crítica a las falsas opiniones del paganismo, sea de sus religiones místicas, de sus artistas, o incluso de sus filósofos, sino que va a comenzar la búsqueda positiva de Dios mismo. Si para Sócrates la preocupación menor es la racionalización de los mitos y la mayor el conocimiento del alma de uno mismo, para el cristiano la menor sería la religión y filosofía paganas y la mayor el conocimiento de Dios. Así, donde el ateniense sugiere un interés antropológico, psicológico más bien, el alejandrino se interesa por una cuestión teológica. De hecho, las citas platónicas de la segunda parte, parte que esta cita está de algún modo introduciendo, tienen todas un marcado carácter teológico: en ella Clemente se apoya en Platón para exponer su idea acerca de Dios.

---

<sup>119</sup> Isart Hernández, Consolación: “Citas platónicas en el <<Protréptico>> de Clemente de Alejandría”, Cuadernos de Filología Clásica 3 (1993) 273- 299.

<sup>120</sup> Clem. *Protr.* 67.1.

<sup>121</sup> Clem. *Protr.* 67.2.

### Breve conclusión

A diferencia de lo que ocurre en las citas que hemos analizado hasta aquí, en esta, que como decimos sirve de transición, no encontramos alusiones a ideas filosóficas platónicas, sino más bien una simple imitación formal. La causa de que esas ideas no aparezcan es que la cita no pretende apoyar argumentativamente la teología de Clemente.

## V. CONCLUSIONES

En casi todas las citas que hemos visto y comentado, lo que toma Clemente de Platón lo hace con objetivo ético y pedagógico, antes que propiamente teológico o metafísico, cosa que parece normal cuando estamos ante una exhortación a los no – iniciados, que se preocuparán más por aspectos prácticos que estrictamente teóricos. Y es que, en efecto, la primera conclusión que podemos sacar del análisis de las citas es la preocupación del cristiano por los aspectos prácticos de la filosofía. Si el protréptico ha de servir como medio de captación de fieles para una escuela propia, como dijimos en la introducción, entonces la persuasión es el objeto que condicionará el escrito. El texto debe, antes que nada, persuadir a que los no iniciados se inicien, a que los incrédulos creen. Y esto no puede hacerse en un primer momento mediante razones complicadas. Estas vendrán después: lo primero, como hemos dicho, es conseguir la persuasión del público. Y en atención a la suprema virtud del discurso, lo *aptum* (τὸ πρέπον), el protréptico debe adaptarse a su receptor, y este lo que quiere en la época de Clemente es una guía de conducta segura. En Alejandría la diversidad de escuela filosóficas debía de ser importante, y en su competencia no solo con las escuelas de la filosofía pagana sino también con todas las religiones de misterios Clemente tenía que saber convencer muy bien. En resumen, en virtud de las necesidades de las gentes de aquella época y lugar, el contenido del protréptico debía ser en muy buena medida ético. Como antecedíamos en la introducción, han sido fundamentales conceptos e ideas platónicos, de cuño socrático, relativos a la ética intelectualista del filósofo ágrafo, tales como ψυχή, παιδεία, τέλος o ὁμοίωσις θεῷ. En líneas generales, la antropología, la psicología, la ética y la pedagogía platónicas son aceptadas e incluidas por Clemente, que las usa para fundamentar la filosofía cristiana. Por supuesto, cuando nos referimos aquí a *filosofía cristiana* no lo hacemos a la teología, como pronosticábamos en la introducción, sino precisamente a los aspectos éticos y prácticos, que son aquellos que las citas que hemos analizado nos han puesto de manifiesto<sup>122</sup>.

Sin embargo, ¿por qué se sirve Clemente de los diálogos de madurez platónicos, si los de juventud son los que presentan e insisten más en los valores éticos, los diálogos

---

<sup>122</sup> Sin que estemos nosotros afirmando que la continuación del comentario de las citas platónicas del *Protréptico* y de otras obras de Clemente no pueda demostrar claramente la influencia platónica en su teología.

