
Los argumentos para la comprensión de Dios en Clemente de Alejandría: Influjos órficos en *Stromata V*

Arguments for the Understanding of God in Clement of Alexandria: Orphic Influences in Stromata V

RECIBIDO: 15 DE MAYO DE 2018 / ACEPTADO: 16 DE OCTUBRE DE 2018

Claudio César CALABRESE

Universidad Panamericana. Departamento de Humanidades
Aguascalientes. México
ID ORCID 0000-0001-9844-3368
claudio.calabrese@gmail.com

Resumen: En el presente artículo examinamos la incorporación de textos órficos aplicados a la comprensión de Dios, según Clemente de Alejandría en *Stromata V*, dentro del proceso de recepción de la cultura helenística en la interpretación del dato revelado. Realizamos la exposición a partir del contexto cultural del helenismo y de su comprensión del cosmos y de lo divino y de la forma de interpretación alegórica del mito en los versos órficos.

Palabras clave: Clemente de Alejandría, Mito órfico, Conocimiento de Dios.

Abstract: In this article, we examine the incorporation of Orphic texts applied to the understanding of God according to Clement of Alexandria in *Stromata V*, within the process of receiving Hellenistic culture into the interpretation of the revealed data. Our explanation takes as its starting points the cultural context of Hellenism and its understanding of the cosmos and the divine as well as the form of allegorical interpretation of myth in Orphic verses. With philological method, we observe Clement's mode of appropriation by differentiating the original quote in its context, the present context, and the hermeneutic intention.

Keywords: Clement of Alexandria, Orphic Myth, Knowledge of God.

«La intuición de un Dios único y todopoderoso es siempre natural a todos los que piensan bien».

Strom. V, 87, 1

INTRODUCCIÓN

En el artículo consideramos una selección de textos órficos realizada por Clemente de Alejandría en *Stromata V*; se trata de un conjunto de citas con escasos comentarios y referencias al Antiguo Testamento, especialmente Isaías, aplicado como argumento para la comprensión de Dios.

La incorporación de la cultura helenística a la interpretación del dato revelado es un procedimiento intelectual complejo que implica, por un lado, confrontar los universos propios de cada *corpus* textual –griego y veterotestamentario– y, por otro, aceptar la perspectiva cristiana de quien hace la selección y manifiesta su voluntad de interpretar a la luz de la cultura helénica.

Dado que seguimos esta lectura, no nos detendremos en el significado histórico del orfismo, pues excedería el marco del presente artículo; por ello, baste mencionar, como marco de nuestra reflexión, que entendemos por “órficos”, «a aquellos que seguían las enseñanzas religiosas de obras o ritos de los que Orfeo fue considerado su fundador; se trata de un grupo bastante heterogéneo, que debemos incluir en círculos dionisiacos, ya que los misterios órficos son misterios báquicos»¹. Nos ocuparemos de la consideración que hace Clemente de aquellas enseñanzas, en cuanto instrumento para profundizar la realidad de Dios. Buena parte de la teología cristiana nació de esta convicción; por ello, él preparó un número ingente de materiales diseminados en la cultura griega y los reunió en torno al Logos, a partir de la razón creyente. En *Stromata V* resulta significativo el modo en que esta teología buscó hacer su camino con intuiciones novedosas sobre el misterio de la salvación, aunque no siempre acompañadas en toda la complejidad de su planteo. Si bien el enfoque de Clemente es erudito, su valor máximo radica en la originalidad con que percibió esta realidad.

El aporte de la generación de teólogos del siglo II fue colocar la noción de Dios como contenido fundamental de la revelación, profundizándolo a la

¹ BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abada Editores, 2011, 11-12. BERNABÉ, A., CASADESÚS, F. y SANTAMARÍA, M. (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, Biblioteca Virtual Cervantes, 2010. PÉREZ, L., «Orfeo y el plagio de la filosofía hebrea: citas órficas de *Stromata* 5. 14 de Clemente de Alejandría», *Circe* XV (2011) 113-131. La A. se aplica a la explicación contextual de los pasajes órficos.

luz de la metafísica. Esta pacífica afirmación tuvo, sin embargo, una historia procelosa: el intento de enriquecer la comprensión del Dios de la Escritura mediante conceptos cosechó profundos rechazos, pues se consideró que la filosofía intervenía como un racionalismo perturbador.

La tarea se llevó a cabo en el marco de una doble polémica: a) justificar la novedad cristiana ante los paganos, quienes acusaban de ateos a los creyentes de la nueva religión y b) tomar distancia de un movimiento extraordinariamente complejo, que agrupamos bajo la denominación de gnosticismo. Esto se da con el trasfondo cultural de la tradición judía de interpretación de la Biblia, cuya apocalíptica influyó profundamente en la dirección doctrinal del primer cristianismo.

Una vez considerado el contexto histórico-doctrinal de nuestra investigación, debemos realizar una advertencia metodológica, atendiendo a la polémica anti-gnóstica de Clemente. La noción de “trascendencia de Dios” debe ser clarificada en dos sentidos: por un lado, qué es posible decir del absolutamente Trascendente y, por otro, los alcances de la continuidad de la cultura clásica para sostener aquella característica fundamental de Dios.

En este punto se requiere una nueva precisión: el mundo helenístico-romano fue ajeno a una idea trascendente de lo divino, en el sentido que la expresión conlleva en la tradición judeo-cristiana; su comprensión es completamente inmanente a la noción de *physis*² (conjunto y norma de lo que existe, en sentido ontológico y ético), tanto que lo divino no puede ser comprendido fuera de ella, es decir que “grados de lo divino” y “grados de inteligibilidad” se corresponden hasta alcanzar la sinonimia. El interés moderno en la tradición órfica surgió de la percepción de aparentes similitudes con el cristianismo; ambas son entidades asimétricas que, sin embargo, comparten algunos elementos en apariencia comunes, particularmente atractivos por el contraste que ofrecen con la imagen de la religión griega más convencional. Los elementos que podemos considerar comunes (la supervivencia del alma después de la muerte y su recompensa o castigo en el otro mundo) ponen de manifiesto, como veremos más adelante, una doble adaptación a la noción griega de *physis* y a la vida trascendente propia del cristianismo³.

Esto afecta a la interpretación órfica: una cita textual es un homenaje de la posteridad a un poeta o a un filósofo que tiene “algo que decir” a su presente;

² Transcribimos del griego términos técnicos y escribimos en griego aquellas palabras que consideramos más significativos únicamente en las citas de Clemente.

³ HERRERO DE JÁUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2010, 2-4.

pero tal homenaje implica, sin embargo, que un verso o un fragmento concretos han sido arrancados de su entretejido vital y han quedado aislados con el valor de una sentencia. Su sentido original se desvanece, pues toma una dirección desconocida, en tanto dialoga con un contexto completamente nuevo⁴. ¿Qué significa trascendencia en cada caso? La tradición órfica, una de las formas más arcaicas de mística, la consideró en términos espaciales: un “aquí” y un “más allá” que se encuentra siempre disponible; la fe cristiana, en términos temporales, como un “presente ilimitado” y un “sucederse de momentos”: un actuar de Dios que no puede disolverse en consideraciones metafísicas, es decir, aquello que nunca está completamente a “disposición del hombre”. El mensaje salvífico de Cristo se concibe en clave temporal y se entiende como verdad comprensible para el hombre, aunque sobrenatural. Tenemos muy presente la definición de Grabmann: “Die Offenbarung besagt eben die göttliche Mitteilung einer übernatürlichen Wahrheit...”. Lo dicho implica, como señalamos al inicio, que dejamos fuera de nuestro objeto de estudio la comprensión histórica y textual del Orfismo, pues se ha operado la transformación que señalamos poco más arriba y el propio Clemente no considera lo que significa en sí mismo, sino en referencia a citas bíblicas, especialmente del Antiguo Testamento.

