

GNOSIS Y NEOPLATONISMO EN LA EXÉGESIS DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Luis Gonzaga Roger Castillo

Sumario: Frente a las diferentes tendencias del gnosticismo predominante de los primeros siglos del cristianismo, la obra de Clemente de Alejandría atestigua la existencia de lo que podría llamarse una gnosis cristiana ortodoxa. Esta gnosis se presenta fuertemente entroncada con el concepto de theosis o divinización. Partiendo de fuentes primarias, se examina cómo la gnosis y el neoplatonismo constituyen las bases de la exégesis en la obra de Clemente Alejandrino. La exégesis adquiere así un carácter eminentemente práctico convirtiéndose en un método para la realización ontológica del gnóstico.

Summary: Besides the different branches of predominant gnosticism in the first centuries of christianity, the work of Clement of Alexandria attests the existence of what we may call a christian orthodox gnosis, directly related to the concept of theosis or divinization. According to primary sources, gnosis and neoplatonism operates as conceptual basis of exegesis in Clement of Alexandria. This exegesis was used with a practical purpose: the ontological realization of gnostic.

Palabras clave: Edad Antigua, Filosofía, Espiritualidad.

Key words: Antiquity, Philosophy, Spirituality.

Fecha de recepción: 26 abril de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 agosto de 2018

1. Introducción

El presente estudio examina la exégesis en la obra de Clemente Alejandrino, centrándose particularmente en la gnosis y el neoplatonismo como presupuestos hermenéuticos. La gnosis, por lo común, es automáticamente identificada con las herejías gnósticas de los primeros siglos del cristianismo, como las descritas por Ireneo de Lyon en *Adversus Haereses*, combatidas por los Padres y un tanto obliteradas por la historia posterior hasta el descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi. No obstante, además de esta gnosis, suele ignorarse la presencia de una gnosis cristiana, diríamos ortodoxa, de gran importancia e influencia en desarrollos teológicos posteriores, como el de Dionisio Areopagita. En la exégesis clementina se trata de un aspecto fundamental derivado de su teología que supone la experiencia cumbre de la vida del cristiano. Se describe también la metodología propia de la exégesis, así como su finalidad y efectos.

2. La gnosis en general

Para poder analizar la exégesis en Clemente Alejandrino, se hace necesario examinar primero la gnosis en general, ya que es el presupuesto básico que informa todo su sistema exegético. Una primera aproximación al concepto se hace desde el análisis fenomenológico de las religiones tradicionales. En toda religión existen tres vías de realización, es decir, de relacionarse la persona con la divinidad: Vía del intelecto, vía del corazón y vía de la acción. No se trata de vías estancas entre sí, sino que con frecuencia participan unas de otras, aunque naturalmente predomine una en concreto. En palabras de Schuon: “La gnosis es esencialmente la vía del intelecto y, por lo tanto, de la intelección; el motor de la vía es ante todo la inteligencia, no la voluntad y el sentimiento”¹.

En determinadas tradiciones religiosas, como en los monoteísmos semíticos (entre ellos el cristianismo) predomina la vía del corazón y por tanto, el aspecto sentimental. En otros casos, aparece mezclado con la vía de la acción, como en el judaísmo con el escrupuloso respeto a la ley. En ciertas religiones orientales como en el budismo y en parte del hinduismo, prevalece la vía del intelecto, al igual que en la religiosidad más elevada del paganismo grecolatino, que entroncaba con la especulación filosófica y teológica.

Sin embargo, descontando el predominio básico, en cada religión existen las tres vías de forma más o menos evidente. En el cristianismo, la vía del corazón se presenta con un carácter casi absoluto. No obstante, ya desde los principios ha existido una vía del intelecto o gnosis cuya influencia en el desarrollo teológico ha sido crucial a lo largo de la historia, ya que no se agota en los primeros siglos.

2.1. La gnosis en el cristianismo de los primeros siglos

La noción de gnosis no debía ser ajena al cristianismo primitivo ni al ambiente religioso de su entorno. Antropológicamente, lo sapiencial es connatural, de una manera u otra, al fenómeno religioso. No hay motivo para pensar que el cristianismo sea ajeno a esta tendencia. Al contrario, encontramos importantes precedentes en el judaísmo, que inevitablemente servían de referencia a la primitiva comunidad cristiana. Así, el AT tiene abundantes muestras de la tradición sapiencial. Esta tradición, se refiere a la adquisición de la sabiduría divina, no una sabiduría mundana. Dicha adquisición es transformadora para quien la recibe. No solamente expresa una particular experiencia de Dios, sino que supone una transformación del sabio que la recibe. Aunque los libros históricos tienen una fecha posterior al Cautiverio de Babilonia (586-537 a.C), nos transmiten la tradición sobre el rey Salomón como paradigma de este camino de sabiduría que culmina con la recepción de la sabiduría divina. Mucha de la literatura sapiencial remite o se le atribuye a Salomón, lo que apunta a cierta continuidad en la tradición. Esta vía, que culmina en la recepción de la sabiduría otorgada por Dios, no es en absoluto ajena a la gnosis como vía del intelecto. Esta tendencia se ve reforzada por el valor que el helenismo concede a la sabiduría y en general a la figura del sabio o filósofo.