llamados socráticos, incluso en la actitud protréptica? A nuestro entender, es cierto que los diálogos más tempranos de Platón, aquellos que se desarrollan alrededor de la muerte de Sócrates o con este en pugna con algún sofista, son los que tienen mayor contenido ético y pedagógico. Sobre todo, la rivalidad con la sofística permite a Sócrates poner al descubierto la ética y la pedagogía de estos al tiempo que la suya propia. Pero, por otra parte, también es cierto que en esos diálogos la ἀρετή socrática aparece muy estrechamente relacionada con la del sabio en un sentido intelectualista, y ya hemos ido viendo a lo largo del trabajo cómo la virtud que interesa a Clemente es la del cristiano, cuyo conocimiento máximo se reduce a una γνώσις de Dios: si el cristiano es sabio es porque no ignora a Dios. Por supuesto, esto no deja de ser así en la restante obra de Platón, pero sí es cierto que los diálogos de madurez presentan esa virtud intelectualista coloreada y rodeada de mitos y metáforas que se prestan más a la interpretación por parte de un cristiano. Además, en esos diálogos ya es más clara la influencia pitagórica en Platón, por lo que se refiere a la escatología y a la teología. De hecho, los párrafos que cita Clemente suelen referirse a contextos de relatos míticos o comparaciones donde puede aparecer incluso esa mencionada influencia pitagórica (como hemos visto en el Mito del carro alado). Probablemente, conocía mejor estos últimos diálogos y se sentía más cómodo apelando a ellos que a los primeros.

## VI. BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

### 1. Fuentes

- Clemente de Alejandría. *Protrepticus*. Leiden – New York – Köln, 1995. Ed. Marcovich, M.
- Clemente de Alejandría. *Protréptico*. Madrid. Cátedra. Traducción de Consolación Isart Hernández (2008).
- Epicuro: *Opere*. Torino, 1960. Ed. Graziano Arrighetti.
- Eurípides: *Euripidis Fabulae*. Óxford, 1984. Ed. J. Diggle.
- Hesíodo: *Theogonia, Opera et dies, Scutum, Fragmenta selecta*. Óxford, 1990. Ed. Solmsen, F. et alii.
- Homero: *Opera*. Óxford, 1963. Ed. B. Munro et W. Allen.
- Horacio: *Opera*. Óxford, 1901. Ed. H. W. Garrod.
- Lucrecio: *De Rerum Natura*. Óxford, 1963. Ed. Bailey, C.
- Platón: *Platonis Opera*. Óxford, 1962-1968. Ed. J. Burnet.
- Platón: *Protágoras*. Madrid. Alma Máter. Traducción de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz De Cerio Díez (2005).
- Presocráticos: *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1960. Ed. H. Diels revisada por W. Kranz.
- Séneca: *Dialogorum Libri duodecim*. Óxford, 1977. Ed. Reynolds, L. D.
- Sófocles: *Sophoclis Fabulae*. Óxford, 1990. Ed. H. Lloyd-Jones et N. G. Wilson.

## 2. *Obras de referencia y estudios*

- Ashwin-Siejkowski (2008). *Clement of Alexandria. A project of christian perfection*. Londres-Nueva York. T&T Clark.
- Butterworth, G., “Clement of Alexandria’s Protrepticus and the Phaedrus of Plato”, *Classical Quarterly*, 10, 4 (1916) pp. 198-205.
- Caos Huerta Rodríguez, Jesús (2015). *Exégesis bíblica en Clemente de Alejandría: uso e interpretación de los LXX en el Pentateuco*. Madrid. UNED.
- J. S. Codoñer *et alii* (2005). *Antiquae lectiones. El legado clásico desde la antigüedad hasta la revolución francesa*. Madrid. Cátedra.
- Dodds, E. R. (1968). *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid. Ediciones cristiandad. Traducción de J. Valiente Malla (1975).
- Evert van Emde Boas *et alii* (2019). *The Cambridge grammar of classical Greek*. Cambridge. Cambridge University Press.
- García Sánchez, M. (2003). *Historia antigua (Grecia y Roma)*. Barcelona. Ariel. Dirigido por Pantoja Gómez, J.
- Herrero De Jáuregui, Miguel: “Factores de unidad compositiva en el Protréptico de Clemente Alejandrino: movimiento, polaridad y simetría”, *Revista de ciencias de las religiones XXIV* (2013) 77-89.
- Isart Hernández, Consolación: “¿Recursos retóricos en los primeros escritores cristianos?”, *Anuario de Estudios Filológicos* 17 (1994) 273-282.
- Isart Hernández, Consolación: “Citas platónicas en el «Protréptico» de Clemente de Alejandría”, *Cuadernos de Filología Clásica* 3 (1993) 273- 299.
- Jaeger, W. (1933). *Paideia*. Fondo de cultura económica. Ciudad de México. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces.
- Jaeger, W. (1961). *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge. Harvard University Press.

