

# El concepto de virtud moral en Clemente de Alejandría

*The concept of moral virtue in Clement of Alexandria*

JACOB BUGANZA  
Universidad Veracruzana  
jbuganza@uv.mx

**Resumen:** El artículo estudia, en primer lugar, la importancia que Clemente de Alejandría asigna a la filosofía, destacando su papel como espacio para dialogar con el paganismo. Poniendo de relieve que el hombre tiene como meta su perfección, que es la salvación, la cual se da por vía de la gnosis y la virtud moral, el autor destaca la importancia que tiene el conocimiento de los principios (sobre todo, del Principio) y la práctica de las diversas virtudes, en donde resalta la piedad (de proveniencia platónica), fincada en el conocimiento y reconocimiento de Dios.

**Palabras clave:** Clemente de Alejandría, ética clásica, gnosis, virtud moral, piedad.

**Abstract:** *The article studies, in the first place, the importance that Clement of Alexandria assigns to philosophy, highlighting its role as a space to dialogue with paganism. Emphasizing that man has as his goal his perfection, which is salvation, which is given through gnosis and moral virtue, the author highlights the importance of knowledge of principles (above all of the Principle) and the practice of the various virtues, where piety (of Platonic origin) stands out, based on the knowledge and recognition of God.*

**Keywords:** *Clement of Alexandria, Classical Ethics, Gnosis, Moral Virtue, Piety.*

Artículo recibido el 25 de mayo de 2021 y aceptado para su publicación el 2 de septiembre de 2021.

## I. Introducción

En este trabajo se estudia el concepto de virtud moral desde la filosofía de Clemente de Alejandría, concentrándose sobre todo en los *Stromata*, una de las tres obras mayores del alejandrino junto al *Pedagogo* y el *Protréptico*. Para ello, es conveniente iniciar destacando, aunque sea brevemente, la importancia que tiene la filosofía para el teólogo cristiano; apuesta innovadora en cierto modo, porque lo habitual en su época es una suerte de desvaloración de parte de los pensadores religiosos hacia esta conquista intelectual de los griegos. Como bien consigna Sofia Vanni Rovighi en su *Storia della filosofia medievale*:

Los escritos de los Padres Apostólicos (la *Didaché*, las Cartas de san Clemente Romano, de san Policarpo, el Pastor de Hermas), miran sobre todo a edificar una vida cristiana; por ende, tienen eminentemente carácter moral-ascético. Pero tan pronto se debe presentar y defender la doctrina cristiana frente a los hombres cultos del paganismo, una cierta confrontación con la filosofía se impuso de tal manera que en aquel periodo también la filosofía se presentaba a menudo como una doctrina de vida y en un cierto sentido de salvación<sup>1</sup>.

La obra de Clemente de Alejandría se mueve en estas coordenadas y precisamente el núcleo de su doctrina moral mira hacia la salvación humana, promesa de Dios puesta al descubierto por la Revelación: es éste el elemento escritural que con ahínco aparece plasmado en la obra clementina. Pero el platonismo no puede ser obviado; sobre todo Clemente se inspira filosóficamente en Platón, como lo describe el historiador de la metafísica Battista Mondin:

En tiempos de Clemente el escenario filosófico estaba dominado por cuatro escuelas: estoica, epicúrea, escéptica y medioplatónica. Quiriendo crear una filosofía cristiana, el autor de los *Stromata* sigue el ejemplo de Filón, el cual, como sabemos, en la elaboración de su filosofía mosaica había

---

<sup>1</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale*, 3.

optado por Platón, por el considerable motivo de la afinidad en términos de antropología, metafísica y moral con las enseñanzas de la sagrada Escritura<sup>2</sup>.

Es desde esta perspectiva que se desenvuelve la filosofía cristiana de Clemente, a saber, desde la óptica de la Revelación cristiana en los términos racionales de Platón.

## II. La importancia de la filosofía y su vínculo con la virtud moral

A nuestro juicio, hay una frase que resume convenientemente la manera en que Clemente concibe la utilidad de la filosofía en un tiempo en que, al interior del cristianismo, no es vista con buenos ojos, sino que es mancillada y despreciada por alejar de la fe revelada. Clemente se opone a esta concepción negativa de la filosofía; tan es así que, emulando la filosofía mosaica del gran maestro de las filosofías religiosas, Filón alejandrino<sup>3</sup>, el filósofo cristiano se sirve de la filosofía para racionalizar, en la medida de lo posible, el dato o mensaje revelado. Hay numerosos pasajes que ponen de relieve el vínculo positivo entre la fe revelada y la filosofía, pero uno en particular, como se dijo, lo pone de realce: “También hay en la filosofía, robada como por un Prometeo, un pequeño fuego que puede dar luz, si lo

---

<sup>2</sup> B. MONDIN, *Storia della metafisica*, 27. En esta misma página, Mondin resalta lo siguiente: “Clemente es un apasionado admirador de Platón, al cual dirige toda suerte de elogios. Lo llama *el amigo de la verdad, casi inspirado por Dios* (I, 8, 42). Citando a Numenio escribe: ¿Quién es Platón, sino el Moisés que habla griego? (I, 22, 150). En efecto, el fundador de la Academia, mejor que cualquier otro filósofo griego, ha reconocido la verdadera naturaleza de Dios, del mundo, del hombre, y ha comprendido que el destino del hombre consiste en separarse del mundo y el propio cuerpo para volverse semejante a Dios. Por eso, en teología (metafísica), antropología y ética las referencias explícitas o implícitas de Clemente a Platón son continuas. Clemente es platónico en el modo de definir la filosofía, así como en la elección del método, las temáticas y los principios. Platónico es también el concepto que Clemente tiene de la filosofía. Platónicas son las siguientes definiciones: *La filosofía es la ciencia del bien y de la verdad en sí misma* (I, 19, 93); *la filosofía es el deseo del verdadero ser (tou ontôs ontos) y de los conocimientos que conducen a él* (II, 9, 45). El método que Clemente recomienda es el de la dialéctica platónica”. Hay que tener en cuenta, del mismo autor, *Filone e Clemente. Saggio sulle origini della filosofia medievale*.

