

El plan de estudios de Clemente Alejandrino: Gnosis y Platonismo

[The Curriculum of study of Clement of Alexandria: Gnosis
and Platonism]

Luis Gonzaga ROGER CASTILLO
Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y
Chipriotas. Granada
luisrogercastillo@gmail.com

Resumen: La obra de Clemente de Alejandría es una propedéutica que culmina en la experiencia de la gnosis. La gnosis es el conocimiento más elevado de las realidades divinas, a la vez intuición y contemplación. Para alcanzarlo, Clemente propone un plan de estudios, cuya finalidad es el ascenso del intelecto hacia la contemplación, que debe seguir el aspirante a la gnosis. Dicho plan de estudios, sin embargo, no es original de Clemente, sino de procedencia anterior, sobre el que Clemente aplica una lectura platónica. El presente trabajo examina las fuentes primarias de Clemente de Alejandría para mostrar algunas de las estructuras conceptuales platónicas que subyacen en la gnosis. Además, compara algunas similitudes conceptuales del currículum clementino con el incipiente neoplatonismo para subrayar como Clemente se sitúa en un periodo de transición desde el medioplatonismo.

Palabras Clave: Platonismo; Gnosis; Clemente de Alejandría; Plan de estudios.

Abstract: The work of Clement of Alexandria is a propedeutic which reaches its summit with the Gnostic experience. Gnosis is the higher knowledge of Divine reality, based on intuition and contemplation. Clement displays a curriculum of study that Gnostic candidate must follow in his intellectual ascension. The curriculum of study is not an original Clementine creation because is deeply rooted in ancient origins. This paper examines the texts

of Clement of Alexandria to expose the underlying conceptual platonic structures related to gnosis. In addition, the Clementine curriculum is structured and compared with similarities in Neo-Platonist curriculum, noticing the transition from Middle-Platonism.

Keywords: Platonism; Gnosis; Clement of Alexandria; Curriculum of study.



Introducción

La gnosis o conocimiento aparece repetidamente en la obra de Clemente Alejandrino como culminación de una experiencia filosófico-teológica. Dicha gnosis aparece como culmen de un proceso de ascenso intelectual. Los patrones y estructuras conceptuales con los que se expone esta ascensión son claramente de inspiración platónica. La formación filosófica de Clemente se manifiesta en la configuración de este itinerario, que parte del estudio propedéutico de la filosofía como metodología que culmina en la adquisición de la gnosis. En propiedad, se puede hablar de un plan de estudios para la formación del gnóstico que culmina con dicha adquisición. Clemente interpreta platónicamente dicho plan de estudios. Además, Clemente Alejandrino se encuentra en una época de transición entre el medioplatonismo y el neoplatonismo, ya que era contemporáneo en Alejandría de Ammonio Saccas, maestro de Plotino.

El presente estudio, por tanto, examina este currículum en la obra de Clemente Alejandrino, centrándose en las estructuras conceptuales propias del estado de transición de la filosofía platónica que la inspiran, prestando para ello una especial atención a su relación y semejanza con el currículum de formación filosófica del incipiente neoplatonismo. Para ello, se analiza el concepto de gnosis en el entorno cultural de Clemente y se describe la metodología propia de

la vía del gnóstico, así como su finalidad y efectos. No se pretende tanto indicar una influencia clementina en el neoplatonismo como mostrar algunas correlaciones propias de la transformación de la doctrina platónica en la época. Para alcanzar este objetivo, se ha recurrido principalmente a las fuentes primarias y textos originales transmisores de las noticias que permitan la reconstrucción histórico-filosófica. En la medida de lo posible, hemos recurrido al propio corpus clementino para evidenciar los paralelismos conceptuales con el neoplatonismo.

Además, puesto que, como declara el propio autor, el texto de los *Stromata* es una recopilación de notas sobre una enseñanza recibida. Está escrita voluntariamente en desorden, según declaración expresa: “Estos *Stromata* nuestros, como en un prado, son los recuerdos que me vienen espontáneamente a la memoria, sin corregirlos en cuanto al orden ni a la redacción, sino esparcidos deliberadamente sin cuidado alguno. De esta forma, estos recuerdos mantienen viva la llama [de mi memoria], y para quien está dispuesto a la gnosis, si se trata de leerlos, le motivarán la búsqueda de lo útil y provechoso, aunque con esfuerzo”.¹ Precisamente por esto hemos optado por aplicar el criterio hermenéutico que da el autor respecto de su obra y se han empleado los paralelismos entre los distintos pasajes para explicar y precisar el propio texto.

Clemente Alejandrino y la filosofía platónica: una fase de transformación

En la época de Clemente Alejandrino se produce un giro intelectual bastante acendrado. Dicho giro se produce en la filosofía platónica, que comienza la transición desde la fase medioplatónica a la fase neoplatónica. Por una parte, a través de la obra de Numenio de Apamea (s. II d.C.) a quién el propio Porfirio cita como influencia

¹ Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 2,1-2. Todas las citas de los *Stromata* de este artículo siguen las ediciones de Marcelo Merino Rodríguez, *Stromata I-VIII*, col. «Fuentes Patrísticas» 7, 10, 15 y 17 (Madrid: Ciudad Nueva, 1996-2005).

decisiva en Plotino.² Por otra parte, no cabe duda de que Alejandría fue el centro iniciador de este giro filosófico debido a la labor docente de Ammonio Saccas,³ que fue maestro de Plotino y quizá de Orígenes de Alejandría, discípulo de Clemente, aunque esto es motivo de controversia doctrinal.⁴

Además, Clemente está inserto en un giro de la actitud del cristianismo hacia la filosofía helénica y, en general, hacia el conocimiento. En palabras de H.-I. Marrou: “El lugar eminente que el cristianismo asignaba a la enseñanza doctrinal conducía naturalmente a que ésta se desarrollase sobre un plano técnicamente más elevado, donde la Verdad revelada era objeto de una investigación más profunda, de una presentación más sistemática, de consideraciones más detalladas que en la simple catequesis. El movimiento gnóstico es la forma más visible que tomó esa aspiración hacia una ciencia sagrada que puede ser para el cristiano el equivalente de lo que la alta cultura filosófica era para los paganos cultos”.⁵ Clemente, como veremos, no renuncia a esta idea de la gnosis como alta cultura, si bien pretende compatibilizarla con la ortodoxia doctrinal. Además, la enseñanza teológica de grado superior en esta época es impartida principalmente por la figura de filósofos cristianos, y bajo este tipo de enseñanza se inscribe precisamente Clemente.⁶

Es, por lo tanto, un filósofo cristiano y platónico, inserto en dos movimientos de cambio, el de la filosofía que profesa y el de teología cristiana que enseña. Su obra constituye un monumental esfuerzo de síntesis. ¿Es posible que Clemente conociera directamente la transición hacia el neoplatonismo por la figura de Ammonio Saccas? Depende de dos factores: primero, de la respuesta que se dé a la controversia sobre la figura de Orígenes como discípulo de Ammonio, ya apuntada; y segundo, del posible conocimiento en Alejandría del

² Pauliina Remes, *Neoplatonism. Ancient Philosophies* (Stocksfield: Acumen, 2008), pp. 5-6.