¹ F. SCHUON, *Tener un centro*, José J. de Olañeta Editor, Barcelona 2001, 77.

En el ambiente judío fuertemente helenizado del s. I, estas similitudes no habían pasado desapercibidas, como lo prueba la obra de Filón de Alejandría, que aplica la tradición filosófica platónica a la sapiencialidad judía.

El NT no es ajeno tampoco a esta influencia. Autores como Bousset, Reitzenstein, Bauer o Bultmann defienden la existencia de cierta influencia gnóstica en el Evangelio de Juan². Lo cierto es que la palabra *gnosis* y sus derivados aparecen con frecuencia en los textos evangélicos y apostólicos, con lo que no era en absoluto extraña al habla cristiana. Así por ejemplo, Lc 1, 77: “Para dar a su pueblo la *gnosis* (γνώσιν σωτηρίας) de salvación”; Lc 11,52 “Habéis tomado la llave de la *gnosis* (τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως) y vosotros no entráis no habéis dejado entrar a los que querían”. También aparece referida en 2 Pedro 3,18: “Creced en la caridad y en la *gnosis* de nuestro Señor (γνώσει τοῦ κυρίου)” y en numerosos pasajes de Pablo. La palabra, por lo tanto, es empleada con mucha frecuencia en el lenguaje del NT. Otras palabras relacionadas con el contexto de la *gnosis* son *nous* o intelecto, tanto divino como el del receptor humano; o *teleioi*, perfectos, que en la *gnosis* hace referencia a los propios gnósticos o al menos a los llamados a seguir dicha vía. Así, hay un paralelo evidente, incluso lexicológico, entre estos fragmentos del *Corpus Hermeticum* y Pablo: “Todos los que han prestado atención a la proclamación y han sido bautizados con este bautismo del *Nous*, han participado de la *gnosis* (conocimiento) y se han vuelto perfectos (*teleioi*)³”. “Transformaos por la renovación del *Nous* (νοός) para experimentar por vosotros mismos lo que es la Voluntad de Dios: el Bien, el Placer, la Perfección (τέλειον)⁴”.

No es de extrañar que con estos antecedentes surgieran las herejías del gnosticismo, pues no operaban con categorías completamente ajenas al cristianismo primitivo. La tradición se mantiene a lo largo de los siglos I y II d.C. Así, la *Didajé* dice en la oración post eucarística: “Te damos gracias, Padre Santo, por tu santo Nombre, que hiciste morar en nuestros corazones, y por el conocimiento (τῆς γνώσεως) y la fe y la inmortalidad que nos diste a conocer (ἐγνώρισας) por medio de Jesús tu siervo⁵”. También en la homilía del s. II atribuida a Clemente de Roma como su *Segunda Carta a los Corintios*, aparecen pasajes de inequívoco sabor gnóstico como el siguiente: “Preguntado, en efecto, el Señor mismo por alguien sobre cuando vendría su Reino, contesto: Cuando el dos sea uno, y lo de fuera como lo de dentro, y lo masculino con lo femenino, ni masculino, ni femenino⁶”. Este texto, a su vez, es una cita del *Evangelio de Tomás*, que también cita Clemente Alejandrino: “¿Podremos nosotros —haciéndonos pequeños— entrar en el Reino? Jesús les dijo: Cuando seáis capaces de hacer de dos cosas una, y de configurar lo interior con lo exterior, y lo exterior con lo interior (...) y de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra hembra⁷”.

² Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Volumen 1, Ediciones Cristiandad, Madrid 2006, 65.

³ Cf. A. D. NOCK; A.-J. FESTUGIÈRE (ed. y trad.), *Corpus Hermeticum. Tome I: Poimandrès - Traités II-XII*, Les Belles Lettres, París 2011, Tratado IV, 4.

⁴ Rom 12,2.

⁵ D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1993, 87.

⁶ *Ibid.*, 364.

⁷ A. SANTOS OTERO (ed.), *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 2002, 693. Para la cita de Clemente Alejandrino, que lo denomina *Evangelio de los Egipcios*, Cf. *Strom.* III 13, 92.