<sup>3</sup> Cf. A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis*. De hecho, Mondin considera que la filosofía de Clemente alejandrino puede tildarse de una metafísica cristiana platónico-filoniana, cf., *Op. cit.*, 30.

atizamos convenientemente, un vestigio de sabiduría, un movimiento hacia Dios (ἔστιν οὖν κὰν φιλοσοφία, τῇ κλαπίσῃ καθάπερ ὑπὸ Προμηθέως, πῦρ ὀλίγον εἰς φῶς ἐπιτήδειον χρησίμως ζωπυρούμενον, ἴχνοστι)<sup>4</sup>. La inteligencia de la fe no resulta ser, entonces, una tarea ociosa o carente de sentido, sino que el *intellectum fidei* ha de emprenderlo todo aquel que pretenda alcanzar la gnosis, la cual, a su vez, lleva a un ejercicio pleno de la virtud<sup>5</sup>. Como bien afirma de nueva cuenta Vanni Rovighi, “no es necesario detenerse en la pura y simple aceptación de lo que Dios ha revelado: es necesario llegar a la inteligencia, a la gnosis de este dato, para lo cual es útil la filosofía. Y de la filosofía Clemente asume especialmente la doctrina del Logos, razón eterna y creadora, idéntica con Dios, que se encarna en Cristo. La gnosis de Clemente difiere profundamente de la de los heréticos, porque supone la fe, la aceptación previa de la doctrina revelada; ciertamente la gnosis tiene una gran importancia para Clemente, tanto que incluso la pureza moral es entendida como un medio para llegar a ella”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I*, 17, 87, 1. Es sintomático también este texto: “Y entre nosotros llamamos filósofos a los enamorados de la sabiduría del Creador y Maestro de todos, es decir, de la gnosis del Hijo de Dios; pero entre los griegos (son filósofos) los que se ocupan en discusiones sobre la virtud”, *Stromata VI*, 7, 55, 2. Además, cf. *VII*, 2, 12, 1.

<sup>5</sup> Cf. R. HOFFMANN, “Die Einheit von Theorie und Praxis bei Klemens von Alexandrien”.

<sup>6</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Op. cit.*, 7. Es importante destacar que, en los primeros tiempos del cristianismo, en donde la interpretación del Evangelio se sincretiza con el bagaje cultural de los individuos conversos, el Mensaje adquiere distintas lecturas y matizaciones; en otras palabras, se puede decir que, conforme el Evangelio se difunde, se interprete de distinta manera el mismo Mensaje. Efectivamente, desde aquel momento se dan cita interpretaciones diversas conocidas con el nombre general de “gnosticismo”. Hay una gnosis judaica (o palestinese) que interpreta el mensaje de Cristo como el de un judío más. Hay otra vertiente gnóstica que se contrapone al judaísmo (Marción resalta entre todos). Hay finalmente otra amplia vertiente que no renuncia a las diversas tradiciones en que se inscriben los individuos y las integran al mensaje cristiano, como sucede con algunas escuelas alejandrinas (Basíledes, Valentín, Carpócrates). En este marco, puede afirmarse que los fieles cristianos dan origen asimismo a distintos tipos de gnosis, como sucede con San Justino Mártir, Orígenes y Tertuliano, muy tendientes al platonismo, los cuales, al servirse de la filosofía, la ponen en diálogo con la Revelación, ya sea como preparación para ella, ya sea para explicitar su Mensaje. En este sentido hay que destacar que el término gnosis tiene un doble significado, a saber, uno negativo que inclina a la heterodoxia, o sea, a que se contamine el Mensaje cristiano en vez de aclararlo; y otro, que connota un elemento positivo, que consiste en entender la gnosis como el conocimiento de aquello que Dios mismo ha revelado y que, en consecuencia, resulta ser el objetivo de todo aquel cristiano que ilustra su fe a través de la filosofía. No dejan de estar presentes ambos tipos de gnosis en Clemente, como ha sido demostrado por A. MÉHAT, “*Vrai et fausse gnose d’après*

Puede partirse de la siguiente afirmación: el hombre nace carente, en el sentido de que está en vías de acceder a la perfección, concretamente a la perfección moral, que no es otra cosa que el ejercicio de la virtud<sup>7</sup>; esto es posible debido a que el hombre no está bajo el yugo de la necesidad en cuanto al género de vida que puede elegir, sino que libremente puede determinarse<sup>8</sup>. Esto vale para todo hombre, sea varón o mujer<sup>9</sup>. Recordando a los peripatéticos, Clemente tiene presente que “la virtud también necesita de un determinado tiempo; puesto que no se consigue en un solo día, aunque se trate de un hombre de perfecta constitución, por cuanto no hay un niño, como se dice, que sea feliz; y tiempo perfecto puede entenderse (toda) la vida de un hombre”<sup>10</sup>. Quien ya está instalado, por decir así, en la virtud moral, ya no requiere de ningún camino para acceder a ella; es análogo a quien está en la salud, como a menudo se lee en la ética antigua: quien está sano, no requiere de ninguna medicina<sup>11</sup>. Por supuesto que en el movimiento general de la filosofía clementina, que tiene a las claras la intención de cristianizar la cultura helénica (“Lo mismo que los agricultores riegan la tierra antes [de sembrar], así también nosotros regamos con el agua potable de los pensamientos griegos, regamos la tierra que ellos son, para que reciban la semilla espiritual que ha sido sembrada, y así pueda crecer [en

---

Clement d'Alexandrie”. Sin embargo, en este trabajo la gnosis tiene este carácter positivo, pues, como afirma Farré, “gnosis, en Alejandría, significaba afán de saber, propósitos de penetración intelectual, revelación de misterios. Asumía una plenitud similar al concepto de sabiduría tal como la utilizaron Sócrates y Platón”, por lo que en Clemente es evidente “la finalidad de conciliar, evitando rozamientos, la filosofía pagana con el cristianismo”, L. FARRÉ, *Filosofía cristiana, patristica y medieval*, 36. Como se verá más adelante, incluso se puede interpretar que, para Clemente, gnóstico es aquel que imita a Dios, a Cristo, verdadero Pedagogo.

<sup>7</sup> En este sentido hay que desenvolver el arte de vivir (τέχνη περι βίον), cf. H-I. MARROU, “Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le Pédagogue”.

<sup>8</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata III*, 5, 41, 1. Asimismo, Clemente tiene en cuenta el pasaje de la *República* donde el sabio de Atenas afirma que la elección es de uno mismo, y no de Dios: “Platón explica el libre albedrío con estas palabras: *La virtud no tiene dueño, y al estimarla o desestimarla, cada uno participa de ella más o menos. La responsabilidad es propia de quien elige; Dios no tiene responsabilidad* (PLATÓN, *República*, 617e). Porque Dios no (es) nunca el responsable de los males (cf. PLATÓN, *República*, 379b-c, 380b).

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem IV*, 8, 59, 1-60, 4 y 67, 4.

<sup>10</sup> *Ibidem II*, 21, 128, 4-5: “δεῖ γὰρ καὶ χρόνου τινὸς τῇ ἀρετῇ· οὐ γὰρ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ περιγίνεται, ἢ καὶ ἐν τελείῳ συνίσταται, ἐπεὶ μὴ ἔστιν, ὡς φασι, παῖς εὐδαιμόνων ποτέ· τέλειος δ' ἂν εἶη χρόνος ὁ ἀνθρώπινος βίος”.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem I*, 17, 3.

ellos] fácilmente<sup>12</sup>), se visualiza esta misma dirección de su filosofía moral: mediante las acciones virtuosas, el hombre va alcanzando la perfección moral. Si el hombre fuera virtuoso ya de antemano, no requeriría acceder a la virtud, pues ya es perfecto moralmente.