³ Pauliina Remes, *Neoplatonism*, p. 6.

⁴ Como introducción a la controversia, cf. H. Dorrie, “Ammonios, der lehrer Plotinus”, *Hermes* 83 (1955), pp. 439-477; E. Elorduy, “Orígenes, discípulo de Ammonio”, *Las ciencias* 12 (1949), pp. 897-912.

⁵ Henry-Irene Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad* (Madrid: Akal, 1985), p. 417.

⁶ Henry-Irene Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*, p. 417.

pensamiento entre coetáneos, entre los cuales se encuentran Ammonio y Clemente. En opinión de R. E. Witt, no hay motivo para suponer que ambos hombres, ilustres en Alejandría, no tuviesen noticia el uno del otro.⁷

La gnosis en la obra de Clemente

La noción de gnosis en Clemente Alejandrino está contextualizada. No elabora su teología como una novedad absoluta, sino que tenía a su disposición un marco conceptual, probablemente concebido como un tipo de exégesis de los textos apostólicos. El desarrollo del gnosticismo le sirve también de contraste con su propia obra, bien para rechazar tales doctrinas cuando parecen erróneas o heréticas, bien para aceptarlas cuando ponen de relieve aspectos verdaderos de la gnosis.⁸ El acercamiento de Clemente a la polémica gnóstica es completamente diferente al de su coetáneo Ireneo de Lyon. Esta actitud nos permite suponer que –al menos durante el siglo III– la delimitación del gnosticismo como completa heterodoxia no estaba tan clara.

Sin embargo, el intento de establecer la verdad acerca de la gnosis puede explicar por qué para Clemente es sumamente relevante el concepto de transmisión y no presenta su obra como una elaboración personal de estos temas. El libro de los *Stromata*, según propia declaración del autor, consiste en una recopilación de notas sobre esta transmisión: “Esta obra escrita no ha sido compuesta artísticamente para la publicidad, sino que versa sobre notas que yo guardo para mi vejez y son un remedio frente al olvido, sencillamente un reflejo y esbozo de aquellos brillantes discursos”.⁹ A continuación, habla de los maestros que le transmitieron la iniciación gnóstica: “Uno era el

⁷ Cf. R. E. Witt, “The Hellenism of Clement of Alexandria”, *The Classical Quarterly* 25.3-4 (1931), pp. 195-204.

⁸ Cf. Clemente de Alejandría, *Extractos de Teodoto. Élogos Proféticos. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*. Edición bilingüe por Marcelo Merino Rodríguez (Madrid: Ciudad Nueva, 2010). Los *Extractos de Teodoto* están escritos siguiendo esta dialéctica entre gnosticismo y gnosis.

⁹ Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 11,1.

Jónico, que vivía en Grecia; otros dos habitaban en la Gran Grecia (uno era oriundo de la bahía de Siria, otro de Egipto); y otros [eran] de Oriente: uno de Asiria y otro [conocido] en Palestina, hebreo de nacimiento. Al encontrarme con el último (en realidad era el primero por su capacidad), descansé tras haberle dado caza en Egipto, donde estaba oculto. Realmente era como una abeja siciliana que recogía el néctar de las flores del campo profético y apostólico, y que engendró una sincera y pura gnosis en el alma de sus discípulos”.¹⁰ Como vemos, los maestros transmisores de la gnosis la transmiten de alma a alma; la engendran espiritualmente en el discípulo, cosa que apunta a cierto tipo de transformación ontológica del gnóstico.

Más aún, estos maestros transmiten una tradición apostólica directa que atañe al núcleo del cristianismo: “Estos maestros conservan la verdadera tradición de la bienaventurada doctrina que procede directamente de los santos Apóstoles Pedro, Santiago, Juan y Pablo, al igual que un hijo recibe la herencia de su padre (aunque son pocos los hijos que se parecen a sus padres); y llegaron con la ayuda de Dios para depositar en nosotros aquellas semillas de [nuestros] antecesores y de los apóstoles”.¹¹

¿En qué consiste esta gnosis para Clemente? En realidad está bastante orientada en el sentido ya mencionado por Marrou de una ciencia sagrada, equivalente cristiano de la alta cultura filosófica: “Es una determinada perfección del hombre en cuanto hombre, porque éste se realiza mediante la ciencia de las cosas divinas en lo que mira a la conducta, a la vida y a la palabra, siendo concorde y coherente consigo mismo y con el Logos divino. En ella se perfecciona la fe, porque sólo con ella el fiel llega a ser perfecto”.¹² La gnosis es, por tanto, la perfección del hombre y el culmen de la vida cristiana, ya que es la máxima experiencia posible de la fe. El medio para alcanzarla es la ciencia de las cosas divinas (τῶν θεῶν ἐπιστημῆς). Se advierte aquí como la ciencia indica un nivel de conocimiento inferior al de la gnosis misma.

¹⁰ Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 11,2

¹¹ Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 11,3.

¹² Clemente de Alejandría, *Stromata* VII, 55,1.

Clemente presenta la gnosis como culminación de un proceso ascensional del intelecto. Distingue al menos tres etapas: Filosofía, fe y gnosis. Aunque la filosofía tiene un estatus ambiguo entre los primeros Padres, sin embargo es un aspecto esencial de la obra de Clemente. Lejos de ser simplemente un mero fruto del pensamiento humano, es un don de Dios parecido a la revelación. Es un tipo de revelación dada a los griegos que permite el acceso a un tipo de conocimiento concreto, esto es, la fe mediante demostración racional: “Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora, sin embargo, es provechosa para la religión, y constituye una propedéutica para quienes pretenden conseguir la fe mediante demostración racional (...) Ciertamente, Dios es la causa de todos los bienes; de unos [lo es] principalmente, como del Antiguo y del Nuevo Testamento, de otros consecuentemente, como de la filosofía. Quizás también la filosofía haya sido dada primitivamente a los griegos antes de llamarles también a ellos mismos el Señor, ya que también la filosofía educaba a los griegos, al igual que la Ley a los hebreos, hacia Cristo”.¹³