Nuestra aproximación se da en forma de comentario, es decir, como observaciones explicativas e históricamente contextuales; todo comentario entraña una voluntad de sentido que pondera, es decir, que valora y critica. La hermenéutica se define como un método de explicación y exposición interpretativa de textos, que se propone rescatar la vitalidad de la letra y así resulta una fundamental tarea de traducción de lenguajes y culturas, esto es, de universos de significados. Si toda cultura implica una interpretación, la consideración cultural contiene una reflexión expositiva sobre la tradición a la que pertenece y, fundamentalmente, sobre la vida que expresa. Esto significa que Clemente conduce nuestra lectura de Orfeo: variar y omitir es tan significativo como imitar, pues, en todos los casos, hay interpretación⁶.

⁴ CALABRESE, C., «Literatura y Teología en el libro X de La Ciudad de Dios», *Classica et Christiana* 12 (2017) 69-88.

⁵ GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957, Bd. I., 62. «La revelación significa precisamente la comunicación divina de una verdad sobrenatural...».

⁶ Lo asociamos con la concepción de Ricoeur: «El lector, aquí, es cada vez una comunidad confesante que se comprende a sí misma interpretando los textos que fundan su identidad». RICOEUR, P., *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires: Prometeo-UCA, 2008, 194.

Luego de las precisiones introductorias, presentamos los pasos a seguir: 1) el contexto cultural del helenismo y, en él, la comprensión del cosmos (*physis*), de lo divino (tránsito al henoteísmo) y del modo en que, en este contexto, se planteó la interpretación alegoría que influirá sobre el Alejandrino; 2) los versos órficos en *Stromata V*; 3) una aproximación a la interpretación alegorizante de las citas órficas; 4) conclusiones.

1. EL CONTEXTO CULTURAL Y LA COMPRENSIÓN DEL MITO

Para comprender la proximidad y distancia de Clemente de Alejandría respecto de la cultura epocal, es importante recordar que paganos y cristianos compartieron su formación: fueron a las mismas escuelas, tuvieron los mismos maestros, leyeron los mismos libros. Hasta el siglo IV, los maestros fueron invariablemente paganos; lentamente y como consecuencia del edicto de Milán del 313, los cristianos tuvieron acceso a plazas en establecimientos públicos⁷. Tendremos que esperar hasta los siglos V y VI para observar una educación estatal y cristiana, cuando el conjunto del paganismo quedó fuera de la ley; en medio de tan profundos cambios, el curriculum, sin embargo, permaneció sin modificaciones sustanciales, manteniéndose la lectura de las obras paganas. Queda claro que los estudiantes interesados debían completar su formación bíblica en la sinagoga o en la iglesia; en la Edad Media, los estudiantes cristianos de Oriente siguieron leyendo a Homero y los de Occidente, a Virgilio.

La continuidad de los estudios filosóficos siguió un camino más complejo. El *Timeo* (29d-30a) de Platón puso en escena una divinidad que buscó compartir su felicidad⁸ y, al hacerlo, hizo un mundo tan perfecto cuanto fue posible; principalmente en el *Fedón* (114c-d), nos legó también la noción de la inmortalidad del alma⁹. Los cristianos recibieron y comprendieron esta noción a partir del dogma central de la resurrección de los cuerpos. En la misma filosofía ambiente, los cristianos sintieron una fuerte proximidad con los estoicos, especialmente en lo que se refiere a la virtud, entendiéndola como el

⁷ MARROU, H.-I., *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Madrid: Akal Editor, 1985, 133-135.

⁸ Cfr. JUNCO, E., «La sabiduría moral: entre Eurípides y Sócrates», *Classica et Christiana* 13 (2018) 53.

⁹ Desarrollamos el concepto de *das Kompositionsprinzip* a partir de WYRWA, D., *Die christliche Platonaneignung in den "Stromateis" des Clemens von Alexandrien*, Berlin-New York: De Gruyter, 1983, 25.

bien más elevado. Señala Boys-Stones¹⁰ que la sintonía entre las tradiciones paganas y judeo-cristianas dio lugar a lo que denomina “mito histórico”: la idea de que una sabiduría primitiva se dispersó por el mundo y de que consecuentemente antiguas verdades quedaron ocultas bajo el ropaje del mito. Si esto es así, el conjunto de la cultura clásica no se forjó en el esfuerzo sostenido por encontrar nuevas ideas, sino a partir de los fragmentos de aquella sabiduría arcaica¹¹. Que se haya originado en Egipto es algo sobre lo que estuvieron de acuerdo los intelectuales paganos, judíos y cristianos; en este punto, sin embargo, el mito se bifurcó en dos caminos narrativos: por un lado, los griegos consideraron que la sabiduría que se puede trazar entre Pitágoras y Platón tuvo su origen en Egipto, como mencionamos; por otro, la tradición judeo-cristiana se tuvo también a sí misma como originaria de la misma geografía, pero con raíces más antiguas; veremos más adelante el modo en que Clemente de Alejandría argumenta que Moisés concentra la doble herencia constituida por la Revelación de Dios y de las diversas doctrinas de los egipcios y que Pitágoras y Platón desplegaron lo que conocieron indirectamente de Moisés¹². La idea común a todos descansa en un único principio: la mayor antigüedad de una doctrina asegura una compenetración más profunda con el estado más primitivo, que aquí significa simplemente “más perfecto”, en que el *logos* estaba presente en la humanidad de manera prístina¹³.

En este sentido, fundamental para nuestro tema, Platón expresó la posesión incuestionable de ideas que hicieron que sus diálogos, entendidos adecuadamente, transmitieran verdades; este “algo más” consiste en descubrir que el rasgo distintivo de esta verdad fue cumplir con el desafío de interpretar con la mayor fidelidad y agudeza aquella cultura primordial y de apropiarse de sus rasgos esenciales¹⁴.

De este modo, lo que conocemos como “alegoría de la caverna” o mitos platónicos es una interpretación de aquella sabiduría, que, en la perspectiva de

¹⁰ Cfr. BOYS-STONES, G. R., *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford: Oxford University Press, 2001 (Chapter 6: «The Authority of Plato and Primitive Wisdom», 99-122).

¹¹ Cfr. HERREN, M., *The Anatomy of Myth. The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*, Oxford: Oxford University Press, 2017, 109-111.

¹² BOYS-STONES, G. R., *Post-Hellenistic Philosophy*, 176-202. Acusaciones judeo-cristianas contra los griegos de plagiar la tradición mosaica.

¹³ RUIZ ALDAS, J. I., *El concepto de Dios en la teología del siglo II*, Pamplona: Eunsa, 2006, 17-26.

¹⁴ HAVRDA, M., «Some Observations on Clement of Alexandria, Stromata, Book Five», *Vigiliae Christianae* 64 (2010) 1-30.

Platón, se ha perdido en su conjunto y solo quedan “relatos de los antepasados”. *El Banquete* constituye un ejemplo adecuado de este modo de concebir la sabiduría y lo que se dice acerca del pasado del hombre, quien antiguamente (189c) tenía su ser pleno: poseía la forma de la esfera, que para los antiguos era sinónimo de perfección. En la actualidad, por el contrario, el hombre se define por aquella pérdida (190e; 193d); desde esta perspectiva, señalamos que la filosofía platónica está constituida también por el esfuerzo de interpretar lo que para el autor es una tradición sagrada y, en este contexto, abrió el camino para el modo de leer y de escribir que entraña la alegoría, a pesar de sus reservas, como veremos poco más adelante.