Aun con todo, hay individuos que se encuentran mejor dispuestos hacia la virtud que otros<sup>13</sup>. Sin embargo, esto no necesariamente significa que, por la dotación inicial o natural que poseen, se vuelvan perfectos; pueden, eso sí, estar más dotados para la perfección, o sea, poseer cualidades naturales que los vuelvan aptos para las virtudes, pero, al igual que todos los seres humanos, también son susceptibles de la imperfección, o sea, del vicio. No de otra manera parece entenderse que diga el alejandrino:

Pero lo más perfectamente realizado conforme a la virtud no constituye una prueba demostrativa de los mejor dotados, puesto que, cuando los peor dotados para la virtud reciben la educación conveniente, consiguen de ordinario una conducta intachable; y, por el contrario, enfrente están los convenientemente dotados, que se hacen malos por abandono<sup>14</sup>.

De esta manera, la vía para alcanzar la virtud, la perfección moral, tal como es indicada por Clemente, es la educación, que es la que permite visualizar cuál es el bien que corresponde al hombre<sup>15</sup>. Posiblemente por esta razón es que cita a Gorgias de Leontino, el más famoso de los retóricos clásicos, a quien atribuye la frase “nuestro combate requiere dos virtudes:

<sup>12</sup> *Ibidem* I, 1, 17, 4. Sobre la importancia de la cultura pagana en Clemente, cf. C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, 327-330.

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem* I, 6, 34, 3.

<sup>14</sup> *Ibidem* I, 6, 34, 4: “παρὰ τοὺς ἐτέροους ἐνδείκνυται, τελειότητα δὲ κατ’ ἀρετὴν νοῦ δ’ ἡντιοῦν τῶν ἀμεινον φύντων κατηγορεῖ, ὅποτε καὶ οἱ κακῶς πεφυκότες πρὸς ἀρετὴν τῆς προσηκούσης παιδείας τυχόντες ὡς ἐπίπαν καλοῦ κάγαθίας ἤνυσαν, καὶ αὐτὰ ἐναντία οἱ ἐπιτηδείως φύντες ἀμελείᾳ γεγόνασι κακοί”.

<sup>15</sup> Merino lo dice con términos certeros: “Si los filósofos de su tiempo pretendían conducir al hombre hacia una educación y elevación de sus capacidades meramente humanas, especialmente en el orden moral, conforme a los ideales clásicos de la *paideia*, ahora Clemente transfiere ese papel a la enseñanza de la fe, que se convierte en la verdadera reflexión humana y, por ello, en la auténtica *paideia*. La fe lleva al hombre a realizar plenamente el ideal humano, no según la visión parcial y arbitraria que podía suministrar la filosofía sola, sino conforme al Verbo de Dios, que conduce al hombre a realizarse en el conocimiento perfecto de la verdad, en la *gnosis* cristiana, gracias a la cual se capacita al ser humano para recibir el don de la intimidad divina”, M. MERINO, “Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano”, 812.

audacia y sabiduría (δὲ ἀρετῶν δεῖται, τόλμης καὶ σοφίας)<sup>16</sup>. La audacia para enfrentar el peligro y la sabiduría “para descifrar el enigma (σοφίας δὲ τὸ αἴνιγμα γνῶναι)”<sup>17</sup>.

En suma, puesto que el hombre no es perfecto de inicio (pero sí potencialmente, y para esto último unos tienen una mayor dotación natural que otros), y su perfección radica en la virtud moral, que está esposada con la sabiduría, con la gnosis (que es el conocimiento de la doctrina cristiana iluminada por la filosofía, como ya se dijo), es susceptible de educación. Esta educación es ciertamente moral, en cuanto la gnosis apunta a la salvación del hombre, meta definitiva del ser humano. La educación sugerida por Clemente, nos parece, ha de entenderse en el sentido más clásico del término, a saber, a partir de sí mismo, va desarrollándose como si se tratara de un florecimiento (para usar términos macintertianos) en vistas a su perfección en cuanto tal, o sea, en cuanto hombre, que es lo mismo que decir en cuanto virtuoso moral.

### III. La virtud moral según Clemente alejandrino

Como puede verse, la filosofía clementina, que visualiza la vida humana como una suerte de camino o vía en pos de la perfección, muy en consonancia con la tesis central del *Pedagogo*, a saber, que el Maestro, o sea, Jesucristo, lo es en el sentido pleno del término, puesto que es Perfecto, permite entender que quien desarrolla convenientemente sus facultades, máxime la que permite distinguir entre el bien y el mal<sup>18</sup>, es precisamente quien se halla en la maduración a través de la cual encuentra la perfección, que tiene carácter moral, a nuestro juicio<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I*, 11, 51, 3.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*. Con tino Merino asienta: “la armonía del cosmos o la coherencia moral del hombre concluyen en Dios mismo, que es de donde han nacido”, M. MERINO, “Historicidad del conocimiento de Dios en Clemente de Alejandría”, 59-60.

<sup>19</sup> Como se verá, la virtud moral apunta hacia Dios en la filosofía clementina, como condensa Reuter en su disertación doctoral: “Manifestum est, sagacissimi illius veterum philosophorum sententiam Clemente probari eam ob causam, quod summum bonum in vita beata collocaverit, beatam autem vitam, quam modo sibi ipsi consentaneam et convenientem, modo perfectam secundum virtutem appelaverit, in boni ipsius cognitione et ea similitudine sitam esse statuerit, quod quis ad Deum accedat”, H. REUTER, *Clementis Alexandrini theologiae moralis caput selectorum particularum*, 4.

Salvatore Lilla retoma las definiciones sobre la virtud moral contenidas en el *Pedagogo*; la primera de ellas asienta que “La virtud en sí misma, en efecto, es una disposición del alma que se ajusta a la razón, a lo largo de toda la vida (ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσις ἐστὶ ψυχῆς σύμφωνος τῷ λόγῳ περὶ ὅλον τὸν βίον)”<sup>20</sup>. La segunda reza: la virtud “es Logos transmitido por el Pedagogo para que lo pongamos en práctica (ὅς ἐστὶ λόγος διὰ τοῦ παιδαγωγοῦ παραδιδόμενος)”<sup>21</sup>. Aunque la expresión “σύμφωνος τῷ λόγῳ” tiene claras resonancias estoicas<sup>22</sup>, Lilla asegura razonablemente que es de raigambre platónica, pues para la filosofía de Platón la virtud consiste en la armonía del alma, cuyas partes inferiores se ajustan a la parte rectora, que es la racional<sup>23</sup>. Nos parece que la maduración de las facultades a las que se refiere el pasaje de los *Stromata* referido (*I*, 11, 53, 3) reside en el ajuste armonioso de la parte inferior a la superior.