2.2. *La tradición como presupuesto interpretativo en la obra de Clemente*

El marco de la gnosis proporciona contexto suficiente a la obra clementina. Partiendo de esta contextualización, resulta comprensible que Clemente no tenga pretensiones de originalidad con su teología, sino que busque insertarse en una tradición como un eslabón más de la cadena de transmisión de este conocimiento reservado, propio de la vía del intelecto. No le interesa la elaboración personal de los temas que trata, sino efectuar una entrega de esta doctrina preservada. El propio Clemente parece concebir de este modo el libro de los *Stromata*, ya que, en sus propias palabras, no se trata sino de una recopilación de notas pertenecientes a la transmisión gnóstica: “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”⁸. A continuación, habla de los maestros que le transmitieron la iniciación: “Uno era el 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”⁹. Queda patente aquí que los maestros transmisores de la gnosis la transmiten de alma a alma, la engendran espiritualmente en el discípulo, cosa que ya apunta a la transformación ontológica del gnóstico, lo que constituye el fin último de la gnosis, como ser verá más adelante.

Manteniendo la cadena de transmisión, los maestros de Clemente afirmaban preservar un tipo de doctrina de procedencia apostólica, vinculada con los orígenes de la revelación cristiana: “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”¹⁰.

La verdadera tradición viene directamente de los apóstoles Pedro, Santiago, Juan y Pablo. Con la excepción de Judas, son los autores de las cartas apostólicas, en las que, como ya hemos visto, hay gran cantidad de alusiones a la gnosis, lo que facilita una interpretación concorde a las ideas de Clemente. También debemos notar que esta transmisión no es para todos, sino para pocos, según hace notar en el símil de la herencia. Muchos son los cristianos, pero pocos los que se parecen a sus padres, aludiendo a los gnósticos. Esta transmisión, además, es la que deposita la semilla en el alma.

La vinculación con la tradición apostólica es muy relevante porque supone una vinculación con quienes tuvieron una experiencia directa de Cristo, es decir, con la Revelación de lo Trascendente. Dicha tradición gnóstica parece plasmarse en varios métodos exegéticos. Uno de ellos, como se verá, es el de interpretar según un determinado

⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I*, Ciudad Nueva, Madrid 1996, 89.

⁹ *Ibid.*, 91.

¹⁰ *Ibid.*, 93.

sentido los textos del NT. Clemente lo hace a lo largo de toda su obra. Además, en los fragmentos conservados del libro de las *Hipotyposis*, comenta varias epístolas apostólicas (incluida la de Judas)¹¹. Otro método consiste en tomar como presupuesto interpretativo y herramienta exegética una transmisión oral de enseñanzas secretas de los apóstoles o de Jesús. Así, Clemente cita multitud de *agrapha* atribuidos a Jesús, como también lo hará después Orígenes de Alejandría, vinculado a la teología de Clemente¹². Por último, aunque no lo declare expresamente, queremos hacer notar la abundancia de citas de evangelios apócrifos diseminadas por toda la obra de Clemente, como el antedicho Evangelio de Tomás, Evangelio de los Hebreos, Evangelio de los Egipcios, Tradiciones de Matías, Epístola de Bernabé, etc., que parecen responder al espíritu de esta transmisión —según palabras de Clemente— de la tradición apostólica verdadera¹³.

3. Metodología de la gnosis

Para Clemente la gnosis tiene un carácter práctico, en el sentido de una realización de los estados superiores del ser. Se trata de un proceso ascendente de carácter intelectual estructurado en tres niveles: filosofía, fe y gnosis. La filosofía, a diferencia de otros Padres que la rechazan, tiene un papel fundamental para Clemente, que la considera un tipo de revelación divina equiparable al Antiguo Testamento. Por eso, la filosofía también es ontológicamente transformadora y conduce a la justificación:

“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”¹⁴.

La filosofía está equiparada a la Ley judía. Ambas son conducentes hacia el Logos. No se trata de un camino meramente comprensivo, en el sentido de captar unas verdades doctrinales en el plano mental subjetivo, sino que todo lo que conduce hacia el Logos en realidad es un tipo de participación divina. En cualquier caso, que

¹¹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teodoto. Élogos Proféticos. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, Ciudad Nueva, Madrid 2010, 333-371.

¹² A. SANTOS OTERO (ed.), *o.c.*, 108-113. A título de ejemplo, citamos algunos recogidos por Clemente: “Es necesario que vengan los bienes y dichoso aquél por quien vienen”, “Mi secreto para mí y para los hijos de mi casa”, “Pedid las cosas grandes y os darán por añadidura las pequeñas”, “Sed banqueros expertos, rehusando lo malo y reteniendo lo bueno”, “Salid, los que queréis, de vuestras ligaduras”, “Sálvate tú y tu alma”, “¿Has visto a tu hermano? Has visto a Dios”, “El amor cubre multitud de pecados”, etc.

¹³ Para una recopilación general no exhaustiva Cf. A. SANTOS OTERO (ed.), *o.c.*, 29-77

¹⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. I, o.c.*, 129.