- Köster, H. (1982). *Introducción al nuevo testamento*. Salamanca. Ediciones Sígueme, S. A. Traducción de Javier Lacarra y Antonio Piñero (1988).
- Lausberg, H. (1949). *Elementos de retórica literaria. Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*. Madrid. Gredos. Traducción de Mariano Marín Casero (1983).
- Llamas Martínez, J. A.: “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, *Educación XXI* 4 (2002) 239-256.
- Ortega y Gasset (1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid. Cátedra. Edición de Julián Marías (1984).
- Outler, C. A., “The «Platonism» of Clement of Alexandria», *The Journal of Religion* 40 (1940) 217-240.

## VII. ANEXO

En este anexo recogemos la traducción del resto de citas platónicas que no han sido comentadas, las correspondientes a las partes segunda y tercera<sup>123</sup>. El formato de la exposición es el mismo que para las citas de la parte primera, pero sin el comentario y la breve conclusión.

### 1. *Parte segunda*

#### a. Padre creador del cosmos

Clemente, *Protr.* 68.1.

Πῆ δὴ οὖν ἐξιχνευτέον τὸν θεόν, ὃ Πλάτων; “**Τὸν γὰρ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς ἅπαντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον**”.

“¿Por dónde hay que seguir las huellas de Dios, Platón? Encontrar al padre y creador de todo este cosmos es un esfuerzo y cosa imposible, si se le encuentra, explicarlo a todos”.

Platón, *Ti.* 28c.

τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν·

“Pues bien, encontrar al creador y padre de todo este cosmos es un esfuerzo y cosa imposible, si se le encuentra, referirlo a todos”.

#### b. Trascendencia divina absoluta

Clemente, *Protr.* 68.1.

---

<sup>123</sup> Cf. pp. 28 y 29 de este mismo trabajo.

Διὰ τί δῆτα, ὡς πρὸς αὐτοῦ; “**Ῥητέον γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν**”.

“¿Por qué, por dios? En ningún sentido debe decirse”.

Πλάτων, *Ep.* VII, 341c.

οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· **Ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν** ὡς ἄλλα μαθήματα.

“Mío no hay escrito sobre estas cuestiones ni de seguro lo habrá. Pues no pueden decirse, como sí otros conocimientos”.

c. Πλάτων por compañero I

Clemente, *Protr.* 68.2.

Εὖ γε, ὦ Πλάτων, ἐπαφᾶσαι τῆς ἀληθείας. **ἀλλὰ μὴ ἀποκάμης**.

“Está bien, Platón, rozar la verdad. Pero no te canses”.

Πλάτων, *Rsp.* 435d.

**Μὴ τοίνυν ἀποκάμης**, ἔφη, ἀλλὰ σκόπει.

“En ese caso, no te canses, mejor investiga”.

d. Πλάτων por compañero II

Clemente, *Protr.* 68.2.

**ξύν μοι λαβοῦ** τῆς ζητήσεως τάγαθοῦ πέρι.

“Echa mano conmigo a la búsqueda del bien”.

Πλάτων, *Phaedr.* 237a.

**ξύμ μοι λάβεσθε** τοῦ μύθου, ὄν με ἀναγκάζει ὁ βέλτιστος οὔτοσι λέγειν.

“Echad mano conmigo al mito que este, el mejor, me fuerza a decir”.

e. Unidad e incorruptibilidad divina

Clemente, *Protr.* 68.3.

Οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν **ἓνα τε εἶναι θεόν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον τοῦτον**, ἄνω που περὶ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιωπῇ ὄντως ὄντα ἀεί.

“Por ello, aunque en contra de su voluntad, están de acuerdo en que dios es uno, indestructible y sin generación, estando siempre realmente arriba en alguna parte alrededor de los lomos del cielo en su particular y propia atalaya”.

Platón, *Ti.* 52a.

τούτων δὲ οὔτως ἐχόντων ὁμολογητέον **ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον**, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἵληγεν ἐπισκοπεῖν·

“Siendo esto así, hay que acordar que uno es lo que tiene el aspecto constante, sin generación e indestructible, y que no acepta en sí ninguna otra cosa de otra parte ni él mismo marcha a ninguna otra cosa en ninguna parte, invisible y además imperceptible, aquello que el pensamiento tiene por oficio investigar”.

f. Los lomos celestes

Clemente, *Protr.* 68.3.

Οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἓνα τε εἶναι θεόν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον τοῦτον, **ἄνω που περὶ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ** ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιωπῇ ὄντως ὄντα ἀεί.

“Por ello, aunque en contra de su voluntad, están de acuerdo en que dios es uno, indestructible y sin generación, estando siempre realmente arriba en alguna parte alrededor de los lomos del cielo en su particular y propia atalaya”.

Platón, *Phaedr.* 247b.

αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἠνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν **ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ**, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορὰ, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

“Las llamadas inmortales, cuando se asientan en la cumbre, marchan fuera y se detienen en el lomo del cielo, y en su detenimiento el movimiento periférico las lleva alrededor, y observan lo de más allá del cielo”.

g. El rey del todo

Clemente, *Protr.* 68.5.

Ταύτη πη καὶ Πλάτων διανοούμενος τὸν θεὸν αἰνίττεται **περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ, κάκεινο αἴτιον ἀπάντων καλῶν.**

“De esa manera también Platón, discurrendo acerca de Dios, dice en enigmas: todo está alrededor del rey de todo, y ello es la causa de todo lo bello”.

Platón, *Ep.* II 312e.

**περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκείνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν**

“Todo está alrededor del rey de todo y por ello es todo, y ello es la causa de todo lo bello”.

h. Justicia divina

Clemente, *Protr.* 69.4.

**Ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεῖαν περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. τῷ δ' αἰὲς ξυνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός.**

“Dios, como dice el antiguo refrán, que tiene el comienzo el final y la mitad de todos los entes, marcha avanzando de acuerdo a su recta naturaleza. A él siempre le sigue la justicia sancionadora de quienes se quedan atrás de la ley divina”.

Platón, *Leg.* 315e.

**ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ αἰὲς συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός.**

“El dios, como dice el antiguo refrán, que tiene el comienzo el final y la mitad de todos los entes, marcha rectamente avanzando de acuerdo a su naturaleza. A él siempre le sigue la justicia sancionadora de quienes se quedan atrás de la ley divina”.

i. Sabiduría bárbara

Clemente, *Protr.* 70.1.

Σοφώτερα, φησὶν, **τούτων βαρβάρων τὰ γένη.**

“Son más sabios, dice, los linajes de estos bárbaros”.

Platón, *Phaed.* 78a.

Πολλὴ μὲν ἡ Ἑλλάς, ἔφη, ὧ Κέβης, ἐν ἧ ἔνεισί που ἀγαθοὶ ἄνδρες, πολλὰ δὲ καὶ **τὰ τῶν βαρβάρων γένη.**

“Grande es la Hélade, dijo, Cebes, en la que supongo que hay buenos hombres, y muchos son los linajes de los bárbaros”.

2. *Parte tercera*<sup>124</sup>

a. Hermoso riesgo

Clemente, *Protr.* 93.2.

**Καλὸς ὁ κίνδυνος** αὐτομολεῖν πρὸς θεόν.

“Hermoso es el riesgo de marchar por el propio pie hacia Dios”.

Πλάτων, *Phaed.* 114d.

τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν – **καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος** –.

“Eso me parece que conviene y que merece la pena arriesgarse a considerar que es así – pues bello es el riesgo –”.

b. Semejanza con la divinidad

Clemente, *Protr.* 97.2.

**“Θεὸς”** γὰρ **“οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἄδικος”**, ὥσπερ οἱ δαίμονες, **“ἀλλ’ὡς οἷόν τε δικαιοτάτος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν γένηται ὅτι δικαιοτάτος”**.

“Pues Dios en ningún caso y de ninguna manera es injusto, como los démones, sino lo más justo posible, y no hay nada más semejante a él que quien de entre nosotros llega a ser lo más justo posible”.

Πλάτων, *Theaet.* 176c.

**θεὸς οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ’ὡς οἷόν τε δικαιοτάτος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιοτάτος.**

---

<sup>124</sup> Cf. pp. 28 y 29 de este mismo trabajo.

“Dios en ningún caso y de ninguna manera es injusto, sino lo más justo posible, y no hay nada más semejante a él que quien de entre nosotros llegar a ser lo más justo posible”.

c. La planta celeste II

Clemente, *Protr.* 100.3.

Οὕτως ἀμέλει καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τὴν οὐρανοῦ γενόμενον θεάν, “**φύτον οὐράνιον**” ὡς ἀληθῶς, ἐπὶ τὴν γνῶσιν παρακαλοῦμεν τοῦ θεοῦ.