La maduración indicada en el párrafo anterior es entendida por Clemente, a nuestro juicio, concretamente como dominio de las pasiones: las pasiones del alma (“τῆς ψυχῆς πάθεισιν”) son vencidas a través de la virtud (“τῆ ἀρετῇ”). El núcleo o centro de la propuesta ética clementina, muy en consonancia con las éticas de cuño platónico-aristotélica y estoica, es que la virtud es el eje a partir del cual gira la vida moral y mediante la cual se obtiene, a través de su ejercicio, el bien moral. Si la moralidad es una dimensión humana (al menos desde la filosofía griega es tesis común), y la racionalidad es la característica distintiva o definitoria del hombre, se sigue que el bien y el mal moral tienen su origen en la racionalidad. De ahí que el bien moral sea la conformidad de la razón con el ser mismo de las cosas, mientras que el mal moral es la disconformidad. Lo primero es la *recta ratio* de los clásicos y que en Clemente alejandrino está presente, por ejemplo, cuando asienta: “El que es continente domina los impulsos que se extralimitan de la recta razón, de modo que no se deje impulsar fuera de la recta razón (ἐγκρατεύεται δὲ ὁ κατέχων τὰς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὁρμὰς ἢ ὁ κατέχων αὐτὸν ὥστε μὴ ὁρμᾶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)”<sup>24</sup>. La recta razón ha de estar iluminada para que florezca la virtud moral; de lo contrario, aunque una acción o hábito sea elegido por el agente racionalmente, si carece de la

<sup>20</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo I*, 101, 2.

<sup>21</sup> *Ibidem III*, 35, 2.

<sup>22</sup> H. REUTER, *Op. cit.*, 20, nota 2.

<sup>23</sup> Cf. S. LILLA, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, 61-62.

<sup>24</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II*, 18, 4-5.



proporción que otorga el conocimiento intelectual no parece atinar en la virtud, sino que puede caer en el vicio. Por ejemplo, desconocer que Dios es el más excelso de los seres y que se le debe piedad (hay un deber hacia Dios que sobrepasa los demás deberes), no permite conducir adecuadamente la propia vida en sentido moral. La recta razón, en este sentido, es la que permite la buena conducción de la propia vida en vistas a la salvación<sup>25</sup>.

Nos parece que el propio Clemente ahonda un tanto más al escribir: “la táctica es la facultad de razonar, que impone el sello de la moderación y la templanza mediante la piedad, y la buena gnosis con la verdad, que conduce como fin a la piedad para con Dios” (λογισμός ἐστι τὸ τακτικόν, ἐπισφραγίζόμενος ἐγκράτειαν καὶ σωφροσύνην μεθ’ ὀσιότητος καὶ γνῶσιν ἀγαθὴν μετ’ ἀληθείας, τὸ τέλος εἰς εὐσέβειαν ἀναφέρων θεοῦ)<sup>26</sup>. Sin embargo, aunque expresamente recurre en el texto a la moderación y la templanza, parece que, desde el punto de vista moral, Clemente sigue la opinión mayoritaria de que es la prudencia la llave de las virtudes morales: “Así, para quienes practican la virtud, la prudencia es la ordenadora; en las cosas divinas, la sabiduría; en las humanas, la política; y en todas, el arte real (οὐ τῷ γὰρ τῇ ἀρετῇ χρωμένη φρόνησις ἢ τάττουσά ἐστι, τὰ μὲν θεῖα ἢ σοφία, τὰ ἀνθρώπεια δὲ ἢ πολιτικὴ, σύμπαντα δὲ ἢ βασιλική)<sup>27</sup>. Ciertamente la virtud de la prudencia, llave de las virtudes morales, es imperfecta, para la filosofía cristiana en general, no sólo para Clemente, sin la fe o piedad (πίστις)<sup>28</sup>; pero desde el punto de vista práctico, es la prudencia la principal (así lo sugiere siguiendo a Isócrates<sup>29</sup>), no desligada, eso sí, de la sabiduría y la piedad.

Efectivamente, el gnóstico, el hombre que alcanza el conocimiento de los principios que constituyen toda la realidad<sup>30</sup>, que visualiza que el Prin-

<sup>25</sup> Para una visión panorámica de este asunto (sobre todo en relación con la ley mosaica), cf. K. GIBBONS, *The Moral Psychology of Clement of Alexandria*, 93-129.

<sup>26</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *op. cit.* I, 24, 159, 3-4.

<sup>27</sup> *Ibidem* I, 24, 159, 4-5.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem* II, 5, 23, 5.

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem* V, 9, 69, 5. No nos parece segura la interpretación de Lilla a propósito de que la prudencia y la sabiduría sean equivalentes en Clemente (cf. *Op. cit.*, 73). La razón que puede argüirse es que la prudencia requiere, para perfeccionarse, de la piedad. La prudencia que la filosofía griega ha logrado conceptualizar no alcanza para obtener la visión gnóstica. Efectivamente, el gnóstico, el ideal cristiano que plasma Clemente, llega a dejar de experimentar deseo: “El gnóstico ha llegado a tal estado de falta de pasión o apatía (ἀπάθεια), que ya no se le puede llamar continente (ἐγκρατής), pues ya no le queda ningún deseo que controlar. La apatía, no la moderación de las pasiones (μετριοπάθεια), es el objetivo”, D. PAULSEN, “Ethical Individualism in Clement of Alexandria”, 4-5.