Este pasaje deja traslucir claramente varias cosas. En primer lugar, la filosofía para los griegos es similar a la Revelación para los cristianos. Es comparable a la Ley, ya que ambas conducen hacia Cristo. Se aprecia aquí cierta confluencia de la vertiente sapiencial judía con la filosófica helénica. En segundo lugar, la filosofía no ha perdido su valor tras la venida de Cristo, sino que se convierte en propedéutica para el gnóstico. Y este es el que busca conseguir la fe mediante demostración racional. Es importante comprender que ni el concepto de razón ni el concepto de demostración que maneja Clemente son los que actualmente se entienden por tales. El discutido Libro VIII de los *Stromata* es muy clarificador en este sentido. Es una especie de tratado de lógica para el uso del gnóstico, de manera que aprenda a investigar lógicamente las cosas divinas. La lógica y la demostración eliminan los obstáculos intelectuales que impiden la *teoría*, concebida no sólo como conocimiento racional, sino también como contemplación divina¹⁴. En las investigaciones, además, ha de

¹³ Clemente de Alejandría. *Stromata* I, 28,1-3.

¹⁴ Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* VIII.

tenerse en cuenta tanto la filosofía como la Sagrada Escritura. Así: “La mejor investigación es la que corre pareja con la fe, edificando la magnífica gnosis de la Verdad sobre el fundamento de la fe”.¹⁵ Se ve claramente la intención ascensional. La gnosis se aposenta sobre la fe y la investigación filosófica, etapas ascensionales previas. Por eso el que está en un plano más elevado de conocimiento puede investigar más adecuadamente, es decir, alcanzar la gnosis.

Esta cúspide del conocimiento, aunque cristianizada, se presenta para Clemente intrínsecamente relacionada con las doctrinas platónicas. En las *Éclogas proféticas*, tratando sobre lo que aprovecha al gnóstico leer las Escrituras, dice: “Hay quien recibe ayuda de la fe y de la costumbre, mientras otro quita una superstición mediante el reconocimiento de las realidades”.¹⁶ La expresión griega empleada es “ἐπιγνώσεως τῶν πραγμάτων”, que además de emplear un derivado de γνώσις también emplea πραγμάτων para referirse a las realidades. Este término, arraigado en el platonismo, se usaba para designar las Ideas. Aquí aparecen conectadas con los misterios de la fe, inteligibles a través de la gnosis.

La fe es también participación de la gnosis pero de modo diferente a la filosofía, porque la fe da una especie de anticipo, mientras que la filosofía se remonta mediante la comprensión intelectual: “La fe es una gnosis compendiada, por así decirlo, de las verdades perentorias, y la gnosis es la demostración firme y segura de lo recibido mediante la fe (...) conduce a la certeza inquebrantable, a una comprensión adecuada acompañada de ciencia”.¹⁷ Es decir, la fe todavía es imperfecta porque no proporciona comprensión y conocimiento. Es más bien como una especie de compendio escolar que predispone para el aprendizaje definitivo que otorga la contemplación de las πραγμάτων y la ciencia de las verdades previamente compendiadas por la fe. La filosofía, la fe y la gnosis no son etapas cerradas en la vida del gnóstico, sino que están mutuamente interrelacionadas, de modo que crecer en una es crecer en las demás: “¿Es necesario repetir que las virtudes están mutuamente implicadas unas con otras, como se ha

¹⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 5,2.

¹⁶ Clemente de Alejandría, *Extractos de Teodoto. Éclogas Proféticas*, 28,1.

¹⁷ Clemente de Alejandría, *Stromata* VII, 57,3.

demostrado ya que la fe se basa en el arrepentimiento y en la esperanza, la circunspección en la fe, y la experiencia y la perseverancia en esas virtudes, unidas al estudio disciplinado, se completan en el amor y éste se perfecciona con la gnosis?".¹⁸ La estructura ascendente aquí comienza con las virtudes y el estudio disciplinado, sigue con el amor y culmina en la gnosis, perfección del amor y cabe suponer que también de las virtudes, la filosofía y la fe.

Metodología y plan de estudios: El ascenso intelectual

Ahora bien, ¿en qué consiste este estudio disciplinado al que se alude para la adquisición de la gnosis? Parece consistir en el estudio ordenado del *trivium* y *quadrivium*. Esta agrupación de las artes liberales no es, ciertamente, de origen platónico, pero Clemente realiza una lectura fuertemente platonizada de estas disciplinas. En los *Stromata*, Clemente dedica varios capítulos al análisis detallado y pormenorizado de cada una de las materias. La lógica es propia del discernimiento, pues enseña a distinguir los géneros y las especies. La abstracción intelectual es propia del aprendizaje del *quadrivium*: geometría, aritmética, música y astronomía. Todas estas actividades son preparatorias para la gnosis: "Él se dedica a las actividades que le preparan para la gnosis, tomando de cada disciplina su contribución a la verdad; así, busca la proporción en las armonizaciones de la música; en la aritmética observa los aumentos y disminuciones de los números, las relaciones entre unos y otros y cómo la mayoría de las cosas se encuentran sometidas a cierta proporción aritmética; en la geometría contempla la esencia misma en cuanto tal, y se acostumbra a concebir un espacio continuo y una esencia inmutable, distinta de los cuerpos de aquí abajo. De igual manera, desde la astronomía se eleva por encima de la tierra, alcanza con el entendimiento las alturas del cielo y gira al mismo tiempo con la esfera, descubriendo siempre las cosas divinas y su mutua sinfonía; desde estas cosas partió Abrahán para remontarse hacia la gnosis del creador. No obstante, también el gnóstico se aprovechará de la dialéctica para describir las divisiones

¹⁸ Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 45,1.

de los géneros en especies y alcanzará la distinción de los seres. Incluso llegará a tocar lo primero y simple. En verdad, como los niños respecto de los espantajos, la mayoría teme a la filosofía griega, no sea que les engañe”.¹⁹

La lectura que efectúa Clemente de las artes liberales las presenta como capacitadoras para el conocimiento de las esencias y aptas para remontarse hasta la gnosis, esto es, la captación intuitiva y no discursiva de las realidades divinas. Por ejemplo, el aprendizaje de la disciplina dialéctica aparece como singularmente importante en el currículum del gnóstico, pues permite “tocar lo primero y lo simple”. El empleo de las artes liberales como preparación de la mente para captar los inteligibles no es una novedad de Clemente, pues ya aparece tratado en el medioplatonismo. Así, Alcino, en su exposición general de la filosofía platónica, afirma que la dialéctica: “Conforme a Platón, tiene como propósito fundamental el examen de la esencia de cualquier ser, y después, de sus accidentes”.²⁰ Además, considera la dialéctica el culmen de las disciplinas por razón de su objeto: “Puesto que la dialéctica es la más potente de las disciplinas porque trata objetos que son divinos y permanentes, está, por consiguiente, situada sobre las disciplinas matemáticas, sirviendo como albardilla o guarda de las demás”.²¹ Es decir, para Alcino, los objetos propios de la dialéctica gozan de inmutabilidad y pertenecen a lo divino. Dado que esta disciplina examina la esencia de cualquier ser, también puede examinar la esencia de los seres divinos inmutables. De aquí que predomine sobre todas las demás.