El término “alegoría” designó un método para comprender más adecuadamente a Homero en Pérgamo y se transformó, ya en Palestina, como un modo de establecer la comprensión profunda del Antiguo Testamento a partir de la figura de Cristo; la llamada “interpretación alegórica” se afianzó como un modo de exégesis empeñado en descubrir un sentido más allá del literal, aunque eche raíces en él. Entender los textos literarios en un sentido diverso del literal, considerando las palabras no por lo que sí dicen, sino por “decir otras cosas” (*ἀλληγορία*, en latín *alia oratio*), es procedimiento conocido y practicado desde los comienzos de la literatura griega¹⁵. Como ya mencionamos, un modo de leer se vinculó indisolublemente a un modo de escribir, dando lugar a una literatura deliberadamente alegórica; una aproximación a este proceso nos pone necesariamente en estrecha relación con el mundo complejo del símbolo.

En esta aproximación al mito anotamos que Platón no considera la práctica de la alegoría como un método adecuado para profundizar la comprensión del mito. En *La República* (378d¹⁶) el legislador pone de manifiesto esta negativa: las personas podrían considerar que todos los autores componen alegóricamente, lo que volvería obligatorio desterrar el sentido literal; en términos de pedagogía platónica, no es conveniente enseñar literatura de esta manera a los niños, pues ellos siempre comprenden literalmente. Platón específicamente entiende la alegoría (el término que utiliza es *hypónoia*, que significa “pensamiento que se encuentra debajo”) como un modo de interpretar

¹⁵ PFEIFFER, R., *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford: Clarendon Press, 1968, 10-11, 35. Los neoplatónicos lo adoptaron, influencia estoica mediante, como un método de apropiación de la mitología para el discurso filosófico.

¹⁶ Aquí hallamos la distinción entre “lo que se debe decir” y “cómo se lo debe decir”.

los mitos en perspectiva filosófica. Por ello, un modo de comprender a Platón es seguir sus modelos para significar la mente, el alma y las actividades psíquicas; así, por ejemplo, en el *Fedro* (246a-249d), el alma es representada por un carro conducido por un auriga, que debe luchar por controlar dos caballos alados que pujan por conducir al carro en direcciones encontradas (arriba-abajo).

Los mitos pertenecen a tradiciones y géneros distintos y, por ello, no son idénticos en su dispositivo. Comparten, sin embargo, un elemento común que se percibe con claridad: por un lado, no pueden ser comprendidos de manera literal y, por otro, las historias son verdaderas si se comprenden sus mecanismos de composición.

Estudiar el modo en que la filosofía o la literatura interpretan o reinterpretan los mitos implica realizar una historia de la cultura clásica y de cómo esta, fusionada con el cristianismo, se prolongó en la Edad Media como alegoría. En este sentido, distinguimos la interpretación clásica de la cristiana que comienza a cristalizarse como alegoría, en cuanto también tomaba distancia de los relatos míticos, intentando la adaptación cultural de aquellos relatos. En Clemente de Alejandría comienza a manifestarse este fenómeno con fuerza y, en razón de ello, concordamos con Struck en que la alegoría es, ante todo, un fenómeno de lectura, fundado en la autoridad del texto interpretado¹⁷. Aunque se trata de una lectura que considera al texto expresión de una estructura profunda del cosmos, tal crítica literaria descansa en la interpretación de textos ya existentes. Ciertamente no se trata de ubicar a la alegoría en el campo literario como perspectiva única, ya que ella se encuentra inmersa en la profundidad de la vida de la cultura y experimenta los cambios y transformaciones que son propias de la historia¹⁸. Con el afianzamiento de la interpretación de cuño neoplatónico, especialmente con Macrobio¹⁹, casi dos siglos posterior a Clemente, la frontera entre filosofía y literatura se esfumó, encaminando su esfuerzo exegético al núcleo

¹⁷ STRUCK, P. T., *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton NJ-Oxford: Princeton University Press, 2004, 3 («... a one-to-one correspondence between each character and some concept, abstract principle, or element of the physical world...»).

¹⁸ Cfr. LAMBERTON, R., *Homer the theologian: Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1986.

¹⁹ SETAIOLI, A., «Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Comuto, Seneca, Filodemo)», *International Journal of the Classical Tradition* 11/1 (2004) 3-46.

mítico, como ya aparecía con claridad en el propio Platón (*Tim.* 22c-d; *Phaed.* 69c). Si con la alegoría se trata de alcanzar un significado que no resulta inmediatamente accesible, entonces se ponen de manifiesto dos aspectos centrales para nuestra investigación: a) la exigencia de interpretar el texto de tal modo que ponga en evidencia el contenido de verdad que *a priori* se considera que contiene y b) las transformaciones histórico-culturales requieren de un ejercicio de interpretación permanente, porque sus claves varían con dichos cambios.

Sobre el horizonte del símbolo es posible comprender el procedimiento alegórico, pues conserva la bivalencia entre significado y significante, como dos mitades cortadas de un todo²⁰. El significado más arcaico de símbolo marca el inicio de su evolución semántica, que resulta coincidente con expresiones técnicas de la adivinación. Es posible reforzar este vínculo originario entre lenguaje de los augurios y exégesis alegórica, con la referencia a la utilización adivinatoria de los textos de Homero y de Virgilio y, en el mundo cristiano, de la Biblia. La alegoría es un símbolo reducido a signo, es decir, la demarcación de una de sus posibilidades. El signo es una expresión semiótica, la presentación convencional de algo ya conocido: la alegoría petrifica el símbolo y lo convierte en signo, aunque pueda conservar su ropaje. Para M. Eliade²¹, el símbolo posee polivalencia de sentido (aspectos concretos que toma el sentido en sí), ordenando sus significados en distintos planos de la realidad.

2. ¿QUÉ SIGNIFICA *THEÓS*?

En esta perspectiva de análisis alegórico de fuente filosófica y literaria, la noción de “lo divino” ordena el punto de interpretación de las realidades sagradas, que a su vez resulta inescindible de la *physis* o naturaleza, dado el radical sentido inmanente de la cultura clásica. La máxima de Tales de Mileto, según la cual “todas las cosas están llenas de dioses” (Fr. 11a Diels-Kranz) fue gradualmente reemplazada hasta llegar a las distintas formulaciones del agnosticismo sofista del siglo V, que podría presentarse en estos términos: si los dioses existen, se encuentran ellos mismos limitados por la necesidad de la na-

²⁰ STRUCK, P. T., *Birth of the Symbol.*, 92.

²¹ ELIADE, M., *The Sacred and the Profane. The nature of the religion*, New York-London: Harcourt, Inc., 1987, 136-138.

turalidad; la idea de “lo divino” se fue fusionando con la de *physis*. La tradición cosmológica, hasta Demócrito al menos, consideró que la naturaleza era increada: siempre existió y siempre existirá, pues, por debajo de los cambios, permanece el *arkhé*, el primer principio, que contiene las causas inherentes del ser y del movimiento. Así, por ejemplo, Heráclito afirmó que ni dioses ni hombres crearon el universo, sino que es, fue y será fuego (Fr. 30 Diels-Kranz). Por irónico que le pueda resultar a nuestra mentalidad (post)moderna, el pensamiento cosmológico se encontraba en íntima vinculación con los mitos del beocio Hesíodo, quien afirmó que las cosas primordiales, vacío y tierra (*Khaos* y *Gaia*), estaban en el ser desde el principio (generados no generadores)²²; el resto simplemente aconteció, pues nada puso al universo en movimiento.