<sup>30</sup> “Y a su vez, respecto a las cosas humanas [la gnosis indaga] qué es el hombre mismo,

cipio es Dios mismo, conoce la Ley y acepta el Evangelio<sup>31</sup>, requiere de la virtud de la fe<sup>32</sup>; la gnosis propiamente no es posible alcanzarla sin la fe, pues ella es el fundamento de la verdad<sup>33</sup>. Es definitivamente por el vínculo que tiene con la verdad que la caridad (ἀγάπη) irrumpe decididamente en la ética cristiana de Clemente. Gracias al conocimiento verdadero, a la gnosis, el hombre que alcanza este saber conoce precisamente que todos los seres humanos están unidos en Cristo. Por ello, nos parece, dice expresamente que la caridad es “comunidad de vida o perseverancia en la amistad y el cariño, unidos a la recta razón en el trato con los compañeros (κοινωνία βίου ἢ ἐκτένεια φιλίας καὶ φιλοστοργίας μετὰ λόγου ὀρθοῦ περὶ χρήσιν ἐταίρων)”<sup>34</sup>. Y es que el compañero, el ἐταῖρος, es análogo a uno mismo; por ello plasma Clemente que es otro yo: “ὁ δὲ ἐταῖρος ἕτερος ἐγώ”<sup>35</sup>: todos los individuos humanos son compañeros y se vuelven “hermanos” (ἀδελφος) por el Logos, por el *Verbum*. La gnosis de los principios últimos de la realidad que implica la sabiduría, que en último análisis permite visualizar que todo proviene de un Principio único, lleva a sostener la patria común de todos los hombres y su hermanamiento. Por eso la ética clementina plantea la hospitalidad en relación a los extranjeros: “Próxima al amor se encuentra la hospitalidad, que es una cierta disposición en el trato con los extranjeros (παράκειται δὲ τῇ ἀγάπῃ ἢ τε φιλοξενία, φιλοτεχνία τις οὔσα περὶ χρήσιν ξένων)”<sup>36</sup>. En suma, el actuar moral del genuino virtuoso implica que incluso hacia el extranjero se tengan actos de amor, actos agápicos, y esto se debe a que se tiene un conocimiento verdadero, a saber, que todos los hombres están hermanados por tener por Patria común al Principio último o Dios<sup>37</sup>.

---

qué es lo según su naturaleza y contrario a ella, cómo está relacionado con el hacer y con el sufrir, cuáles son sus virtudes y sus vicios, lo relativo al bien, al mal y a lo que está en medio de ambos; lo que concierne a la fortaleza, prudencia, templanza y a la justicia, virtud que está por encima de todas”, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VII, 3, 17, 3.

<sup>31</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV*, 21, 130, 3.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem IV*, 22, 139, 2.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem II*, 6, 31, 3. Tiene toda la razón Merino al decir que “La fe, como el asentimiento voluntario del alma, produce duce las buenas obras y la conducta recta, dirá Clemente; fe y obras son los que, por parte del hombre, facilitan la auténtica salvación”, M. MERINO, “Razón y fe en Clemente de Alejandría”, 82-83.

<sup>34</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II*, 9, 41, 2.

<sup>35</sup> *Ibidem II*, 9, 41, 2. Cf. D. PAULSEN, OP. CIT., 10.

<sup>36</sup> *Ibidem II*, 9, 41, 3; cf. *Ibidem II*, 9, 41, 5.

<sup>37</sup> Puede decirse que es imperativa, incluso, la salvación de los otros, cf. A. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, 217.

Sin embargo, si hubiera que dirimir si la prudencia o la piedad es la principal de las virtudes, parece indicar Clemente, por inspiración no sólo escritural, sino también filosófica (concretamente platónica) que la última resulta ser, para usar una expresión latina, *primus inter pares*. De manera clara asienta: “Ahora bien, se puede demostrar también que todas las otras virtudes mencionadas por Moisés han ofrecido a los griegos el fundamento de todo su orden ético; me refiero a la fortaleza, templanza, prudencia, justicia, tolerancia, paciencia, modestia, continencia y principalmente la piedad religiosa”<sup>38</sup>. La razón de esto es clara, no sólo teológica, sino filosóficamente: el primero entre los seres no es otro que Dios; por ende, la primera de las virtudes se concreta en el reconocimiento y acción (veneración) a Dios. Las demás virtudes, piensa Clemente, conducen precisamente al abandono de lo sensible, como enseña el platonismo, para asentar la actividad en lo trascendente, específicamente en el Principio primero. Así, la prudencia, en cuanto permite al agente dirimir entre los medios para alcanzar el fin, lo que produce es valorar a los medios en sus medidas, siendo lo más valioso el Bien mismo, el Principio llamado Dios. Pero, entonces, ¿hay preminencia entre las virtudes? En cierto modo sí, en el sentido de que la piedad resulta ser la principal puesto que se ejerce hacia Dios. Quien posee la piedad la posee porque quiere las demás virtudes y ella misma las promueve. Como suele decirse en la ética platónico-aristotélica y estoica:

Las virtudes están recíprocamente unidas, y quien posee la compañía de las virtudes, tiene también la salvación, que es la conservación del buen estado. De igual manera, tratando separadamente estas virtudes, podremos hacer, respecto de todas, esta constatación: quien tiene una virtud, al modo que la posee el gnóstico, las posee todas por la recíproca interdependencia<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II*, 18, 78, 1: “Προφανείς μὲν οὖν καὶ πᾶσαι <αἱ> ἄλλαι ἀρεταί, αἵπαρὰ τῷ Μωυσεῖ ἀναγεγραμμέναι, ἀρχὴν Ἑλλησι παντὸς τοῦ ἠθικοῦ τόπου παρασχόμεναι, ἀνδρείαν λέγω καὶ σωφροσύνην καὶ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην καρτερίαν τε καὶ ὑπομονὴν καὶ τὴν σεμνότητα καὶ ἐγκράτειαν τὴν τε ἐπὶ τούτοις εὐσέβειαν”. Aunque en este trabajo no hemos abordado la figura de Moisés como paradigma de perfección pues nos llevaría por otros derroteros, está presente en la reflexión y puede seguirse el camino marcado por: P. ASHWIN-SIEJKOWSKI, *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, 39-55.

<sup>39</sup> *Ibidem II*, 18, 80, 2-4: “ἀντακολουθοῦσι δὲ ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί, καίπαρ' ὧ αἱ τῶν ἀρετῶν ἀκολουθίαι, παρὰ τούτῳ καὶ ἡ σωτηρία, τήρησις οὐσα τοῦ εὐέχοντος. εἰκότως ἔτι περὶ τούτων διαλαβόντες τῶν ἀρετῶν περὶ πᾶσῶν ἂν εἴημεν ἐσκεμμένοι, ὅτι ὁ μίαν ἔχων ἀρετὴν γνωστικῶς πᾶσας ἔχει διὰ τὴν ἀνὰ κολουθίαν”.

#### IV. Virtud moral y perfección

La perfección a la que aspira el hombre<sup>40</sup>, en su conceptualización filosófica, es un conglomerado de elementos morales e intelectuales, voluntarios y noéticos, dado que su referencia implica conceptos como “bien” y “verdad”. En su conceptualización teológica, nos parece, tiene claras resonancias cristológicas, pues Clemente señala de continuo a Cristo. Hay un pasaje particularmente significativo al respecto en el que Clemente asienta:

Siendo una la felicidad, las causas que contribuyen son las múltiples virtudes que la favorecen; y de igual manera que el sol, el fuego, el baño y la vestimenta producen calor, así también la verdad es una, aunque sean muchas las cosas que cooperen a su búsqueda; pero se encuentra mediante el Hijo<sup>41</sup>.