Sin embargo, se aprecia un salto cualitativo de la consideración medioplatónica de Alcino a la de Clemente: “También, conforme afirma Platón en *El Político*, la dialéctica es la ciencia de la manifestación de los seres; adquirida por el prudente, no es para decir o hacer algo respecto de los hombres, como hacen ahora los dialécticos, ocupados en aspectos sofísticos; sino para poder decir lo que es grato a Dios, hacer lo que Él desea, y todo según sus posibilidades. La verdadera dialéctica, mezclada con la verdadera

¹⁹ Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 80,1-4.

²⁰ Alcino, *The Handbook of Platonism*, 156, 25. Traducción del griego, introducción y comentario por John Dillon (Oxford: Clarendon Press, 2002).

²¹ Alcino, *The Handbook of Platonism*, 162, 20.

filosofía, al examinar la realidad sabe distinguir las Dominaciones y las Potestades; luego trasciende poco a poco junto a la Esencia suprema, con ánimo de estar más allá, junto al Dios de los cielos; da a entender, no un conocimiento empírico de las cosas mortales, sino una ciencia de las realidades divinas y celestes, a la cual acompaña también el uso particular de las cosas humanas en las palabras y en las acciones”²². Aquí la división entre géneros y especies permite una especie de ascenso conceptual desde las cosas particulares hasta el Uno divino. Clemente concibe la dialéctica pasa como una práctica ascendente, un tipo de aprendizaje místico, vinculado con las realidades divinas y la manifestación de las cosas, –cabe suponer que en contraposición con la apofaticidad de la esencia divina, que no es manifestada– La dialéctica permitiría agotar la vía catafática antes de acceder a la apofática, pues en su culminación “trasciende hasta la esencia suprema”.

Esta concepción clementina de la dialéctica está más cercana ya al neoplatonismo incipiente del siglo III d.C. Resulta de sumo interés el paralelismo curricular con Plotino, muy cercano en el tiempo a Clemente, que recoge este giro en la consideración sobre la dialéctica. En *Enéadas* I, 3 expone cómo al filósofo le corresponde el aprendizaje de las matemáticas y a continuación, el de la dialéctica: “Porque esta ciencia –dice (Platón)– es lo más puro de la inteligencia y de la sabiduría. Fuerza es, pues, que, siendo el hábito más valioso de cuantos hay en nosotros, verse sobre el Ser y sobre lo más valioso: como sabiduría sobre el Ser; como inteligencia, sobre lo que está más allá del Ser. –¿Cómo? ¿No es la filosofía lo más valioso? ¿O es que filosofía y dialéctica son la misma cosa?– Más bien, la dialéctica es la parte valiosa de la filosofía”²³. Vemos aquí recogida la misma metodología sobre la dialéctica expresada por Clemente. Permite reconocer lo que está en el Ser y lo que está más allá del ser, recogiendo la distinción entre lo apofático y lo catafático. En cuanto al contenido de la disciplina, además de lo ya apuntado, observa Clemente: “Esta misma prudencia dialéctica es capacidad de

²² Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 176, 3-177,1.

²³ Plotino, *Enéadas* I, 3. Traducción del griego realizada por Jesús Igal (Madrid: Gredos, 1982), pp. 230-231.

discernimiento respecto de lo inteligible, demostración de lo que inconfundible y manifiestamente corresponde a cada ser; es la capacidad para distinguir los [distintos] géneros de las cosas, descendiendo hasta lo más particular, logrando que cada ser aparezca en su particular pureza. De ahí que ella sola conduce de la mano hacia la verdadera sabiduría, que es una facultad divina, conocedora de los seres en cuanto tal, poseedora de la perfección y desprovista de toda pasión”.²⁴ De nuevo resulta iluminador el paralelismo con Plotino, que detalla los contenidos de la dialéctica: “es precisamente el hábito capaz de declarar racionalmente, acerca de cada cosa, qué es cada una, en qué difiere de otras y qué hay de común en ellas; en qué clase de seres entra cada una, qué puesto ocupa entre ellos y si es lo que es, y cuántos son los Seres y cuántos, a su vez, los que no son Seres, sino distintos de los Seres (...) Y poniendo fin a la evagación por lo sensible, instálase en lo inteligible, y allá, desechando la falsedad, se emplea en alimentar el alma en la llamada Llanura de la Verdad, utilizando la división platónica para la discriminación de las Formas, utilizándola también para la determinación de la quiddidad y utilizándola asimismo para la determinación de los Géneros primarios. Y, entrelazando intelectivamente las Formas derivadas de aquéllos hasta haber recorrido todo el reino inteligible y desenlazándolas por la vía inversa del análisis hasta llegar a un principio, entonces es cuando, estando sosegada del modo como allá se está en sosiego, sin afanarse ya por nada una vez reducida a unidad, se dedica a contemplar”²⁵. Por lo tanto, en el orden epistemológico aparece estructurada una escala ascendente, en la que cada tramo sucesivo es jerárquicamente superior al anterior. Esta estructura corre en paralelo con la escala ascendente que establece el propio Clemente: “De forma semejante a la ciencia, tenemos la experiencia, el discernimiento, la comprensión, la intuición y la gnosis”.²⁶ A continuación, explica esta escala ascendente del intelecto hacia la gnosis, si bien el propio Clemente altera el orden que ha expuesto en la cita anterior, de modo que queda así:

²⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 178,1.

²⁵ Plotino, *Enéadas* I, 3, pp. 228-230, cf. ver n. 23.

²⁶ Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 76,2.

- Discernimiento (εἶδεις): Ciencia de los universales. Clasifica los seres según la especie.
- Experiencia (ἐμπειρία): Capacidad de recibir datos
- Intuición (νόησις): Ciencia de lo inteligible. Capta las realidades puramente inteligibles, como las matemáticas.
- Comprensión (σύνεσις): Capacidad de establecer relaciones y comparar tanto cosas particulares como universales.
- Gnosis (γνώσις): Ciencia del ser en sí mismo o de lo que tiene posibilidad de ser. Supone la comprensión y captación de las esencias.