Clemente crea que la filosofía es homologable a la Ley, indica la amalgama de la vertiente sapiencial judía con la filosófica helénica. Tras la venida de Cristo, sin embargo, la filosofía continúa siendo un método de realización 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. En este sentido, el libro VIII de los *Stromata* 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*, que no consiste en un simple conocimiento racional, sino más bien en una suerte de contemplación divina¹⁵. En las investigaciones, además, ha de 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”¹⁶. Se ve claramente la intención ascensional. La gnosis se aposenta sobre la fe y la investigación filosófica, que obran como etapas ascensionales. Por eso el que está en un plano superior de conocimiento puede investigar más adecuadamente, es decir, alcanzar la gnosis¹⁷.

La investigación mencionada es una verdadera metodología exegética. Clemente detalla la metodología de investigación en el libro V de los *Stromata*. Naturalmente, esta investigación no debe entenderse en el sentido positivista del término, ajeno a la Antigüedad y, en general, a todas las civilizaciones tradicionales, sino más bien los presupuestos interpretativos de los que se debe partir para alcanzar la verdad divina. De manera semejante a la hermenéutica contemporánea, entiende que dichos presupuestos atañen tanto al sujeto como al método mismo de interpretación.

Resumidamente, la investigación del gnóstico toma la fe como base sobre la que se yergue la gnosis. La fe debe entenderse aquí como un grado de conocimiento. De la investigación se excluyen las cosas evidentes, las que no es posible comprobar, aquellas sobre las que puede sostenerse un argumento contrario y aquellas que no pueden refutarse de ningún modo. Clemente propone al Logos como fundamento de la investigación.

El acto de investigación, en consonancia con lo indicado anteriormente, no tiene un carácter estrictamente racional, ni siquiera mental, entendidos ambos términos en un sentido contemporáneo. Es un tipo de realización y podría englobarse, más bien, entre los métodos propios de la filosofía antigua, cuya finalidad principal era la ser un tipo de ejercicios espirituales¹⁸. Esto es claro, al menos, en el caso de Clemente.

Así, los inteligibles sólo se alcanzan mediante “τῆς λογικῆς”, esto es, mediante la lógica, pero también puede entenderse como mediante aquello que participa del Logos. Por eso, afirma que “no conviene que la fe progrese ociosa y sola, sino con ayuda de la investigación”¹⁹. Esta investigación es la que permite adquirir propiamente el

¹⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 557.

¹⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, 317.

¹⁷ Cf. L. G. ROGER CASTILLO, “El plan de estudios de Clemente Alejandrino: Gnosis y platonismo”: *Collectanea Christiana Orientalia* 14 (2017) 157.

¹⁸ Cf. PIERRE HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes augustiniennes, París 1987.

¹⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V*, o.c., 329.

conocimiento superior. Para ello, el gnóstico que investiga debe aplicarse a la búsqueda y rehuir completamente el espíritu de logomaquia, polémica y discusión. Lo relevante es la actitud de búsqueda y comprensión de las realidades divinas y no el afán de discordia²⁰. Esto se vincula con el presupuesto interpretativo que Clemente considera como la primera lección para el gnóstico: la detención de la ignorancia. La investigación tiene como propósito conducir a la contemplación de las realidades que sólo pueden captarse con el intelecto. Clemente las identifica con las ideas platónicas. Ahora bien, estas ideas son un pensamiento de Dios, que es exactamente lo mismo que decir Logos de Dios²¹. Por eso la finalidad de la investigación es la adquisición de la gnosis, equiparable a la vida divina: “Porque los que investigan conforme a la verdadera búsqueda, alabando al Señor, serán colmados del don de Dios mismo, esto es, de la gnosis”²². Se accede al Logos a través de la semejanza intelectual. De lo antedicho se comprende que para Clemente este proceso no es meramente mental y subjetivo, sino que concibe el intelecto como una facultad del hombre que se eleva por encima de la mente o la mera razón, un poco como el intelecto agente de Aristóteles.

Por lo tanto, el método de investigación antes descrito, propio de la filosofía, opera como presupuesto hermenéutico de la fe y de la Sagrada Escritura, que se interpreta a la luz de la filosofía. Para entender y comprender —y la máxima comprensión interpretativa es la gnosis— se emplea la filosofía como herramienta. Si tanto la Escritura como la filosofía son una revelación de Dios, cada una a un pueblo y a un ámbito diverso, es lícito emplear una parte de la revelación para desvelar la otra.

Sin embargo, también el uso de la dialéctica y el manejo de proposiciones contradictorias forma parte del método clementino: “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”²³. El contraste entre las proposiciones opuestas provoca en sí mismo la verdad. Quizá podría compararse al modo en que el choque de dos pedernales hace saltar chispas. De hecho, este contraste y esta verdad son ya gnosis, porque no se puede alcanzar la verdad en filosofía si no es ya una consecuencia de la gnosis. El ejercicio de la lógica y de la filosofía es ya un grado de participación en la misma. En cierto modo, nos acercamos aquí al círculo hermenéutico. Esta búsqueda del contraste entre opiniones y pares de opuestos es un presupuesto exegético.