“Así, sin duda, animamos también al hombre, una planta celeste en realidad, que es generado para la contemplación del cielo, al conocimiento de dios”.

Platón, *Ti.* 90a.

τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας **φυτὸν** οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ **οὐράνιον**, ὀρθότατα λέγοντες·

“En lo referente a la especie de alma que más poder tiene en nosotros es necesario pensar de la siguiente manera: que dios nos la ha otorgado a cada uno como parte divina, aquella que decimos que nos gobierna colocada en la cima del cuerpo, y que desde tierra nos eleva hasta el parentesco con el cielo, en la idea de que somos una planta no terrestre sino celeste, y decimos muy correctamente”.

d. Carácter divino del hombre

Clemente, *Protr.* 104.1.

Ταύτας οἴου θεόθεν ἐπιλέγεσθαί σοι τὰς φωνάς: “**μὴ γὰρ λίθους μὲν εἶναι ἱερὰ καὶ ξύλα καὶ ὄρνεα καὶ ὄφεις, ἀνθρώπους δὲ μὴ**”.

“Considera que estas palabras te han sido referidas de parte de Dios: no creas que las piedras son sagradas, los maderos, los pájaros y las serpientes, pero no los hombres”.

Πλάτων, *Min.* 319a.

**μη γάρ τι οἴου λίθους μὲν εἶναι ἱεροὺς καὶ ξύλα καὶ ὄρνεα καὶ ὄφεις, ἀνθρώπους δὲ μή· ἀλλὰ πάντων τούτων ἱερώτατόν ἐστιν ἄνθρωπος ὁ ἀγαθός, καὶ μισητότατον ὁ πονηρός.**

“No creas que las piedras son sagradas, los maderos, los pájaros y las serpientes, pero no los hombres. Al contrario, de todo esto lo más sagrado es el hombre bueno, y lo más impuro el malo”.

e. Focos oculares

Clemente, *Protr.* 113.2.

Πῶς γὰρ οὐ ποθεινὸς ὁ τὸν ἐν σκότει καταρωρυγμένον νοῦν ἐναργῆ ποιησάμενος καὶ τὰ “**φωσφόρα**” τῆς ψυχῆς ἀποξύννας “**ὄμματα**”;

“¿Cómo no es deseable quien ha hecho al que está hundido en la tiniebla un pensamiento claro y ha abierto los ojos luciferinos del alma?”

Πλάτων, *Ti.* 45b.

τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν **φωσφόρα** συνετεκτίναντο **ὄμματα**.

“De los órganos construyeron en primer lugar los ojos luciferinos”.

f. Rebaño humano

Clemente, *Protr.* 116.1.

Πρόκειται δὲ ἀεὶ τῷ θεῷ τὴν ἀνθρωπῶν ἀγέλην σῶζειν.

“Pertenece siempre a Dios salvar al rebaño de los hombres”.

Πλάτων, *Pol.* 268c.

Πῶς οὖν ἡμῖν ὁ λόγος ὀρθὸς φανεῖται καὶ ἀκέραιος ὁ περὶ τοῦ βασιλέως, ὅταν αὐτὸν νομέα καὶ τροφὸν ἀγέλης ἀνθρωπίνης θῶμεν μόνον ἐκκρίνοντες μυρίων ἄλλων ἀμφισβητούντων;

“Pues bien, ¿cómo va a parecer correcto y puro el discurso que trata sobre el rey, cuando lo instituyamos en pastor y nutrición del rebaño humano, seleccionándolo a él solo de entre los demás millares de adversarios?”.

g. Comunidad de bienes amigos

Clemente, *Protr.* 122.3.

Εἰ δὲ “**κοινὰ τὰ φίλων**”, θεοφιλῆς δὲ ὁ ἄνθρωπος [...], γίνεται δὴ οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι τὰ πάντα τοῦ θεοῦ, καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοιν τὰ πάντα, τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.

“Y si “es común lo de los amigos” y el hombre es amigo de dios, entonces todo es del hombre, porque todo es de Dios, y todo es común a ambos amigos, a Dios y al hombre”.

Πλάτων, *Phaedr.* 279c.

Καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου· **κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.**

“Píde también eso para mí. Pues es común lo de los amigos”.

Πλάτων, *Lys.* 207c.