La estructura, tal y como está expuesta en la primera cita, es también claramente ascendente. Parte de la experiencia sensible, a través de las especies clasifica los seres y permite el ascenso intelectual a las realidades inteligibles y no sensibles. A continuación se conocen las relaciones entre lo particular y lo universal, lo sensible y lo inteligible. Por último, alcanzada la gnosis, se captan las esencias y el ser mismo. En Plotino se ha visto que también hay un tránsito de las realidades sensibles a los inteligibles, así como un conocimiento del entrelazamiento de las Formas con las realidades sensibles y una contemplación del ser en sí mismo.

Por lo tanto, así en Clemente como en Plotino, la dialéctica permite conocer los distintos géneros del ser. En ambos conduce a la Sabiduría, manifestada en las Ideas platónicas. En uno conduce a la verdadera sabiduría divina, desprovista de pasión; en otro, conlleva un sosiego, el de la reducción a la unidad, y produce la contemplación. Parece haber más cercanía conceptual entre ambos que con Alcino, lo que sería indicativo de la transformación del pensamiento medioplatónico en neoplatónico. En ambos casos, parece recogerse una tradición común de empleo de la dialéctica como método contemplativo que permite al filósofo el ascenso del intelecto hasta el retorno a la unidad divina. Quizá en este sentido quepa interpretar el

polémico Libro VIII de los *Stromata*, que trata sobre dialéctica y distinciones de géneros y especies. Podría tratarse de una explicación de las bases dialécticas que deben conocerse y practicarse para lograr la gnosis. Dada la importancia concedida a la dialéctica, resulta comprensible que, a diferencia de las demás disciplinas, se le dedique un libro completo.

Lo anteriormente expuesto sobre la dialéctica alcanza incluso a la forma de los distintos argumentos, aunque choquen entre sí: “También el contraste de opiniones provoca en sí mismo la verdad, mediante la cual se alcanza la gnosis, porque la filosofía no se impone por la razón anteriormente expuesta, sino gracias al fruto de la gnosis”.²⁷ Es decir, el contraste entre pares de opuestos, entre lo múltiple, provoca en el filósofo la contemplación de verdad, que lleva a la gnosis. Probablemente, Clemente esté pensando en la estructura literaria de los diálogos platónicos, basados en el contraste de opiniones siguiendo el método filosófico; contraste del que termina brotando la verdad y por ende, la gnosis. Los *Prolegómena anónimos a la filosofía de Platón*, aunque bastante posteriores, recogen la tradición exegética anterior de las escuelas platónicas: “Debemos mencionar las razones por las que Platón empleó esta forma literaria. La escogió, decimos, porque el diálogo es un tipo de cosmos. Del mismo modo que en el diálogo hay diferentes personajes y cada uno habla según su carácter, también el universo comprende las existencias de diversas naturalezas que se expresan de diversas formas, porque la expresión de cada una es conforme a su naturaleza. Fue, entonces, en imitación de la creación de Dios, por lo que lo escribió así”.²⁸

En suma, el estudio de estas disciplinas eleva la mente de lo concreto a lo universal, sucesivamente, hasta retornar a la simplicidad y unidad de la esencia divina. Como hemos visto, las materias del *trivium* y el *quadrivium* son para Clemente una especie de escalera que culmina en la contemplación mística. Algunas de estas disciplinas se relacionan con personajes bíblicos, como Moisés: “Cuando llegó [Moisés] a la juventud fue instruido por distinguidos egipcios en la

²⁷ Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 20,3.

²⁸ *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Traducido del griego por L. G. Westerink (UK: The Prometheus Trust, 2011), p. 28.

aritmética, la geometría, la rítmica, la armonía, la métrica y la música, y también más tarde en la filosofía de los símbolos, que los egipcios ejercitan mediante la escritura jeroglífica. También los griegos le enseñaron en Egipto el otro ciclo pedagógico, como a niño regio, conforme [afirma] Filón en su *Vida de Moisés*.²⁹ Es de notar que en este pasaje recoge un plan de estudios completo, a cuya exposición paulatina procederá Clemente en distintos lugares de los *Stromata*. De hecho, como veremos a continuación, le otorga una gran importancia sobre todo a esta filosofía de los símbolos, aplicándola incluso a diversos aspectos de la religión egipcia. De hecho, todas las disciplinas mencionadas se presentan bajo una clave simbólica y alegórica. Esta interpretación, probablemente, es la que convierte estos estudios en un método místico que despierta resonancias en el alma. Así, estas disciplinas son colaboradoras de la filosofía auténtica, que conduce a la verdad y esta, a su vez, a la gnosis.

Conocimiento simbólico y exégesis de la Sagrada Escritura

Como parte integrante del plan de estudios, buena parte de los *Stromata* está destinada a la adquisición de la comprensión sintética. Esta capacidad de establecer relaciones entre cosas sensibles e inteligibles, singulares y particulares, se presenta como la llave principal para la gnosis. Desarrollar la mentalidad simbólica es, por tanto, un requisito curricular, porque luego permitirá la interpretación gnóstica de la Escritura. Esta noción proviene de la filosofía: “Así pues, podría decirse que todos los que han tratado acerca de Dios, bárbaros y griegos, han ocultado los comienzos de las cosas, pero han transmitido la verdad mediante enigmas y símbolos, con alegorías, metáforas y otras figuras parecidas; así eran los oráculos entre los griegos”.³⁰ Parece que en esto consiste la filosofía simbólica de los egipcios a la que aludía Clemente. Estas relaciones simbólicas no son sólo aplicables a la filosofía y la Sagrada Escritura: “Una vez que hemos demostrado que el género simbólico es antiguo y

²⁹ Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 153,2.

³⁰ Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 21,4.

ha sido utilizado no sólo por nuestros profetas, sino también por la mayoría de los antiguos griegos y por no pocos de los otros pueblos bárbaros, es necesario también tratar igualmente de los misterios de los iniciados”³¹.

En efecto, el conocimiento de los símbolos parece formar parte del plan de estudios de Clemente. Así, analiza la simbología de los cultos místicos, de los poetas clásicos griegos, de las ceremonias de la antigua religión egipcia o los símbolos de los pitagóricos. Todo esto, acrisolado y fundido por la sabiduría, se convierte en crecimiento espiritual para el gnóstico. El desarrollo de la mentalidad simbólica predispone para captar las Ideas platónicas que se manifiestan a través de los símbolos, que poseen una fuerza resonante en el alma capaz de transmitir una intuición de las realidades trascendentes. Los símbolos actúan como intermediarios entre la materia y la forma, lo trascendente y lo inmanente, lo humano y lo divino, lo general y lo particular, etc.