Al hablar de este contraste de opiniones —y, en general, de toda estos presupuestos metodológicos— Clemente tienen en mente los diálogos de Platón, a cuya tradición, en su vertiente neoplatónica, indudablemente se adscribe. De hecho, en los textos neoplatónicos hallamos una noticia tardía que recoge una tradición propia de la escuela semejante a la metodología clementina sobre las proposiciones opuestas. Los *Prolegómena anónimos a la filosofía de Platón*, aunque datados en torno al siglo VI d.C., recogen la tradición de esta línea de interpretación:

²⁰ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V*, o.c., 331-333.

²¹ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V*, o.c., 341-343.

²² CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V*, o.c., 333.

²³ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. I*, o.c., 113.

“Debemos mencionar las razones por la 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”²⁴.

Los presupuestos clementinos no son compartimentos estancos, sino que se produce una mutua inhesión entre unos y otros: “¿Es necesario repetir que las virtudes están mutuamente implicadas unas con otras, como se ha de mostrado 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 gnosis²⁵”. Vemos los factores propios del camino del gnóstico: Virtudes – Fe – Filosofía – Amor – Gnosis. La gnosis es la perfección del amor y cabe suponer que también de las virtudes, la filosofía y la fe. El camino es ascensional pero simultáneo.

La fe, como se ha visto antes, es una base sobre la que se estructura la gnosis y, por lo tanto, se sitúa en un plano epistemológico y ontológico inferior: “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”²⁶. 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 es la gnosis, que otorga la comprensión y la ciencia de las verdades que previamente había enunciado la fe.

En el orden epistemológico, aparece estructurada una escala ascendente de corte intelectual, donde cada tramo sucesivo es jerárquicamente superior al anterior. Como veremos más adelante, la finalidad de la aplicación exegética clementina es ir trepando intelectivamente por los diferentes grados de la escala. Así, dice Clemente: “De forma semejante a la ciencia, tenemos la experiencia, la capacidad de discernir, la comprensión sintética, la abstracción intelectual y la gnosis”²⁷. La escala ascendente del intelecto hacia la gnosis queda así²⁸:

- Experiencia: Capacidad de recibir dato.
- Discernimiento: Ciencia de los universales. Clasifica los seres según la especie.

²⁴ L. G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, The Prometheus Trust, UK 2011, 28.

²⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III*, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 143.

²⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 445.

²⁷ *Ibid.*, 201.

²⁸ Para una exposición más detallada de esta escala intelectual y sus aplicaciones concretas en el conjunto de la obra clementina, Cf. L. G. ROGER CASTILLO, “El plan de estudios de Clemente Alejandrino: Gnosis y platonismo”: *Collectanea Christiana Orientalia* 14 (2017) 157.

- Abstracción intelectual: Ciencia de lo inteligible. Capta las realidades puramente inteligibles, como las matemáticas.
- Comprensión sintética: Capacidad de establecer relaciones y comparar tanto cosas particulares como universales.
- Gnosis: Ciencia del ser en sí mismo o de lo que tiene posibilidad de ser. Supone la comprensión y captación de las esencias.

Hay determinadas materias y disciplinas que se corresponden con este ascenso del intelecto hasta alcanzar los más altos grados del conocimiento. Son a la vez preparación, formación y realización de la vía del gnóstico. Estas, precisamente, operan simultáneamente como presupuestos y como herramientas exegéticas.

4. El papel de la exégesis

4.1. *Exégesis alegórica de la Sagrada Escritura*

La exégesis alegórica de la Escritura supone un método práctico de la interpretación simbólica:

“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 ilumina a los hombres puros, como la pupila del ojo, para obtener una visión y una comprensión segura de la verdad”²⁹.

Aquí Clemente expone la finalidad de su método alegórico de exégesis, comúnmente atribuido a la escuela de Alejandría. En efecto, el propósito principal de dicho método, frecuentemente obviado al tratar el tema, es la transformación ontológica — quizá sea apropiado decir divinización— que se produce en el propio intérprete. Las palabras de la Escritura se conciben como símbolos, que como se desprende de la cita anterior, están situados en un plano de realidad entre lo oscuro y lo luminoso, entre

²⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos*, o.c., 200-201.

lo inefable y lo expresable, entre lo no manifestado y lo manifestado. Los símbolos proporcionan un tipo de conocimiento sintético y suponen una elevación desde una realidad concreta y material hasta una realidad universal y de sentido. 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 velos que cubren el pensamiento revelado. Acostumbrándose a la exégesis alegórica, el hombre se acostumbra poco a poco a la realidad de Dios, porque el alma se va impregnando. Este es 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. Aquí se observa la gran importancia que Clemente concede a la revelación divina, tanto del AT como del NT. 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 quién sabe imponer nombres a las cosas es importante. Probablemente Clemente esté influido aquí por el diálogo platónico *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. Para los platónicos, y sin duda Clemente lo era, cuando los nombres de las cosas están bien puestos expresan la esencia y no son simplemente una convención. Ahora bien, dado que la Sagrada Escritura está inspirada por el Espíritu Santo, la consecuencia lógica, nos dice Clemente, es que las palabras deben expresar las esencias de las realidades superiores. Por eso conviene examinarlas atentamente.