En este punto resulta necesario considerar que la superioridad de los dioses sobre los hombres se presenta en todos los campos y, con especial agudeza, en el conocimiento; esta distancia ontológica se verifica en que los relatos de los dioses son siempre aproximativos y en que las decisiones humanas dependen de la voluntad divina. Como advirtió Snell, en el contexto de la cultura homérica y de buena parte de la filosofía cosmológica, el conocimiento de los dioses llega a los seres humanos en términos de inspiración: la invocación a las Musas en las aperturas de *La Ilíada* y de *La Odisea* sostiene con fuerza esta tesis; allí, en efecto, se observa la oposición entre el saber de los dioses y la necesidad humana. Hacia el 500, Jenófanes (fr. 34), que usualmente difiere del conjunto de la tradición homérica, aquí concuerda, al señalar que el hombre jamás alcanzará un conocimiento que se aproxime al que poseen los dioses, pues la apariencia confunde su comprensión de las cosas; además los hombres, en cuanto han visto poco, saben poco; tales conceptos nos llevan a la oposición entre saber confiable y el ambiguo²³. El propio Jenófanes introdujo una distinción en el Fr. 18 que cambió la comprensión histórica de nuestro tema; si bien allí se insistió que solo los dioses propiamente conocen y que este saber connatural está vedado a la humanidad, finalizó afirmando que los hombres con tiempo y con investigación pueden llegar a conocer lo que es mejor²⁴.

²² HESIOD, *Theogony*, Oxford-New York: Oxford University Press (ed. WEST, M. L.), vv. 105-107.

²³ SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2010, 127-138.

²⁴ *Ibid.*

3. LOS VERSOS ÓRFICOS EN *STROMATA V*

Una generación previa a Orígenes, es decir, c. 150 ubicamos el nacimiento de Clemente de Alejandría, presumiblemente en Atenas; también se cree que estudió en la ciudad que quedó indisolublemente ligada a su nombre tanto en las escuelas públicas cuanto cristianas, lo que explica sus variados conocimientos de literatura y filosofía griegas²⁵. El interés por este escritor polifacético y contradictorio²⁶ radica, en la perspectiva del presente artículo, en que recurrió a los modelos hermenéuticos del helenismo, para comprender más a fondo los textos de la revelación, pero sin que ello incluyera el rechazo o impugnación necesaria de los mitos griegos²⁷. De esta audacia intelectual nace su presentación del cristianismo como una filosofía: fue su modo de hacer “apología” del dogma contra los ataques paganos. Con palabras de Marcelo Merino, el Alejandrino retoma los materiales griegos con la clara intención de construir un nuevo edificio, que hemos llamado “filosofía cristiana”²⁸.

Filón, fiel a su formación platónica, identificó las ciencias (geometría, música, gramática y retórica) con la esclava egipcia Agar, con quien se uniría Abraham (Ismael fue su descendiente), pues su esposa, Sara, era estéril (*De Congressu* 11); de este modo, en la concepción filoniana, los saberes de la ciencia quedaron subordinados a la filosofía, que, a su vez, estaba subalternada a la sabiduría o Revelación de Dios, comunicada por Moisés (*De Congressu* 79-80). Este problema se encontraba en el corazón del tiempo de Clemente²⁹, y, en cuanto tal se presenta en cada época que afronta el tema de la ordenación de los saberes, es decir, cómo subalternar entre sí cada una de las partes en que se articula el conocimiento. Desde el punto de vista teórico se trataba de encontrar el principio de unidad entre los diversos momentos de la especulación. Este intenso debate acaeció también en el interior de la cultura greco-latina, particularmente entre los estoicos, quienes ponían en el centro de su atención

²⁵ Cfr. FISKÅ HÄGG, H., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophanticism*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 51-70.

²⁶ KLIBENGAJTIS, T., «Die Wahrheitsbezeichnungen des Clemens von Alexandrien in ihrem philosophischen und theologischen Kontext», *Vigiliae Christianae* 58/3 (2004) 316-331.

²⁷ DAWSON, D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992, 199-205.

²⁸ MERINO, M., «Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano», *Scripta Theologica* 40 (2008) 810.

²⁹ Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 28-32. Cfr. VAN DEN HOEK, A., *Clement of Alexandria and his use of Philo in the “Stromateis”*. *An Early Christian reshaping of a Jewish model*, Leiden-New York: Brill, 1988, 23-47.

el problema ético y se preguntaban cómo ordenar el resto de la filosofía, especialmente la física³⁰. También Lucio A. Séneca (*Epistulae ad Lucilium*, 94 y 95), siguiendo la distinción de Eudoro de Alejandría (fl. 25 a.C.) y más explícitamente de Posidonio (135-51 a.C.), antes de tratar de la ética y de sus desarrollos prácticos, se refirió a los principios de la filosofía teórica, sobre todo los que están representados en la física³¹. Cuando aplicamos este esquema a los *Stromata* encontramos un contorno nuevo: en los tapices, la filosofía griega ha quedado reducida a su concreción discursiva, pues el cristianismo se presenta como la verdadera filosofía (único saber y único modo de vida válidos). Esta “verdadera filosofía” hace propio el saber neoplatónico, que luego de Clemente y Orígenes, constituirá la herramienta del saber teológico.

En *Strom.* V, Clemente retoma el tratamiento del tema de la fe, luego de haber presentado, en los últimos capítulos de *Strom.* IV, al perfecto gnóstico, es decir, al mártir. Con el trasfondo de la polémica contra Valentín y Marción, el Alejandrino señala que gnosis y fe se requieren mutuamente, al modo que el Padre y el Hijo no pueden comprenderse de manera separada: desde la fe se va a la gnosis³². Por ello, la verdadera gnosis consiste en una aprehensión (ἐπιβολή) y en un discernimiento (διάληψις) de la verdad³³. Si se trata de llegar a la verdad (Padre) por la verdad (Hijo), el conocimiento del Incognoscible³⁴

³⁰ MERINO, M., «Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano», 810-811.

³¹ *Ibid.*, 811.

³² CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 1, 4. FISKÁ HÄGG, H., «Seeking the face of God: prayer and knowledge in Clement of Alexandria», en HAVRDA, M. ET AL. (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, October 21-23, 2010), Leiden-New York: Brill, 2012, 131-142: «In Clement these two ways to the knowledge of God, through religious practice and theological reflection, are closely related. He seems to emphasize the mystical, supra-rational aspect in man's relationship with God more than had been common so far in the history of the church. In this he proved highly influential to the later, especially eastern, tradition. (...) Clement therefore distinguished between the unknown Father and the revealed Logos, the *dynamis* of God: God remains unknown, but the Son, Logos, or *dynamis* has revealed him to men» (137).

³³ *Ibid.* Términos de la epistemología epicúrea. En su *Carta a Menecio* (123-124), Epicuro, con el vocablo *Epibolée*, señala la captación del “esquema de toda la doctrina”, expresándola en términos simples y breves. Por su carácter abarcador, Epicuro denomina a estos esquemas *oi boloskherótatoi tytoi*, “esquemas dotados de la máxima capacidad para asir el todo”. EPICURO, *Opere*, Torino: G. Einaudi («Classici della Filosofia», IV), 1960 (Introduzione, testo crítico, traduzione e note di ARRIGHETTI, G.). Cfr. ASMIS, E., «Epicurean epistemology», en ALGRA, K., MANSFELD, J. y SCHOFIELD, M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 260-294. AOIZ, J., «La evidencia en la filosofía antigua», *Azafea: Revista de Filosofía* 14 (2012) 165-179.

³⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 82, 4.

requiere creer en el desconocido; por ello, la verdadera gnosis es contemplación plena (θεορία). En cuanto conocimiento intuitivo, la θεορία se distingue del conocimiento discursivo, aunque están llamados a integrarse. En tanto fundamento del conocimiento discursivo, el intuitivo puede darse solo, pues expresa el primado de la intuición inteligente sobre el discurso racional³⁵.

En razón de ello, la fe es el oído del alma en tanto que el que ha creído comprende (escuchar como forma del comprender). Las referencias en que se sostiene Clemente son Mt. 11, 15 y Homero (*Od.*, VI, 185)³⁶. De acuerdo con esta capacidad auditiva del alma y de la obediencia/desobediencia que de ella surge, se observa que la fe es susceptible de aumento o de disminución. Se diferencia de Basílides, a quien le atribuye afirmar que el elegido conoce a Dios por naturaleza (φύσει)³⁷, pues el gnóstico considera que la inteligencia está próxima a la fe y a la creación de lo bueno, en tanto entiende la fe como una esencia (οὐσία) y no como una posibilidad.

Para el Alejandrino, entender la fe como “posibilidad” (ἐξουσία) es decir, como “facultad o libertad de hacer algo” (la referencia más significativa se encuentra en Platón, *Gorg* 461 e y *Leg.* 936 a) conlleva una idea de la fe como creación insuperable y también como “belleza infinita”; en efecto, κάλλος ἀδιόριστον³⁸ nos sitúa en los inicios de la teología especulativa, cuando intenta comprender la revelación bíblica en el contexto de la cultura helenística y que, por ello, incluye de manera sistemática la filosofía y el mundo mítico-literario. Κάλλος tiene aquí un significado de totalidad, a partir de una clara conciencia de la tradición bíblica y de la dimensión estética. Entendemos que, en este contexto, Clemente se impone la tarea de afrontar una cuestión grave: ¿puede la instancia estética helénica redimirse y ponerse al servicio de una comprensión más profunda del mensaje cristiano? ¿Es posible un diálogo entre lo ético-religioso y lo estético, entendiendo lo bello como la misma naturaleza originaria del mundo?

³⁵ SCIACCA, M. F., *L'oscuramento dell'intelligenza*, Milano: Marzorati, 1970, 33.

³⁶ La peculiaridad del pasaje homérico reside para nosotros en lo siguiente: luego de partir de Ogi-gia, Odiseo ha llegado a la isla de los Feacios. Se ha refugiado en el bosque, cerca de un río. A la mañana siguiente, se encuentra con Nausicaa y sus doncellas a quienes les pide que se alejen, pues quiere acercarse al río y quitarse el sarro de su cuerpo, luego de tantos días de mar y de naufragio. En este punto (VI, 185), Homero cierra el pasaje: “y aquellas le oían (*éklyon*) perfectamente”.

³⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 3, 1.

³⁸ ID., 3, 2. El adjetivo proviene del verbo ἀ - διορίζω. Cfr. BAILLY, A., *Dictionnaire Grec - Français*, 3ª ed., Paris: Hachette, 1963. S.V.

Las dificultades de estas preguntas se encuentran más en nosotros que en el texto de Clemente; en crisis la noción de naturaleza ¿cómo presentar la raíz común de lo ético y de lo estético? Lo que llamamos belleza está tan contaminado de irrealidad como la noción ilustrada de razón. Únicamente si somos capaces de descubrir el Logos que crea la belleza del Cosmos, dejamos abierta la senda hacia la belleza originaria del amor de Dios. Para ajustar estas afirmaciones al momento histórico y cultural de Clemente, debemos tener en cuenta que para él la Biblia es el documento más antiguo, y por ello, el más puro, que expresa la raíz de toda poesía.

«Aun cuando se quite la causa del investigar en todas las cuestiones, la fe se mantiene sólida...»³⁹.

Parece que esta referencia se encuentra en contradicción con lo que viene afirmando hasta aquí. Por nuestra parte la entendemos en estos términos: la fe no se define como un postulado de la razón, pues no hay medida humana que resulte aceptable para lo divino: la razón no exige propiamente la gracia, sino que esta pone a la razón en tensión hacia Dios. Si consideramos los elementos propios del acto de fe en términos de percepción teológica, se nos abre un camino que implica recíprocamente filosofía y teología, y luego mito y revelación. Si bien la fe se mantiene firme en el interior del creyente, en la medida en que cree, esta se identifica con el testimonio de Dios; de otro modo ¿cómo podría resultar concluyente una demostración que no nos conduzca a los umbrales de Dios? Si la vida ha comenzado, de algún modo, en la gracia, la fe es ya una cierta visión del ser de Dios: ella sostiene toda creatura, en tanto establece los modos en que Dios nos sale al encuentro en la percepción sensible y en el pensamiento, porque la profundidad de Dios no consiste en aseveraciones verbales, sino en la unidad del Hijo que da testimonio del Padre.

«Así pues afirmamos que no conviene que la fe progrese ociosa y sola, sino con ayuda de la investigación (σὺν ζήτησει)»⁴⁰.

A esta afirmación, que se complementa con la cita anterior y la dimensiona, Clemente la considera en términos de “perspicacia del alma”⁴¹, es decir, la

³⁹ ID., V, 2, 4.

⁴⁰ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 11, 1.

⁴¹ *Ibid.*

actitud más decisiva que toma el creyente que recrea espiritualmente su fe: una preocupación esencial por circunscribir la divinidad de Dios; calibrar la relación entre estos parámetros requiere de investigación⁴². Tal conocimiento ordena la actitud de la fe frente al Absoluto: la autoridad del revelarse de Dios radica en aquello que, en semántica latina, se denomina *intellectus fidei* o reconocimiento de que los actos culturales forman parte de las decisiones providenciales de Dios. En este sentido, Clemente considera que los textos órficos pueden “decir algo”: el ser no es un dato, sino expresión de la objetividad de todo ente; por ello, el acto filosófico significa para el hombre una justificación, en la que pone en juego toda su existencia; únicamente desde la intimidad de esta decisión es posible alcanzar la luz de Dios que sostiene el ser. En este sentido, el acto filosófico conduce a las puertas de la fe y abre a su aceptación o rechazo (la posibilidad más elevada de libertad se da como tal en el ser). El paso siguiente, si tiene lugar, lleva a su plenitud el filosófico, en tanto que significa el encuentro con el ser en términos de amor; la angustia por el propio destino se transforma en abandono que no se preocupa de su destino. En otras palabras, se trata de la razón que piensa a la luz de la fe: una fuerza purificadora que ayuda a la razón a ser ella misma, en cuanto la refiere, con palabras de Romano Guardini, a las realidades espirituales y personales⁴³. ¿Cómo se da entonces el conocimiento de Dios? En principio se puede plantear según los diversos niveles de la comprensión humana. El primero, el más universal y menos diáfano, pero accesible a todos, se insinúa en el hombre en el momento de la creación. Por ello, señala Clemente en *Strom.* VII, 8, 2 que los paganos pudieron alcanzar un conocimiento oscuro de Dios. Se trata ciertamente de un conocimiento (πρόληψις, en el vocabulario del Alejandrino) sumamente imperfecto, pero real. El segundo se denomina κατ’ ἐμφασιν e implica la imagen espejada, es decir, el conocimiento que se alcanza en el alma entendida como imagen y, entonces, también como espejo de Dios; el modo de conocerlo implica el camino propiamente filosófico, que se entiende como don de Dios. Esta doctrina, que tendrá tan amplias repercusiones en la Patrística y en la Escolástica, aparece por vez primera en Clemente⁴⁴.