Bajo esta perspectiva podemos considerar la importancia otorgada a la exégesis de la Sagrada Escritura, ya que es parte fundamental de la aplicación de este pensamiento simbólico. La exégesis alegórica que emplea Clemente y luego aplicará Orígenes, tiene su origen en esta ascensión intelectual desde lo sensible hasta lo inteligible: “Pitágoras estimaba no sólo el más inteligente, sino también el más antiguo de los sabios al que había impuesto los nombres a las cosas. Por tanto, conviene examinar con rigor las Escrituras, puesto que se admite que están enunciadas en parábolas, y a partir de los nombres [poder] captar los conceptos que el Espíritu Santo posee respecto de las cosas que [los] enseña, puesto que ha impreso, por decirlo de alguna manera, su propio pensamiento en las expresiones, para que nosotros las examinemos con rigor y sean explicados los nombres que son mencionados con muchas significaciones; pero lo escondido con muchos velos, buscado a tientas y examinado con cuidado, se debe sacar a la luz y encenderse. Lo mismo que también el plomo, que es negro, a los que lo frotan les cubre de blancura, la cerusa, así también la gnosis, que difunde esplendor y luminosidad sobre las cosas, que puede ser en realidad la sabiduría divina, la luz clara como el sol, que

³¹ Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 4,2.

ilumina a los hombres puros, como la pupila del ojo, para obtener una visión y una comprensión segura de la verdad”.³² Aquí la imaginería recuerda a la caverna platónica. Además, ciertos autores hallan también una cita de Plutarco, e indirectamente, de Platón.³³

Aquí expresa Clemente el propósito de su método alegórico de exégesis. Las palabras son como símbolos verbales de las realidades superiores. El Espíritu Santo ha expresado las realidades trascendentes en las palabras de la Sagrada Escritura. Platónicamente diríamos que las palabras son sombra de las Ideas, que son lo Real. El sentido literal, histórico, moral, etc. de la Escritura son en realidad velos que encubren las Formas subyacentes en la revelación. Con la práctica de la exégesis alegórica, el hombre se acostumbra poco a poco a la realidad de Dios, porque el alma se va impregnando. De aquí el ejemplo de frotar el plomo e irse manchando de cerusa. La gnosis va difundiendo luz sobre las palabras de la Escritura, de manera que el alma se va acostumbrando a la visión de la Verdad.

Se observa la gran importancia que Clemente concede al desvelamiento de los símbolos de la revelación divina. Su lectura alegórica permite a la mente irse adecuando a Dios, irse iluminando hasta poder contemplar las verdades divinas. Por esto incide tanto Clemente en el análisis adecuado de las palabras concretas. La cita de Pitágoras acerca de que el sabio es quien sabe imponer nombres a las cosas es importante. Probablemente esté influido aquí por el diálogo *Crátilo*, que trata sobre la corrección de las palabras. En el *Crátilo*, unas palabras pueden venir dadas por convención y otras por imitación de la naturaleza. Sin embargo, el sabio perfecto sería el onomaturgo, es decir, quien sabe poner los nombres a las cosas de tal manera que el nombre mismo expresa la esencia de la cosa. De modo que, cuando los nombres de las cosas están bien puestos, expresan la esencia y no son simplemente una convención.³⁴ Ahora bien, dado que la Sagrada Escritura está inspirada por el Espíritu Santo, la consecuencia lógica,

³² Clemente de Alejandría, *E.T.*, pp. 200-201.

³³ Cf. M. R. James, “Clement of Alexandria and Plutarch”, *The Classical Review. Cambridge* 14 (1900), pp. 23-24.

³⁴ Cf. Platón, *Diálogos, II. Gorgias; Menéxeno; Eutidemo; Menón; Crátilo* (Madrid: Gredos, 1983)

nos dice Clemente, es que las palabras deben expresar las esencias de las realidades superiores. Por eso conviene examinarlas atentamente.

En realidad, la exégesis alegórica puede considerarse como una aplicación cristiana de la mencionada filosofía simbólica. Clemente da una noción clara sobre cómo debe interpretarse la alegoría: “Pero ni los [dogmas] de la filosofía bárbara, ni los mitos pitagóricos, ni siquiera los platónicos de Er el armenio en la *República*, de Eaco y Radamantis en el *Gorgias*, ni el de Tártaro en el *Fedón*, ni el de Prometeo y de Epimeteo en el *Protágoras*, ni el de la guerra de los atlantes y atenienses en el *Atlante* deben ser entendidos alegóricamente palabra por palabra, sino solamente las ideas que significan el pensamiento en general, y así podremos descubrir, mediante símbolos, las cosas que se indican bajo la alegoría encubierta”.³⁵ En este pasaje, la palabra griega empleada para indicar ideas es *διανοίᾱς*, argot platónico empleado para indicar la intuición de las Ideas. La alegoría, basada en la comprensión sintética que relaciona las cosas sensibles con las inteligibles, debe entenderse de modo que permita la captación de las Ideas o Formas subyacentes en la misma.

De nuevo se advierte una mayor cercanía conceptual al neoplatonismo que al medioplatonismo. Plutarco, en *De Iside et Osiride*, hablando sobre el modo de interpretar adecuadamente los mitos, dice: “Si escuchas los mitos de los dioses de este modo, tomándolos de quienes los interpretan reverente y filosóficamente (...) no habrá otra acción mejor con la que hallar el favor de los dioses que tu creencia en su verdadera naturaleza, para que puedas evitar la superstición que no es menos mal que el ateísmo”.³⁶ Y también: “Igual que el arcoíris, según los matemáticos, es un reflejo del sol y debe sus muchos matices a que nuestra mirada se aparta del sol y se fija en la nube, también estas fantásticas narraciones son reflejos de otra verdad que dirige nuestros pensamientos a otros asuntos”.³⁷ Para Plutarco, el desvelamiento de los símbolos de los mitos no parece relacionado con un ascenso intelectual, sino con evitar la superstición y comprender

³⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 58,6.

³⁶ Plutarco, *De Iside et Osiride*, en *Moralia*, vol. V (Cambridge-London: Harvard University Press, 1999), 355 D.