El bien del hombre, entonces, es conceptualizado como felicidad, meta precisamente de la vida moral y, por ende, de la virtud moral, como se puede ver en seguida; la perfección estriba asimismo en vivir conforme a la verdad, pues ésta es una sola, como uno solo es Dios. La virtud moral, aunque a veces se le designa como si fuese una sola cosa, se manifiesta de varias maneras, como ya lo preveían los estoicos bajo influencia de la filosofía platónico-aristotélica: en cuanto capacidad para producir el bien moral, la virtud es una, pero es múltiple asimismo:

La virtud es una sola en cuanto a capacidad, pero unas veces se llama prudencia cuando se manifiesta en determinadas obras; otras veces templanza, fortaleza o justicia (μία κατὰ δύναμιν ἔστιν ἡ ἀρετή, ταύτην δὲ συμβέβηκεν τούτοις μὲν τοῖς πράγμασιν ἐγγενομένην λέγεσθαι φρόνησιν, ἐν τοῦ τοις δέσωφροσύνην, ἐν τοῦ τοις δὲ ἀνδρείαν ἢ δικαιοσύνην)<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> No hay que olvidar, como ya se ha indicado, que en Clemente se pone de relieve que el hombre en concreto ha de poner manos a la obra para alcanzar esta perfección, puesto que, como recuerda Lilla, la virtud no se posee de nacimiento. Se requiere de instrucción y actos moralmente virtuosos, cf. S. LILLA, *OP. CIT.*, 66.

<sup>41</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I*, 20, 97, 2-3: “ὡς δὲ, ἐνὸς ὄντος τοῦ εὐδαιμονεῖν, αἴτιαι τυγχάνουσιν αἱ ἀρεταὶ πλείονες ὑπάρχουσαι, καὶ ὡς τοῦ θερμαίνεσθαι ὃ τε ἥλιος τό τε πῦρ βάλανειόν τε καὶ ἐσθῆς, οὕτω μιάς οὐσης τῆς ἀληθείας πολλὰ τὰ συλλαμβανόμενα πρὸς ζήτησιν αὐτῆς, ἡ δὲ εὐρεσις δι' υἱοῦ”.

<sup>42</sup> *Ibidem I*, 20, 97, 3-4.

Y para la verdad vale lo mismo: “Así también, aunque la verdad es una, en geometría la verdad es geométrica, en la música musical, y en la correcta filosofía bien puede ser la verdad griega. Pero una sola es la verdad soberana e inexpugnable, la que nos ha enseñado el Hijo de Dios”<sup>43</sup>.

Así pues, la vida feliz, la vida perfecta, lograda o floreciente, es precisamente resultado de la práctica de la virtud, que tiene en sí misma su premio<sup>44</sup>: “El bien mayor y más perfecto es que uno pueda pasar del mal comportamiento a la virtud y a la buena conducta, como manda la ley (μέγιστον δὲ καὶ τελεώτατον ἀγαθόν, ὅταν τινὰ ἐκ τοῦ κακῶς πράττειν εἰς ἀρετὴν τε καὶ εὐπραγίαν μετάγειν δύνηται τις, ὅπερ ὁ νόμος ἐργάζεται)”<sup>45</sup>. Como se dijo anteriormente, la virtud moral está distendida al bien, que en este caso recibe el nombre de εὐδαιμονία. No parece ensombrecer la duda que ésta es precisamente la tesis de Clemente, pues asegura que: “Por la combinación de todas esas [virtudes] es como se produce la vida feliz –puesto que no seremos felices por la eficacia de los nombres–, sino que llamamos felicidad a la vida recta, y dichoso al que tiene el alma adornada de virtudes”<sup>46</sup>. Así, la vida de quien practica virtud moral, que está en consonancia con la gnosis y la fe, es la vida del hombre feliz, que está distendida, como se dijo, al bien, y sobre todo al Bien, a Dios<sup>47</sup>.

Hay además otra fórmula moral que a menudo Clemente tiene en cuenta: la felicidad y el camino que conduce a ella, que no es otro que la virtud, se condensan en el imperativo de semejar a Dios, esto es, en imitarlo<sup>48</sup>. Efec-

<sup>43</sup> *Ibidem* I, 20, 97, 4-98, 1: “ἀνὰ τὸν αὐτὸν οὖν λόγον, καὶ μιᾶς οὕσης ἀληθείας, ἐν γεωμετρίᾳ μὲν γεωμετρίας ἀλήθεια, ἐν μουσικῇ δὲ μουσικῆς, κἀν φιλοσοφίᾳ τῇ ὀρθῇ Ἑλληνικῇ εἶη ἂν ἀλήθεια. μόνη δὲ ἡ κυρία αὕτη ἀλήθεια ἀπαρεργχείρητος, ἦν παρὰ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ παιδευόμεθα”.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem* IV, 7, 55, 2.

<sup>45</sup> *Ibidem* I, 27, 173, 1-2.

<sup>46</sup> *Ibidem* I, 20, 98, 2-3: “κατὰ σύγχρησιν δὲ τούτων γίνεται τὸ εὐδαιμόνως ζῆν (μὴ γὰρ δὴ εὐδαιμονῶμεν πρὸς τὰ ὀνόματα), ὅταν τὸν ὀρθὸν βίον εὐδαιμονίαν λέγωμεν καὶ εὐδαιμόνα τὸν κεκοσμημένον τὴν ψυχὴν ἐναρέτως.” En el proyecto de Clemente se busca un equilibrio entre la vida interior y la exterior, de manera que no se presenten escindidas, por lo cual, con razón, dice Ashwin-Siejkowski: “Como la antropología de Clemente veía a cada ser humano como un microcosmos, era necesario inventar un proyecto de educación cristiana que tuviera en cuenta la relación específica entre la vida interior de fe de la persona y sus actitudes y acciones hacia otras personas y culturas. El proyecto de Clemente pretende producir un equilibrio particular entre estas dimensiones con el fin de facilitar un mayor crecimiento en sabiduría”, *Op. cit.*, 228.

<sup>47</sup> Cf. *Ibidem Stromata* V, 13, 96, 6.