⁴² CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 4, 2. El término ζήτησις, perteneciente a la tradición platónica y medio-platónica, significa conocimiento científico por oposición al vulgar, tal como lo leemos en Platón (*Crat.* 406 a; *Tim.* 47 a; *Rep.* 336 c y 368 c; *Phaed.* 66 d).

⁴³ Cfr. GUARDINI, R., «Espíritu viviente», en *Natura, Cultura, Cristianesimo*, Morcelliana: Brescia, 1983, 93-117. El hombre se especifica ante sí mismo como “capacità di cogliere Dio” (112).

⁴⁴ MERINO, M., «Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano», 817-818.

4. UNA APROXIMACIÓN ALEGORIZANTE A LAS CITAS ÓRFICAS

¿Por qué Orfeo? En principio, como señala Herrero de Jáuregui, una de las causas principales del interés por la tradición órfica fue la percepción de sus coincidencias con el cristianismo (ampliamos a todas las épocas lo que el estudioso ciñe a la modernidad). La distancia entre la religión homérica y el orfismo y la similitud aparente entre este último y el cristianismo han proyectado una imagen no siempre matizada sobre la teología y sobre la composición social del cristianismo⁴⁵; sin embargo, tanto los que entendían el orfismo como un proceso de preparación para la recepción de la verdad cristiana, cuanto los que veían en él una expresión de la decadencia del espíritu clásico, todos están de acuerdo en que el orfismo preanuncia el cristianismo en el mundo griego⁴⁶. Sin embargo, los puntos de encuentro expresan la confluencia de diversas tradiciones, incluidas la órfica y la cristiana, en la *koiné* espiritual del mediterráneo⁴⁷. En razón de ello, los textos órficos dan cuenta del tema de los orígenes del mundo, que fue una preocupación presente en la cultura helénica en el campo mítico y en el filosófico⁴⁸; ambas perspectivas se mantuvieron separadas hasta que encontraron un cauce común en Platón y, en menor medida, en Aristóteles. Platón se refiere a los *theologoi* como “hombres divinos”, es decir, inspirados a los que se les concedió un saber que se encuentra más allá del simple mortal. Conocemos el predicamento de Platón, más específicamente, del platonismo medio en la Patrística y en Clemente de Alejandría en especial; a lo largo de la obra del discípulo de Sócrates hallamos múltiples referencias a Orfeo, pues se trata de alguien próximo a los orígenes, que para un griego significará siempre “más cercano a los dioses”⁴⁹. Consideramos que por ello Orfeo y la tradición órfica gozan de tanto prestigio en Clemente.

⁴⁵ HERRERO DE JÁUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2010, 2-4.

⁴⁶ HERRERO DE JÁUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 2-4.

⁴⁷ HERRERO DE JÁUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 11-12.

⁴⁸ Cfr. MOST, G. W., «The poetics of early Greek philosophy», en LONG, A. L. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1999, 332-362. JOURDAN, F., «Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. Initiations dionysiaques et mystères chrétiens», *Revue de l'histoire des religions* 223/3 (2006) 265-282.

⁴⁹ Algunas referencias platónicas: *Crat.* 402 b; *Phil.* 66 c; *Leg.* 669 d; 829 d; *Rsp.* 364 e; 715 e; *Ion* 536 b. De Aristóteles, *Met.* 983 b 27 (la doctrina que este pasaje adjudica a los órficos es idéntica a la que Platón les atribuye en *Crat.* 402 b); 1000 a 9; 1071 b 27; 1091 a 34 b; *Mund.* 401 a 27. Tenemos presente las ideas de Alberto Bernabé (*Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abda Editores, 2011, 22-24), quien señala y trabaja lo que llama “reticencias platónicas” al orfismo.

Nos detenemos en las citas órficas, en el momento en que Clemente se aplica a coordinar textos helenísticos y bíblicos, que refieren la unidad, la espiritualidad y la inaccesibilidad puramente racional de Dios. Fiel al estilo de *Stromata* cita prácticamente sin comentarios a Jenófanes de Colofón en tres oportunidades: a) Dios no se parece a los mortales ni en el cuerpo (δέμας) ni en el pensamiento (νόημα)⁵⁰; b) que no puede ser representado antropológicamente⁵¹; c) el fragmento en que señala que si los caballos, entre otros animales mencionados, tuvieran manos para dibujar pintarían figuras de dioses parecidas a caballos⁵². Luego cita a Baquilides, quien señala que los libres de miseria no se parecen a los hombres mortales⁵³. Sigue la reinterpretación platonizante del estoico Cleantes, cuyo concepto de “lo bueno” (Τάγαθόν⁵⁴), Clemente considera equivalente a Dios.

En este contexto, el Alejandrino hace la primera cita de los materiales de origen órfico de que dispone:

«¡Oh hijo del gran Zeus, padre del Zeus portaégida!»⁵⁵

A la luz de Jenócrates de Calcedonia, quien se refiere a un Zeus superior y a otro “más joven”, Clemente considera que ambas citas lo muestran como en un reflejo (ἐμφαστε) del Padre y del Hijo⁵⁶. Nuestro autor considera que estas referencias sostienen, ya en la cultura helenística, que lo divino no puede ser alcanzado ni comprendido únicamente por la inteligencia⁵⁷.

Como señalamos, los textos se encuentran agrupados por temas, aunque suele resultar difícil establecer la correspondencia que establece en cada caso el Alejandrino, porque se trata de un compilado de referencias no interpretadas, porque está confeccionado como un monumental ayuda para la memoria. Sin embargo, las citas bíblicas nos permiten una aproximación. Así el texto de Isaías:

«¿A quién compararéis al Señor? ¿Con qué imagen lo habéis equiparado?»⁵⁸

⁵⁰ Fr. 21 b 23 (Diels-Kranz), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 109, 1.

⁵¹ Fr. 21 b 14 (Diels-Kranz), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 109, 1.

⁵² Fr. 21 b 15 (Diels-Kranz), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 109, 1.

⁵³ Fr. 23 (Snell), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 110, 1.

⁵⁴ Fr. 557 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 110, 1.

⁵⁵ Fr. 338 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 116, 1.

⁵⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 116, 1.

⁵⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 118, 3.

⁵⁸ Is 40,18.

«No a una imagen hecha por artífices [...] ¿acaso un orfebre que ha fundido oro para recubrirlo?»⁵⁹

El texto de Isaías culmina con la idea de trascendencia absoluta, pero ¿cómo se interpretan los textos anteriores a la luz de Isaías? La idea de Dios “que nadie vio”⁶⁰ o “que habita una luz inaccesible (ἀπρόσιτον)”⁶¹ expresa una noción común a ambos testamentos, al igual que su complemento: a partir de la trascendencia absoluta, que expresan los términos mencionados, se hace visible, se hace historia y puede ser objeto de experiencia de una criatura. Este modo de revelación (Dios, que está más allá de la percepción, viene al mundo) implica que la forma, aquello por lo cual se manifiesta, hace posible que, en la gloria del Hijo, se revele el Padre. Este *summum* de la revelación implica consecuentemente que el mostrarse de Dios debe ser idéntico a sí mismo. La forma se presenta así como el vínculo más firme entre el mundo clásico, pues significó el espacio propio del ser teofánico de los dioses⁶². Para la postura anti-gnóstica de Clemente, resulta fundamental la convicción de que la creación es propiamente revelación; en efecto, si Dios permanece fuera del mundo, no hay salvación propiamente dicha; según el Alejandrino, la contradicción es aquí evidente, pues el gnosticismo supone que el redentor anula al creador.