³⁷ Plutarco, *De Iside et Osiride*, en *Moralia* vol V, 359 A.

cuál es la temática verdadera que subyace bajo ellos. Por el contrario, Clemente considera que desvelar los mitos griegos es un tipo de contemplación de las Ideas, y que desvelar los símbolos de las Escrituras cristianas es un tipo de adecuación de la mente a lo divino, una especie de ejercicio espiritual. Se advierte una mayor semejanza con el neoplatonismo. Así, Marino de Neápolis, en su *Vita Procli*, sitúa la capacidad de desvelar los símbolos de los mitos una vez que se ha alcanzado la etapa de las virtudes teoréticas, que son propias del filósofo capaz de contemplar las ideas y, por tanto, bastante avanzadas en los estudios filosóficos: “No adquiriendo ya el conocimiento mediante razonamientos discursivos y demostrativos, sino contemplando por visión los arquetipos en la mente divina, por intuiciones simples de actividad intelectual. A esto le añadió una virtud a la que no se le puede propiamente llamar razón práctica, sino más bien sabiduría o incluso un nombre más digno. De acuerdo con esta virtud, el filósofo penetró fácilmente toda la teología de los griegos y de los bárbaros, oscurecida como estaba por las ficciones de los mitos, y la trajo a la luz para quienes deseaban y podían seguirla, exponiéndola de manera inspirada y armonizándola”.³⁸ Esta concepción del desvelamiento de los símbolos míticos o sagrados es mucho más cercana al pensamiento de Clemente que al de Plutarco, ya que se trata de una actividad inspirada y relacionada con la contemplación intuitiva y no discursiva de las Ideas.

Estado y efectos de la gnosis

Ahora bien, estos estudios no son meramente teóricos, sino que están acompañados de un modo de vida que produce ciertos efectos en el gnóstico. Como primer efecto inmediato, se apunta a la ἀπάθεια o superación de las pasiones: “Son afines al gnóstico, la serenidad, el reposo y la paz (ἡρεμία καὶ ἀνάπαυσις καὶ εἰρήνη)”.³⁹ Esta ἀπάθεια es un requisito, pero también es una consecuencia participar ya de la gnosis: “Pero adquirir gnosis de Dios por parte de quienes aún son

³⁸ Mark Edwards, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students* (Glasgow: Liverpool University Press, 2000), pp. 91-92.

³⁹ Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 52,4.

presa de las pasiones es cosa imposible; y los que no se han procurado alguna gnosis de Dios no podrán en absoluto alcanzar alguna esperanza”.⁴⁰ El gnóstico ya no siente ninguna inquietud porque confía plenamente en la economía de la salvación, hasta el punto de que ha desaparecido el miedo a la muerte. Esta impasibilidad es participación y reflejo de la misma impasibilidad de Dios y a la inversa, mediante la impasibilidad el gnóstico logra asemejarse a Dios: “Cuando se asemeja a Dios, asemejando todo lo que puede al Impasible por naturaleza una impasibilidad mediante ascesis, porque se relaciona y convive con el Señor sin distracciones”.⁴¹

Pero el principal efecto de la gnosis es el retorno a la unidad divina, que produce la divinización del gnóstico. Este es precisamente el objetivo final que orienta todo el plan de estudios: “El gnóstico ha llegado a ser *a imagen y semejanza*, (κατ’εἰκονα καὶ ὁμοίωσιν) porque imita a Dios en lo posible sin omitir nada de cuanto es útil para hacer realidad esa semejanza”.⁴² Supone la contemplación directa de Dios y el retorno a la unidad divina. Es el reposo en el ser de Dios: “traslada al hombre hacia el parentesco divino y santo del alma y mediante una luz característica suya cruza los progresos místicos hasta que se restablezca en el lugar supremo del descanso, después de haber enseñado al *limpio de corazón* a contemplar a Dios cara a cara científicamente y con el don de la comprensión”.⁴³ La idea está en continuidad con el medioplatonismo, pero también se advierte una ligera exaltación del contenido en Clemente. Así, en el siglo II d.C., Apuleyo en *De Platone* expone el propósito de la filosofía platónica: “El fin de la sabiduría es que el sabio se eleve a la conducta de la divinidad y su trabajo será acercarse a la actuación de los dioses por la emulación de su vida”.⁴⁴

Estos efectos de la gnosis también responden a una estructura de pensamiento platónica. En efecto, el propio Clemente expresa la divinización del gnóstico siguiendo directamente a Platón: “Con razón

⁴⁰ Clemente de Alejandría, *Stromata* III, 43,1.

⁴¹ Clemente de Alejandría, *Stromata* VII. 13,3.

⁴² Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 97,1.

⁴³ Clemente de Alejandría, *Stromata* VII, 57,1.

⁴⁴ Apuleyo, *Obra filosófica*. Traducido por Alberto Medina González (Madrid: Gredos, 2011), p.167.

afirma Platón que el que contempla las ideas vivirá como un dios entre los hombres; el intelecto es el lugar de las ideas, y Dios es intelecto. En efecto definió dios viviente entre los hombres al que contempla al dios invisible (...) Cuando un alma, remontándose por encima de la creación, está a solas consigo misma y frecuenta las ideas, como el corifeo en el *Teeteto*, entonces es como un ángel; estará siempre con Cristo, en contemplación, vigilando siempre la voluntad de Dios”.⁴⁵ El gnóstico, para Clemente, ha contemplado las Ideas platónicas, más aún, ha contemplado la esencia inefable de Dios, el “dios invisible”, por lo que ha retornado a la Unidad divina y participa ya, aún entre los hombres, de la vida divina. En este mismo sentido cabe interpretar la alusión a Pitágoras: “Así, pues, también en sentido místico se nos dijo a nosotros el [dicho] pitagórico: *Es necesario que también el hombre llegue a ser uno*, pues Él mismo es el único Pontífice, y el único Dios por el inmutable hábito que corre siempre hacia lo bueno”.⁴⁶ Probablemente, el interés por Pitágoras venga mediado a través del medioplatonismo o del entorno cultural del incipiente neoplatonismo. En este sentido parece apuntar la propia cita, ya que la identificación de Dios con la etimología del que corre proviene del *Crátilo* de Platón.⁴⁷ Abundando sobre esto, añade más adelante: “El hombre que se diviniza hasta la ausencia de pasiones se hace inmaculadamente uno (εις δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται)”.⁴⁸ Esta ausencia de pasiones o ἀπάθεια, término tomado del estoicismo, revela –en opinión de Lilla–, una participación clara del pensamiento medioplatónico o neoplatónico.⁴⁹ De hecho, hay una estructura que corre en paralelo con el plan de estudios para la formación neoplatónica, pues en la categorización de las virtudes que debe ir adquiriendo el aprendiz de filósofo, en las dos superiores –catártica y teórica–, se adquiere la perfección en la

⁴⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata*. IV, 155, 2-4.

⁴⁶ Clemente de Alejandría, *Stromata*. IV, 151, 3.