<sup>48</sup> El fundamento antropológico de la imitación de Dios no es otro que el hecho de que el hombre es *imago Dei*; por ello, tiene razón Mondin al escribir que “Sobre la

tivamente, en el célebre pasaje del *Teeteto* que tiene en mente Clemente, Platón pone en boca de Sócrates la tesis de que los males no pueden desaparecer, pues es necesario que algo contrario al bien exista. Sin embargo, esta doctrina se aplica al mundo sensible y no al inteligible; en el mundo de los dioses no hay males: estos últimos están ligados al mundo mortal. Por ello, Platón propone huir del mundo sensible; ¿de qué manera lograrlo? “La huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad”<sup>49</sup>. El filósofo cristiano piensa que esta doctrina platónica tiene su origen en la Ley<sup>50</sup> y que, aunque hay elementos que obstan para asumirla tal como la tradición la ha venido acuñando, no está equivocada la escuela platónica en lo esencial, a saber: en que la manera en que se asemeja el hombre a Dios es a través de las bellas acciones (la virtud es la belleza del alma, como se consigna en la *República*<sup>51</sup>) y los hábitos, que no son otra cosa que la virtud<sup>52</sup>; además, la virtud es el estado óptimo del hombre; así, siendo la felicidad el estado de los hombres buenos, se sigue que la felicidad, la semejanza con Dios, estriba en los actos buenos y en las buenas disposiciones o hábitos. Por ello remata Clemente: “Nuestro fin es asemejarnos al Logos verdadero, en la medida de lo posible, y el restablecimiento de la perfecta adopción filial por medio del Hijo (cf. Ef. 4, 13), glorificando siempre al Padre por medio del sumo Sacerdote, que se ha dignado llamarnos *hermanos* (Hb. 2, 11) y *coherederos* (Rm. 8, 17)”<sup>53</sup>.

iconicidad divina del hombre Clemente construye toda su espiritualidad. También en este caso retoma mucho de Platón y Filón, pero lo hace releendo sus enseñanzas en clave cristiana. Toda la espiritualidad clementina está centrada en la idea de la asimilación a Dios, tomando como ejemplo al gran Pedagogo, Jesucristo, gnóstico es aquél que imita a Dios”, *Op. cit.*, 40. Además, cf. H. REUTER, *Op. cit.*, 4-8; cf. C. MORESCHINI, *Op. cit.*, 356-357.

<sup>49</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 176b.

<sup>50</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II*, 22, 133, 2.

<sup>51</sup> Cf. PLATÓN, *República*, 444d-e.

<sup>52</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI*, 9, 78, 3.

<sup>53</sup> *Ibidem II*, 22, 134, 2: “ἢ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἶόν τε ἐξομοίωσις τέλος ἐστὶ καὶ εἰς τὴν τελείαν υἰοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις, δοξάζουσιν αἰεὶ τὸν πατέρα διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως τοῦ ἀδελφοῦς καὶ συγκληρονόμους καταξιώσαντος ἡμᾶς εἰπεῖν”. Por supuesto que hay diferencias entre la ética platónica (y posteriormente medioplatónica y neoplatónica) y la cristiana. Sin embargo, dado que Clemente acepta la ayuda de la filosofía para aclarar el Mensaje revelado es que, en vez de ensanchar la distancia entre una y otra, busca tender puentes. La razón más profunda para establecer puentes parece localizarse en que la asimilación de Dios (ὁμοίωσις θεῶ), o sea, su imitación, guarda un paralelo innegable con la enseñanza bíblica de que el hombre ha sido hecho a semejanza

Aun a pesar de las vicisitudes, o sea, de los males en que se encuentra inserto el agente moral, es capaz de encontrar o sacar de ellos, como es propio de la sabiduría divina (esto es, de la Providencia), algún buen fin o algo útil, aprovechando, como dice el alejandrino explícitamente, “útilmente lo que parece malo, y hacer de la prueba testimonio (φάυλοις χρήσθαι καθάπερ καὶ τῷ ἐκ πειρασμοῦ μαρτυρίῳ)”<sup>54</sup>. De hecho, el virtuoso, a pesar de los contratiempos, de las circunstancias, los elementos que le resultan dañinos, no es presa del dolor<sup>55</sup>. Está consciente el gnóstico de que, si se mantiene firme en la virtud, será objeto de la sanación de parte de Dios, pues Él es el único capaz de salvar al hombre de manera última y definitiva, que es en lo que estriba la promesa divina<sup>56</sup>. Asienta concordemente nuestro autor: “En consecuencia, aunque al gnóstico le sobrevenga una enfermedad o algo desagradable e incluso lo más temible, como es la muerte, permanece imperturbable en el alma, porque sabe que todo eso es una necesidad de la creación, pero también así, por poder de Dios, devienen *medicina salvadora* (Eurípides, *Fenicias*, 893), beneficiando por medio de la educación a los que son más duros de cambiar, porque está repartido según la apreciación de la providencia realmente buena”<sup>57</sup>. La confianza en Dios, esto es, en su

---

del Creador: “καθ’ ὁμοίωσιν” (Cf. Gn. 1:26-28). Sin embargo, hay una disparidad asimismo irrefutable entre la concepción platónica y cristiana en relación a la imitación de Dios y, en consecuencia, también en cuanto a los proyectos de perfeccionamiento humano. Esta distancia está en el papel de la Providencia, la cual, aunque posee raíces filosóficas, es interpretada por el cristianismo clementino en el sentido de que Dios provee a sus criaturas: la causalidad de Dios es tanto creativa como administrativa o económica. Tan es así que el Logos tiene providencia sobre los individuos, “una providencia que implica la instrucción de los seres humanos individuales en la ley cósmica”, K. GIBBONS, *Op. cit.*, 87, función que, como hemos visto, Clemente asigna prioritariamente a Cristo como Pedagogo. Finalmente, una diferencia más media entre el proyecto de perfección platónico y cristiano, a saber, que el cristiano perfecto termina por ser igual al ángel y, a su muerte, “va arriba para unirse a los Apóstoles, ganándose su lugar por su lealtad a los mandamientos del Señor y por la excelencia de su vida. Todos los creyentes pueden unirse a las filas de los elegidos, pero los *elegidos de los elegidos*, los veinticuatro jueces, son elegidos por su perfecto conocimiento. En el cielo, los que han vivido en la perfecta rectitud avanzan en gloria a la madurez perfecta. Esta perfección es el monte santo de Dios, la Iglesia celeste, entre los filósofos de Dios, los verdaderos israelitas, que son inocentes y puros de corazón. Aquí, en el octavo cielo, los que han seguido las buenas obras y la semejanza de Dios (*the likeness of God*) disfrutará de una contemplación incesante”, E. OSBORN, *Clement of Alexandria*, 52. Este autor se apoya en *Stromata VI*, 13, 105.

<sup>54</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I*, 17, 86, 3.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem VII*, 7, 45, 2.

<sup>56</sup> Cf. *Ibidem VII*, 7, 48, 4.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem VII*, 11, 61, 5: “ἀκολούθως ἄρα κἄν νόσος ἐπίη καὶ τι τῶν περιστατικῶν τῷ

Providencia, que se desprende de la gnosis de que toda la realidad creada depende del Creador, es el fundamento último para mantenerse en la virtud aun en lo desfavorable, pues la economía de la creación conlleva, como dice el cristianismo al unísono, a obtener utilidad o bien a partir incluso de los males.