En esta formulación clementina, claramente inspirada en el platonismo, se encuentra la base del método exegético de la Escuela Alejandrina. Precisamente por lo antedicho, se entiende por qué Orígenes, continuador de esta tradición, considera la lectura e interpretación de la Sagrada Escritura como un método espiritual en sí mismo

4.2. *Trivium y quadrivium*

Clemente también interpreta las disciplinas propias del trivium y quadrivium como un tipo de método de abstracción paulatina y ascenso intelectual a través del cual el gnóstico puede alcanzar su propósito último:

“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 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”³⁰.

Dada la interrelación simbólica y abstractiva existente entre las diversas metodologías, Clemente considera que es lícito interpretar la Sagrada Escritura a la luz de las disciplinas del trivium y quadrivium. El ascenso mediante estas se le atribuye al propio Abraham, lo cual, necesario es notarlo, es ya un tipo de interpretación de la Sagrada Escritura. Vemos aquí como las disciplinas elevan la mente de lo concreto a lo universal, sucesivamente, hasta retornar a la simplicidad y unidad de la esencia divina. En su aplicación a al texto sagrado, algunas disciplinas se relacionan con personajes bíblicos. En esto sigue el método exegético de Filón de Alejandría. Todas estas disciplinas tienen también una clave simbólica que despierta resonancias en el alma. Por esto Clemente dedica un capítulo a la exégesis del trasfondo simbólico numérico, en clave pitagórica. La astronomía y la aritmética son propias de Abraham; la música, de David. Estas disciplinas son colaboradoras de la filosofía auténtica, que conduce a la verdad y esta, a su vez, a la gnosis.

El siguiente pasaje es bastante representativo de este tipo de exégesis:

“Lo mismo que tenemos a Abrahán como ejemplo respecto a la astronomía, también acerca de la aritmética [tenemos] al mismo Abrahán. En efecto, cuando se enteró de que Lot había sido hecho prisionero, alistó los trescientos dieciocho siervos de su propia casa y atacando se apoderó de un gran número de enemigos. Ahora bien, dicen que la letra que significa trescientos es, en cuento a su forma, tipo del signo del Señor, y la *iota* y la *eta* significan el nombre del Salvador. Así se indica que los hombres de la casa de Abrahán estaban ya frente a la salvación, porque habiendo recurrido al nombre y signo [del Señor], habrían de llegar a ser señores de los prisioneros y de la multitud de gentes infieles que les seguían. Además, el número trescientos es una tríada de centenas; la década es reconocida como absolutamente perfecta. El ocho, el primer cubo, es la igualdad en todas las dimensiones: longitud, anchura y altura”³¹.

Se observan aquí varios elementos exegéticos derivados del trivium y quadrivium. Abrahán mismo es símbolo de la aritmética. El número 318, de los siervos, es interpretado desde dos presupuestos:

³⁰ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 189.

³¹ *Ibid.*, 195.

Primero, por la forma y significado de las letras griegas con las que se escribe el número en el original. La letra que simboliza 300 es la *tau*, τ que por su forma, sobre todo en las inscripciones antiguas, se asemeja a la cruz de Cristo. Las letras Ιη son las iniciales en griego del nombre de Jesús. Estas técnicas de interpretación con las letras griegas recibían en griego el nombre de isopsefía. Hoy en día pueden parecer arbitrarias o que pierde de vista el sentido de la interpretación textual, pero considerarlo así sólo pondría de relieve nuestro prejuicio exegético contemporáneo. En la época esto era un tipo de argumentación válido, sobre todo en los ámbitos gnósticos. Por lo demás, no es específico de la tradición griega, sino que podemos encontrar una metodología semejante punto por punto en otras muchas tradiciones religiosas, como la gematría dentro de la cábala hebrea, la Ciencia de las Letras dentro del Islam, el veda de las letras o el katayapadi dentro del hinduismo³². En realidad es un tipo de disciplina iniciática común adaptada al alfabeto o silabario correspondiente.

Segundo, por el simbolismo numérico propiamente dicho. El ocho simboliza la igualdad entre las dimensiones del espacio, es decir, en lo creado. La decena indica perfección. La centena es decena de decenas y perfección en un plano superior. Tres centenas parece ser, por tanto una referencia trinitaria. Podríamos aventurar el sentido que quiere darle Clemente, esto es, que se trata de una Trinidad que perfecciona la semejanza con lo creado. Sea como sea, lo relevante es que se aprecia esta otra técnica exegética derivada de la aritmética.