⁴⁷ Concretamente en Platón, *Crátilo*, 397 C-D. Cf. R. Mortley, *Connnaissance religieuse et hermeneutique chez Clement d'Alexandrie* (Leyden: Brill, 1981), p. 197.

⁴⁸ Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 152,1.

⁴⁹ Salvatore R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A study in Christian platonism and Gnosticism* (London: Oxford university Press, 1971), pp. 107-117.

apatía, según Plotino y Porfirio.⁵⁰ Esta estructura ascendente de aprendizaje se refuerza en Clemente, porque como hemos visto en la cita anterior, identifica la perfección en la ausencia de pasiones con el mismo retorno al Uno divino, objetivo último del currículum.

La gnosis, sin embargo, tiene un cierto movimiento de retorno a lo creado. La unidad divina se contempla también en las cosas creadas, y por eso es por lo que el gnóstico está envuelto en la caridad de modo eminente: “En verdad, la caridad impregna totalmente al gnóstico, porque sabe que Dios es uno y *todo lo que Él ha creado es muy bueno* y lo contempla admirado”.⁵¹ Es decir, al contemplar a Dios en las criaturas, el gnóstico está encendido en amor hacia ellas, porque en realidad está contemplando a Dios.

El gnóstico tiene una misión entre los demás, que consiste en mejorarlos lo más posible: “El gnóstico es, pues, piadoso, cuida primero de sí mismo, luego de los que están cerca, para que mejoremos lo más posible”.⁵² Esta mejora consiste en educar al prójimo y conducirlos a la contemplación de la divinidad: “También el gnóstico mismo sirve a Dios y muestra a los hombres la contemplación capaz de hacerlos mejores, y por ello también recibe el encargo de educar en lo relativo a la corrección de los hombres. Sin duda sólo es piadoso quien de manera digna e intachable, presta su servicio a Dios en las cosas humanas”.⁵³ De nuevo, esta misión de mejorar al prójimo, propia del gnóstico, proviene de la filosofía platónica. En palabras del propio Clemente, Sócrates “En el *Banquete* afirma que en todos los seres existe el deseo natural de la procreación de otro igual [a uno mismo]; en los hombres únicamente de hombres, mas en el hombre de bien, del parecido a él. Pero es imposible que el hombre virtuoso pueda hacer eso a no ser que posea perfectas las virtudes, con las que educará a los jóvenes que se acerquen a él y, como se dice en el *Teeteto*, entonces engendrará y producirá hombres perfectos. En efecto, unos dan a luz según el cuerpo, otros según el alma; y entre los filósofos bárbaros el catequizar e iluminar se llama siempre reengendrar, y por eso el gran Apóstol dice en algún sitio: Yo os he

⁵⁰ Salvatore R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A study*, p. 105.

⁵¹ Clemente de Alejandría, *Stromata* II, 53,2.

⁵² Clemente de Alejandría, *Stromata* VII, 16,1.

⁵³ Clemente de Alejandría, *Stromata* VII, 3,4.

engendrado en Cristo Jesús".⁵⁴ La analogía entre cristianismo y platonismo está clara. Sin embargo, es patente cómo esta capacidad de formar y mejorar a los hombres que tiene el gnóstico es consecuencia de la adquisición perfecta de las virtudes, con las que educa a los jóvenes. Esta adquisición perfecta de las virtudes es uno de los aspectos más importantes del plan de estudios neoplatónico, como se puede apreciar, no sólo en Plotino y Porfirio, sino también en la tradición posterior, como por ejemplo en la ya mencionada *Vita Procli* de Marino de Neápolis.

Conclusiones

Clemente de Alejandría considera que la adquisición de la gnosis es la mayor finalidad y perfección posible de la religión cristiana. Esta gnosis se presenta bajo una perspectiva platonizante, pues está relacionada con la contemplación intuitiva de las Ideas y la elevación del hombre hasta la unidad divina. Para la consecución de la gnosis, se ha visto como Clemente elabora un programa de estudios basado en las siete artes liberales, pero reinterpretadas, podríamos decir, al modo de los ejercicios espirituales filosóficos expuesto por Pierre Hadot.⁵⁵

En efecto, Clemente realiza una lectura platonizante del *trivium* y el *quadrivium*, en la que cada una de las disciplinas sirve para elevar el intelecto hasta la contemplación de las ideas y el retorno al Uno divino. Esta lectura presenta matices bastante más cercanos al neoplatonismo que al medioplatonismo. Así, la dialéctica cobra una importancia inusitada, pues permite remontarse a través de los géneros de los entes hasta lo divino, cesando el pensamiento discursivo y pasando a la contemplación apofática del Uno inefable. En este sentido, se han visto los paralelismos entre Plotino y Clemente y la diferencia de ambos con la concepción dialéctica de Alcino.

Además, como parte imprescindible de dicho plan de estudios, está la lectura de la Sagrada Escritura, atendiendo a la exégesis simbólica

⁵⁴ Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 15,1-3.

⁵⁵ Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Etudes augustiniennes, 1987).

de la misma. El propósito, según se ha observado, es acostumbrar la visión espiritual a las realidades divinas y los inteligibles. El contexto también se relaciona nuevamente con la contemplación de las Ideas, los arquetipos subyacentes bajo el texto sagrado. El trasfondo se relaciona con el Onomaturgo platónico del *Crátilo*, y la capacidad de expresar las esencias en las palabras, y en sentido inverso, de captar dicha esencia a través de las palabras perfectas, como son las de la Escritura. Clemente también aplica la necesidad de la exégesis simbólica a los mitos griegos, que refiere en términos de *διανοίᾳ* o contemplación intuitiva de las Ideas. De nuevo, el contraste entre Plutarco, Clemente y Proclo (a través de su discípulo Marino de Neápolis) es revelador de la mayor cercanía de la posición clementina al neoplatonismo que al medioplatonismo.

Por último, los objetivos del plan de estudios son la contemplación de lo divino, la apatía y la mejora de los demás. Estos tres fines se hallan también presentes en el neoplatonismo y también se advierte, al menos en el caso de la apatía y la contemplación de lo divino, una ligera elevación del tono respecto del medioplatonismo. Además, la finalidad de enseñar y mejorar a los demás se expresa abiertamente poniendo en paralelo entre la Sagrada Escritura y los diálogos platónicos.

En suma, la lectura platónica de las artes liberales que aparece en los *Stromata* recoge claramente la transición entre dos fases de la filosofía platónica, siendo en principio ligeramente más cercana al neoplatonismo. La incorporación a dicho plan del desvelamiento simbólico -cosa que se aplica también a la interpretación de las mismas artes liberales- participa también mucho más de esta semejanza a los ejercicios filosóficos neoplatónicos.