## V. Conclusión

El peso que tiene la reflexión filosófico-teológica de Clemente alejandrino es de primer orden. Como bien dice Merino, uno de los máximos especialistas en lengua castellana sobre su pensamiento, los escritos de Clemente:

Dejan entrever en cada una de sus páginas el anhelo por alcanzar la verdad, sirviéndose de todo lo que se encuentra al alcance de su mano: en especial, la ciencia humana y la revelación divina. De este sencillo método nacerá el primer tratado teológico y moral de la Patrística, de igual manera que certificará el camino teológico que recorrerán otros autores cristianos para aproximarse al conocimiento de la Verdad divina<sup>58</sup>.

Como se ha visto, Clemente alejandrino destaca por dos elementos en relación a la filosofía. El primero es por el papel que asigna a la filosofía: tiene como utilidad comprender el mensaje cristiano, esto es, permite la intelección de la fe, la *intellectum fidei*. El segundo, porque la filosofía es imprescindible para dialogar con el paganismo, o sea, para confrontar su mensaje con las demás opciones de vida (teóricas y prácticas) de su tiempo. La filosofía es considerada por el santo un vehículo de comunicación, diálogo y crítica entre cristianismo y paganismo. Se ha visto que el hombre tiene como meta su perfección, hacia lo cual apunta su salvación; y la salvación se da por el conocimiento, por la gnosis, y por la práctica de la virtud moral, y para exponerlo el teólogo se sirve del lenguaje filosófico.

---

γνωστικῶ, καὶ δὴ μάλιστα ὀφοβερῶτατος θάνατος, ἀτρεπτος μένει κατὰ τὴν ψυχὴν, πάντα εἰδὼς τὰ τοιαῦτα κτίσεως ἀνάγκη ἐῖναι, ἀλλὰ καὶ οὕτως δυνάμει τοῦ θεοῦ φάρμακον γίνεσθαι σωτηρίας, διὰ παιδείας τοὺς ἀπηνέστερον μεταρρυθμιζομένους εὐεργετοῦντα, πρὸς τῆς ἀγαθῆς ὄντως κατ' ἀξίαν μεριζόμενα προνοίας”.

<sup>58</sup> M. MERINO, “Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano”, art. cit., 805.



El conocimiento gnóstico y la práctica de la virtud representan el florecimiento del hombre. Se trata, nos parece, del individuo humano que alcanza la *recta ratio*. Un correcto conocimiento de los principios, sobre todo del principio cristiano de que todos los hombres son hermanos por provenir de un único Dios, promueve acciones agápicas entre todos los seres humanos, independientemente de su condición, esto es, aunque sean extranjeros. El otro, el extranjero, es otro yo. Por ello, la virtud de la piedad resulta ser pieza clave para entender la ética cristiana clementina, en cuanto estriba en el conocimiento y reconocimiento de Dios mismo como Principio de todo cuanto existe, de suerte que, en la práctica, conduce a su veneración y a seguir sus mandamientos<sup>59</sup>. Por ser el Principio en común de todo cuanto es, lo es también del género humano; en consecuencia, la piedad, a través de las demás virtudes, se concreta en acciones agápicas hacia los demás hombres. En esto consiste la virtud moral, que se concreta nominalmente en las diversas virtudes, sean la templanza, la justicia, etcétera, en lo que definitivamente consiste la vida del virtuoso, la vida del hombre que alcanza la felicidad, que es otro nombre para designar lo que objetivamente es la perfección humana.

### Referencias bibliográficas

ASHWIN-SIEJKOWSKI, P. (2008). *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*. Londres y Nueva York: T&T Clark.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (1891). *Opera quae exstant omnia*, edición de Migne, tt. 8 y 9. París.

— (1988). *El Pedagogo* (trad. J. SARIOL). Madrid: Gredos.

— (1996). *Stromata I* (edición bilingüe de M. MERINO). Madrid: Ciudad Nueva.

— (1998). *Stromata II-III* (edición bilingüe de M. MERINO). Madrid: Ciudad Nueva.

— (2003). *Stromata IV-V* (edición bilingüe de M. MERINO). Madrid: Ciudad Nueva.

— (2006). *Stromata VI-VIII* (edición bilingüe de M. MERINO). Madrid: Ciudad Nueva.

FARRÉ, L. (1970). *Filosofía cristiana, patrística y medieval*. Buenos Aires: Nova.

GIBBONS, K. (2017). *The Moral Psychology of Clement of Alexandria*. Londres y Nueva York: Routledge.

---

<sup>59</sup> Estamos de acuerdo con Osborn cuando escribe: “Podemos tomar la perfección como reconocer la voluntad de Dios, vivir una vida de piedad y aspiración, y por lo tanto cumpliendo sus mandamientos”, E. OSBORN, *Op. cit.*, 259.

HOFFMANN, R. (1974). Die Einheit von Theorie und Praxis bei Klemens von Alexandrien. En O. STEPHAN (ed.), *Die Antike und Umbruch: politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians*, Múnich, 37-64.

ITTER, A. (2009). *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Leiden y Boston: Brill.

LILLA, S. (2005). *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.

MARROU, H-I. (1987). Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le Pédagogue. En *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, XXXV, 337-354.

MÉHAT, A. (1980). *Vrai et fausse gnose d'après Clement d'Alexandrie*. En B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, t. I. Leiden: Brill.

MERINO, M. (1999). Historicidad del conocimiento de Dios en Clemente de Alejandría. *Anuario de historia de la Iglesia VIII*, 53-69.

— (2008). Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano. *Scripta theologica XL/3*, 803-837.

— (2011). Razón y fe en Clemente de Alejandría. *Teología y vida LII*, 51-92.

MONDIN, B. (1984). *Filone e Clemente. Saggio sulle origini della filosofia medievale*. Roma: Urbaniana University Press, (2a. ed.).

— (1998). *Storia della metafisica*, t. II. Boloña: ESD.

MORESCHINI, C. (2019). *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Milán: Bompiani.

OSBORN, E. (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge University Press.

PAULSEN, D. (1972). Ethical Individualism in Clement of Alexandria. *Concordia Theological Monthly XLIII/1*, 3-20.

PLATÓN (2000). *República* (ed. C. EGGERS). Madrid: Gredos.

— (1988). Teeteto (trad. A. VALLEJO). En PLATÓN, *Diálogos*, t. V. Madrid: Gredos.

REUTER, H. (1853). *Clementis Alexandrini theologiae moralis caput selectorum particularum*. Berlín: Grassii, Barthii et soc.

VAN DEN HOEK, A. (1988). *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis*. Leiden: Brill.

S. VANNI ROVIGHI (2006). *Storia della filosofia medievale*. Milán: Vita e Pensiero.