Como se puede apreciar de lo anterior, Clemente asume que el conocimiento de lo simbólico es la base fundamental para la exégesis, cuya finalidad es el desarrollo del gnóstico. La consecuencia necesaria es que dicho ámbito de los símbolos divinos no está exclusivamente restringido a la revelación de la Escritura. Es lógico si se tiene en cuenta que Clemente también considera a la filosofía como un tipo de revelación, de manera que el siguiente paso consiste en extender este carácter místico o revelado a todos los símbolos divinos doquiera que se encuentren “Una vez que hemos demostrado que el género simbólico es antiguo y 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”³³.

En efecto, Clemente también analiza la simbología de los cultos místicos, de los poetas clásicos griegos, de las ceremonias de la antigua religión egipcia o el simbolismo numérico 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 tienen 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. La exégesis simbólica es aquí una herramienta que transforma al exégeta.

Derivado de lo anterior, parece que Clemente estaba iniciado en los cultos místicos paganos, ya que proporciona abundantes noticias sobre estos cultos, cuyo

³² Cf. K. BARRY, *The Greek Qabalah*, Samuel Weiser, INC., York Beach (Maine) 1999.; O. PUJOL, “El simbolismo del alfabeto sánscrito”, en O. Pujol, A. Vega (eds.), *Las palabras del silencio*, Trotta, Madrid 2006.

³³ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 65.

conocimiento estaba reservado a los iniciados. Así, a título de ejemplo: “Me parece que de ahí deriva la prohibición de tocar en las ceremonias místicas no solo a ciertos animales, sino también las partes de los animales sacrificados que quitaron conforme a la costumbre, por razones que los iniciados en los misterios conocen”³⁴.

5. Finalidad de la gnosis

La exégesis clementina busca un resultado concreto: la transformación ontológica del exégeta. Analizado el camino ascendente, estamos ya en condiciones de definir la gnosis: “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”³⁵. La gnosis es la perfección del hombre y el culmen de la vida cristiana, ya que es la máxima experiencia posible de la fe.

Hemos visto como la gnosis es tanto el camino recorrido como el punto de llegada. Clemente tiene muy clara esta proyección de la gnosis sobre toda la vía de realización: “La voluntad, el juicio y la ascesis del gnóstico son la misma cosa. Si hay idénticos objetivos, existen también las mismas doctrinas y juicios, porque el gnóstico tiene las palabras y la conducta de vida según su estado”³⁶. Se ve que no consiste en una vida fuera del mundo o en el mundo, sino que la gnosis se adecúa al estado, proporcionando la conducta de vida adecuada, así como las palabras precisas para cada situación. La ascesis referida es interior y no eremítica.

Ahora bien, esta experiencia transformadora, según Clemente, produce ciertos efectos en el gnóstico. El primer efecto inmediato es la *apatheia* o superación de las pasiones: “Son afines al gnóstico, la serenidad, el reposo y la paz”³⁷. Esta *apatheia* es un requisito, pero también es una consecuencia participar ya de la gnosis: “Pero adquirir gnosis de Dios por parte de quienes aún son 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”³⁸. 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 impassibilidad es participación y reflejo de la misma impassibilidad de Dios y a la inversa, mediante la impassibilidad el gnóstico logra asemejarse a Dios: “Cuando se asemeja a Dios, asemejando todo lo que puede al Impasible por naturaleza una impassibilidad mediante ascesis, porque se relaciona y convive con el Señor sin distracciones”³⁹.

Ya se ha mencionado que Clemente tiene como finalidad práctica el ascenso

³⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. II-III, o.c.*, 247.

³⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 441.

³⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos, o.c.*, 203.

³⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. II-III, o.c.*, 159.

³⁸ *Ibid.*, 375.

³⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 359.

ontológico hacia lo divino, lo que se corresponde con la *theosis* o divinización, concepto de gran importancia teológica entre los Santos Padres y todavía en circulación en las iglesias ortodoxas: “El gnóstico ha llegado a ser *a imagen y semejanza*, porque imita a Dios en lo posible sin omitir nada de cuanto es útil para hacer realidad esa semejanza”⁴⁰. Estamos ante un tipo de purificación, a resultas de la cual se accede a la vida divina e ilimitada: “La gnosis conduce a un fin interminable y perfecto, enseñándonos anticipadamente el estilo de vida según Dios que tendremos en medio de los dioses, cuando seamos liberados del castigo y de toda pena, que por los pecados soportamos ahora en aras de una corrección salvadora”⁴¹.

Esta divinización se fundamenta en Platón:

“Con razón 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”⁴².