Si el mundo es el espacio en el que Dios se presenta, Cristo culmina este proceso, en cuanto revela todo lo que es Dios o, en otras palabras, define la fe del cristiano. En consecuencia, esto actuó tanto en el mundo veterotestamentario como en el greco-latino; consideramos que el Alejandrino se ocupa en seguir, con todas las contradicciones que son propias del camino elegido, esta posibilidad en la cultura helénica. Por ello, si establecemos una correlación entre la libertad de la expresividad humana y la divino-humana, es posible al mismo tiempo trazar un puente entre el contenido teológico y las formas expresivas del mito que participan del carácter progresivo de la revelación.

Comprender el mito como un momento originario de la revelación constituye una de las aportaciones más significativa de Clemente a los cimientos de la teología cristiana; en efecto, esta integración entre la necesidad que constituye al mundo mítico y la libertad propia de la creación implica que la revelación se hace comprensible como proceso: no hay azar, sino designios providenciales.

⁵⁹ Is 40,19.

⁶⁰ Jn 1,18.

⁶¹ 1 Tm 6,16.

⁶² Cfr. OTTO, W., *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela, 2003, 72-75.

Tres textos órficos sobre Dios nos permiten profundizar los criterios hasta aquí expuestos sobre Clemente, a la luz de Isaías 66,1.

«Mirando hacia el logos divino, ocúpate asiduamente de él,
y dirige la cavidad intelectual (νοερόν) de tu corazón.
Marcha bien por el sendero,
y contempla al único rey del mundo inmortal»⁶³.

«Al menos una porción unigénita (μουνογενής) de la antigua raza
de los caldeos; pues era concedora de la marcha astral,
y cómo realiza alrededor de la tierra
el movimiento de la esfera,
girando circularmente por igual alrededor del propio eje,
y [cómo] guía los vientos en torno al aire y al mar»⁶⁴.

«Indestructible, inmortal, pronunciable (ῥητόν)
solo para los inmortales.
Ven el más grande de todos los dioses, con poderosa necesidad,
terrible, invencible, grande, inmune, a quien el éter corona»⁶⁵.

El texto de Isaías dice: «El cielo es mi trono, y la tierra escabel de mis pies» (66,1).

Como hemos señalado anteriormente, el Alejandrino se desentiende del contexto de los versos órficos y los pone en conexión con Isaías, esto es, pasa por alto su cosmovisión claramente henoteísta (alusión a un Principio religioso y referencia a los inmortales⁶⁶) e inmanente. El comentario introductorio es breve pero significativo, pues señala que Orfeo hace mención a que Dios es invisible (ἀόρατον) y a que ha sido conocido (γνωσθῆναι) por Abraham o por su hijo. Y señala que los versos órficos resultan un modo de paráfrasis (παραφράζον) de Isaías 61,1⁶⁷. El giro órfico citado más arriba, “pronunciable

⁶³ Fr. 246 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 123, 1.

⁶⁴ Fr. 246 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 123, 2.

⁶⁵ Fr. 248 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 125, 1.

⁶⁶ Por ello, este principio suele denominarse Zeus, como un modo de referenciar la preeminencia, aunque sin vínculo con el dios olímpico. Cfr. MENDOZA, J., «Ζεὺς μόνος: Philosophical Monism and Mythological Monism (OF12)», en HERRERO DE JÁUREGUI, M., JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. y SANTAMARÍA, M. A., *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2011, 29-34. «A rise of Zeus to First Principle and Sovereign of the universe cannot be made directly, but rather requires a re-examination of established mythology», 29.

⁶⁷ Fr. 248 (Kern), en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 124, 1.

solo para los inmortales”, expresa una experiencia arquetípica de la fe, pues la historia de la salvación desborda las formas que la manifiestan: en cierto sentido el Logos opera en la poética órfica y en la Escritura. En este trasfondo entra en acción también el modo de comprensión de la estética platónica, que forma parte del bagaje intelectual de Clemente, pues la contemplación desde la intelectualidad del corazón (“la cavidad intelectual de tu corazón”) conduce a una *θεορία* que conjuga la peculiar mística órfica y la trascendencia del Dios judeo-cristiano. Clemente lo comprende en estos términos: Isaías presenta una imagen material de la trascendencia de Dios, que se retroalimenta con una estética intramundana, la belleza sensible como el modo más elevado de expresar a Dios; el Alejandrino espiritualiza todavía más esa percepción, aunque partiendo de imágenes corporizadas, al considerar que entre ambos planos (Orfeo e Isaías) hay una cierta analogía, no una identidad, que brota de la realidad. Esto abre un segundo momento en la lectura clementina: si la comprensión de Dios, en el Antiguo Testamento, está considerada escatológicamente, esto resulta también aplicable al proceso de la revelación. El Dios de Israel se comprende en términos de promesa y el Logos se ha hecho oscuramente visible entre los Órficos, según el modo que es propio de las epifanías estéticas del mundo clásico, que se manifiestan en términos de ocultación relativa: cada una ilumina a su modo, pero sin interactuar entre sí. Por ello, la revelación pasa progresivamente de una visibilidad difusa a otra cada vez más nítida, por medio de la figura del arquetipo, que es propia de la teología del Antiguo Testamento⁶⁸.

El conjunto de los textos asume así un marcado carácter proléptico, en el que todas las percepciones de lo divino son al mismo tiempo satisfactorias e insatisfactorias, porque apuntan a un más allá objetivo, que es captado subjetivamente. En este sentido, la experiencia arquetípica del Antiguo Testamento es, en cierto sentido, comparable a la belleza inmanente, según el modelo órfico.

5. CONCLUSIONES

En la primera parte de nuestro trabajo hemos procurado presentar la proximidad y la distancia de Clemente respecto de la cultura de su época; que

⁶⁸ Cfr. VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estética religiosa*, Madrid: Encuentro, 1985, T. 1, 284-285.

los maestros hasta el siglo IV fueran invariablemente paganos, le permitió adquirir sólidos fundamentos literarios y filosóficos, así como haber frecuentado la escuela de Panteno en Alejandría le permitió consolidar su formación cristiana. En este sentido, hay una correlación entre la experiencia arquetípica del Antiguo Testamento y la belleza intramundana del modelo órfico. Sobre esto último, y como su sustrato, hemos presentado la noción clementina de una tradición primordial, originada en Egipto, de cuyo detritus resulta el mito griego. Platón fundamentó su pensamiento en el desafío de interpretar con la mayor fidelidad y agudeza aquella cultura primordial y de apropiarse de sus rasgos esenciales, como podemos seguir en *El Banquete* 189 c. A partir de aquí consideramos las características de la alegoría como un modo determinado de escribir y de leer, que si bien estimamos que pasa a Clemente por vía platónica, no dejamos de considerar las dificultades que el tema conlleva en el propio Platón y en la tradición clásica.

Clemente retoma el tratamiento del tema de la fe, entendida como la verdadera gnosis, es decir, como discernimiento de la Verdad. Si se trata de llegar al Padre por el Hijo, esto requiere creer en el Desconocido para aproximarse al conocimiento del Desconocido. El Alejandrino entiende la fe como “belleza infinita”: *κάλλος ἀδιόριστον*; ello nos ubica en los inicios de la teología especulativa, que intenta comprender la revelación bíblica y que, por ello, incluye de manera sistemática la filosofía y el mundo mítico-literario. En el contexto de *Κάλλος*, Clemente se impone la pregunta: ¿es posible un diálogo entre lo ético-religioso y lo estético, entendiendo lo bello como la naturaleza originaria del mundo? Si consideramos los elementos propios del acto de fe en términos de percepción teológica, se abre un camino que implica recíprocamente filosofía y teología y luego mito y revelación.