Οὐκοῦν **κοινὰ τὰ γε φίλων λέγεται**, ὥστε τούτῳ γε οὐδὲν διοίσειτον, εἴπερ ἀληθῆ περὶ τῆς φιλίας λέγετον.

“Entonces, se dice que es común lo de los amigos, de manera que ninguna diferencia tendréis en eso, si es que decís la verdad respecto a la amistad”.

Πλάτων, *Leg.* 739c.

ὡς ἄρα περὶ γυναικῶν τε καὶ παίδων παντὶ δῆλον ὅτι **κοινὰ τὰ φίλων ἔσται.**

“Que respecto a mujeres y niños es evidente a todo el mundo que será común lo de los amigos”.

Πλάτων, *Rsp.* 449c.

λέγεται δὲ ὡς **ὄντως ἔστι κοινὰ τὰ φίλων.**

“Se dice que es común en realidad lo de los amigos”.

## VIII. INDICE DE PASAJES CITADOS

Presentamos a continuación un índice con los pasajes que hemos ido citando a lo largo del trabajo. En primer lugar, aparecerá el autor. A continuación, la obra correspondiente y todos los pasajes que de ella hemos citado. La referencia original de estos se muestra en la primera columna; la segunda columna indica en qué página de nuestro trabajo ha sido citado el mencionado pasaje.

Clemente de Alejandría (Clem.)

### Protréptico (*Protr.*)

8.2	38
25.4	30
35.1	34
36.1	37
42.1	40
44.2	39, 41
55.5	42
56.4	45
63.1	50
67.1	38, 56, 58
67.2	58
68.1	66
68.2	66
68.3	67
68.5	68
69.4	68
70.1	69
93.2	70
97.2	70
100.3	71
104.1	71
113.2	72

	116.1	72
	122.3	73
Epicuro (Epic.)		
Carta a Meneceo ( <i>Ad Men.</i> )		
	122	14
Eurípides (Eur.)		
Hipólito ( <i>Hipp.</i> )		
	725-7	41.
Hesíodo (Hes.)		
Teogonía ( <i>Th.</i> )		
	120	40
Horacio (Hor.)		
Odas ( <i>O.</i> )		
	II, 10	15-6
Lucrecio (Lucr.)		
Sobre la naturaleza de las cosas ( <i>De natura rerum</i> )		
	II, 1-19	18-9
Platón (Plat.)		
Apología ( <i>Ap.</i> )		
	31c-d	27
Banquete ( <i>Symp.</i> )		
	173a	39
	178b	39
	204b	40
Cartas ( <i>Ep.</i> )		
	312e	68
	341c	66
Critón ( <i>Crit.</i> )		
	48b	20, 43
	50a	27

54d 28

Eutidemo (*Euthyd.*)

275a 24

278e 24

307a 24

Fedón (*Phaed.*)

60e 25

61a 25

64a 25

64a-69e 25

78a 69

81c 42

82b 26, 43

83a 43

114c 26

114d 70

Fedro (*Phaedr.*)

229c 56

229d 56

229e 57

230a 57

230d 47

237a 67

240e 46

241c 46

246a y ss 36

247b 68

247b-e 52

247c 46

247c-e: 47

248d-e: 54

249c	48
253e	38
279c	73
Gorgias ( <i>Gorg.</i> )	
464a y ss	22
464b-466a	21
480a-b	22
485a y ss	22
527e	23
Laques ( <i>Lach.</i> )	
187e-188a	24
315e	69
Leyes ( <i>Leg.</i> )	
739c	74
765e	36
770c	35
Lisis ( <i>Lys.</i> )	
207c	73
Minos ( <i>Min.</i> )	
319a	72
Político ( <i>Pol.</i> )	
268c	73
Protágoras ( <i>Prot.</i> )	
313a-b	21
313c	22
357e	36

República (*Rsp.*)

435d	66
449c	74
596a y ss	54
606e-607a	37

Teeteto (*Theaet.*)

176c	70
------	----

Timeo (*Ti.*)

28c	65
38c	55
38d	55
41a	52
41c	52
41d	51
42b-d	53
45b	72
52a	67
68e-69a	32
75b-c	20
90a	31, 32, 71

Séneca (*Sen.*)

Sobre la brevedad de la vida (*Brev.*)

7, 10	17
14, 2-3	17
15, 5	17
19, 1	19

Sófocles (*Soph.*)

Edipo Rey (*O. T.*)

1524-30	13
---------	----