Si el ser manifiesta la objetividad del ente, el acto filosófico significa para el hombre poner en juego toda su existencia; únicamente desde la intimidad de esta decisión es posible alcanzar el conocimiento de Dios que sostiene el ser. ¿Cómo se da entonces este conocimiento? En principio, se puede plantear según los diversos niveles de la comprensión humana. El primero, el más universal y menos diáfano, pero accesible a todos, se insinúa en el momento de la creación. El segundo se denomina *κατ’ ἔμφασιν* e implica la imagen espejada, es decir, el conocimiento que se alcanza en el alma entendida como imagen (entonces también como espejo) de Dios; es el modo de conocer de quienes hacen un recto uso de la razón, pues expresa el camino propiamente filosófico y se entiende a sí misma como un don divino.

La peculiar lectura clementina de los textos órficos permitió sostener intelectualmente la experiencia de la fe y ofrecer una justificación desde el punto de vista teológico. Los condicionamientos hermenéuticos que hemos señalado no obstaculizan el esfuerzo por entender la fe como un encuentro del hombre con Dios. Clemente comienza a plantearse tanto la evidencia de lo creído cuanto el sustento providencial de la cultura pagana. Esta perspectiva teológica se sostiene en una reflexión sobre la tradición de pertenencia, con la intención dialógica de hallar el principio de unidad en modos culturales complementarios.

Bibliografía

- AOIZ, J., «La evidencia en la filosofía antigua», *Azafea: Revista de Filosofía* 14 (2012) 165-179.
- ASMIS, E., «Epicurean epistemology», en ALGRA, K., MANSFELD, J. y SCHOFIELD, M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 260-294.
- BACCHYLIDES, *Bacchylidis Carmina cum fragmentis*, 7ª ed., Leipzig: Teubner, 1958. (Bibliotheca Teubneriana Scriptorum Graecorum et Romanorum. Edidit Bruno Snell).
- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec – Français*, 3ª ed., Paris: Hachette, 1963.
- BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abda Editores, 2011.
- BERNABÉ, A., CASADESÚS, F. y SANTAMARÍA, M. (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, Biblioteca Virtual Cervantes, 2010.
- BOYS-STONES, G. R., *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CALABRESE, C., «Literatura y Teología en el libro X de *La Ciudad de Dios*», *Classica et Christiana* 12 (2017) 69-88.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, Stromate V*, Paris: Éditions du Cerf, 1981 (Tome 1: Introduction, Texte Critique et Index par LE BOULLUEC, A.; Traduction par VOULET, P.; *SChr.* 298).
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V (Martirio cristiano e investigación sobre Dios)*, Madrid-México-Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2003 (Introducción, traducción y notas de MERINO RODRÍGUEZ, M.).
- DAWSON, D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1992.
- DIELS, H. y KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- ELIADE, M., *The Sacred and the Profane. The nature of the religion*, New York-London: Harcourt, Inc., 1987.
- EPICURO, *Opere*, Torino: G. Einaudi («Classici della Filosofia», IV), 1960 (Introduzione, testo critico, traduzione e note di ARRIGHETTI, G.).
- FISKÅ HÄGG, H., «Seeking the face of God: prayer and knowledge in Clement», en FISKÅ HÄGG, H., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophanticism*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

- FISKÅ HÄGG, H., «Seeking the face of God: prayer and knowledge in Clement of Alexandria», en HAVRDA, M. ET AL. (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, October 21-23, 2010), Leiden-New York: Brill, 2012, 131-142.
- GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957, Bd. I.
- GUARDINI, R., «Spirito vivente», en *Natura, Cultura, Cristianesimo*, Morcelliana: Brescia, 1983.
- HAVRDA, M., «Some Observations on Clement of Alexandria, Stromata, Book Five», *Vigiliae Christianae* 64 (2010) 1-30.
- HERREN, M., *The Anatomy of Myth. The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2010.
- HESIOD, *Theogony*, Oxford-New York: Oxford University Press (ed. WEST, M. L.).
- HOMERI, *Odysseae*, Oxford: Oxford Classical Texts, 1927 (*Opera*, Tomus III-IV, Allen, Th. W.).
- JOURDAN, F., «Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. Initiations dionysiaques et mystères chrétiens», *Revue de l'histoire des religions* 223/3 (2006) 265-282.
- JUNCO, E., «La sabiduría moral: entre Eurípides y Sócrates», *Classica et Christiana* 13 (2018) 45-61.
- KERN, O., *Orphicorum fragmenta*, Berolini: Apud Weidmannos, 1922.
- KLIBENGAJTIS, T., «Die Wahrheitsbezeichnungen des Clemens von Alexandrien in ihrem philosophischen und theologischen Kontext», *Vigiliae Christianae* 58/3 (2004) 316-331.
- L. ANNEI SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1965 (ed. REYNOLDS, E. D.).
- LAMBERTON, R., *Homer the theologian: Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1986.
- MARROU, H.-I., *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Madrid: Akal Editor, 1985.
- MENDOZA, J., «Ζεὺς μόνος: Philosophical Monism and Mythological Monism (OF12)», en HERRERO DE JÁUREGUI, M., JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. y

- SANTAMARÍA, M. A., *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2011, 29-34.
- MERINO, M., «Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano», *Scripta Theologica* 40 (2008) 803-837.
- MOST, G. W., «The poetics of early Greek Philosophy», en LONG, A. L. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1999, 332-362.
- OTTO, W., *Los dioses de Grecia*, Madrid: Siruela, 2003.
- PFEIFFER, R., *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De Congressu Eruditionis Gratia*, Paris: Éditions du Cerf, 1967 (Introduction, traduction et notes par ALEXANDRE, M.).
- PLATO, *Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993 (ed. ROWE, C. J.).
- PLATO, *Symposium*, New York: Modern Library, 1996 (eds. JOWETT, B. y PELLICIA, H.).
- PLATÓN, *La République*, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1932 (Oeuvres complètes, T. VI-VII, Texte établi et traduit par CHAMBRY, E.).
- PLATÓN, *Timée, Critias*, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1925 (Oeuvres complètes, Tome X; Texte établi et traduit par RIVAUD, A.).
- RICOEUR, P., *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires: Prometeo-UCA, 2008.
- RUIZ ALDAZ, J. I., *El concepto de Dios en la teología del siglo II*, Pamplona: Eunsa, 2006.
- SCIACCA, M. F., *L'oscuramento dell'intelligenza*, Milano: Marzorati, 1970.
- SETAIOLI, A., «Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Comuto, Seneca, Filodemo)», *International Journal of the Classical Tradition*, 11/1 (2004) 3-46.
- SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2010.
- STRUCK, P. T., *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton NJ & Oxford: Princeton University Press, 2004.
- VAN DEN HOEK, A., *Clement of Alexandria and his use of Philo in the "Stromateis". An Early Christian reshaping of a Jewish model*, Leiden-New York: Brill, 1988.

VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estética religiosa*, Madrid: Encuentro, 1985
(T. 1: «La percepción de la forma»).

WYRWA, D., *Die christliche Platonaneignung in den "Stromateis" des Clemens von Alexandrien*, Berlin-New York: De Gruyter, 1983.