En este pasaje se advierte una realización cristiana de tipo platónico, pues el gnóstico contempla las ideas, al dios invisible, se remonta hacia los estados no manifestados del ser, yendo literalmente “por encima de la creación”. La consecuencia es que ya está siempre con Cristo y tiene carácter angélico, puesto que contempla la voluntad divina misma. Vemos aquí de nuevo la concordancia entre la filosofía y la revelación judeocristiana, ya que Clemente considera que la contemplación de las Ideas en Platón equivale a la contemplación de la divinidad en el cristianismo, del mismo modo que en la metodología de investigación, contemplar las ideas era contemplar el Logos mismo. No es descartable que estas formulaciones influyeran posteriormente en el desarrollo escatológico de la teología. Pero esta contemplación no es meramente pasiva, sino que supone una transformación de la persona, que participa a partir de ese momento en la vida divina.

6. Conclusiones

- La exégesis clementina parte del presupuesto de la gnosis como vía de realización espiritual donde prima el intelecto. Aunque el cristianismo por su naturaleza tiende a basarse más en el amor o la devoción, siempre ha existido una vía intelectual en su seno.

- La exégesis clementina procede de una tradición y un entorno interpretativo. La misma palabra gnosis aparece con bastante frecuencia en los textos neotestamentarios. Lo mismo sucede con otros términos propios del lenguaje gnóstico, como perfec-

⁴⁰ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. II-III, o.c.*, 231.

⁴¹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 443.

⁴² CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. IV-V, o.c.*, 281.

tos (*teleioi*) o pléroma (*plenitud*). Además, esta tradición continúa durante los primeros siglos en los evangelios apócrifos (como el de Tomás) o en la obra de algunos padres apostólicos como la Homilía del s.II atribuida a Clemente de Roma.

- Clemente Alejandrino recibe la gnosis a través de una iniciación o transmisión de una tradición oculta conferida por sus maestros. Sus obras principales donde trata sobre el tema, como los *Stromata* o las *Hipotiposis* son de difícil lectura para velar la transmisión de dicho conocimiento, de modo que sólo pueda adquirirlo el llamado a dicha vía. Los *Stromata* son apuntes y notas, voluntariamente desordenados, de modo que sólo alguien que se dedique a cotejarlos pueda reconstruir el sistema. Es decir, la propia obra clementina está escrita pensando en que el lector que desee beneficiarse de ella debe hacer un esfuerzo interpretativo. Clemente presupone conscientemente la hermenéutica en la lectura de su propia obra.

- Además, dicha doctrina se presenta en continuidad con la doctrina apostólica como principio básico. Es similar al concepto de *Torá oral* como complemento de la *Torá escrita*, que según los cabalistas sería una supuesta transmisión oral de Moisés. En Clemente, la tradición apostólica tiene una vertiente pública, que incluye tanto la oral como la escrita, y una vertiente privada o secreta que es la propia de la gnosis. En este sentido es de notar como las citas de apócrifos y de *agrapha* son muy frecuentes en la obra de Clemente.

- La gnosis es un ascenso del intelecto que permite la contemplación y conocimiento de las realidades divinas. Clemente menciona una metodología o plan de estudios correspondiente a dicha elevación del intelecto. La filosofía y la fe son partes interrelacionadas de dicho ascenso intelectual.

- Hay cinco grados en los órdenes interpretativos que se corresponden con los grados de ascenso del conocimiento: La experiencia sensible; el conocimiento de los géneros y especies; el conocimiento de las realidades inteligibles, como las matemáticas; el conocimiento de las relaciones simbólicas y analógicas entre las distintas cosas; el conocimiento del ser en sí mismo o gnosis.

- El trívium y el cuadrivium son parte integrante de la exégesis clementina. A través de estas disciplinas adquiere algunos de los tipos de conocimiento anteriores y comienza a aprender las relaciones entre las cosas. Clemente encarece la lógica, particularmente, como herramienta de investigación para el gnóstico, si bien teniendo en cuenta diversas normas concernientes a la revelación. Dedicó un libro entero a este tema. También identifica pasajes de la escritura con la aritmética y la astrología.

- El conocimiento de la simbología es otro de los aprendizajes necesarios para el gnóstico. Con esto se desarrolla la capacidad de establecer analogías y relaciones entre los distintos planos de la realidad. Clemente aplica el análisis simbólico a los ritos místicos, a los poetas griegos, a la religión egipcia, etc.

- La simbología de la Sagrada Escritura conforma una metodología distinta, ya que las palabras actúan como receptáculo perfecto de las realidades superiores, imbuidas por el Espíritu Santo en la revelación. La exégesis alegórica ilumina el alma porque se va acostumbrando al contacto con el mundo divino.

- El primer efecto de la gnosis es el fin de las pasiones en el gnóstico. Se basa en el concepto estoico de *apatheia* reelaborado por Clemente. Es a la vez requisito y consecuencia del ascenso gnóstico.

- La exégesis está dirigida a alcanzar la *theosis* o divinización del hombre. El gnóstico, mediante la gnosis, retorna a la unidad divina y su alma es colocada en Dios. Aún entre los hombres el gnóstico ya está gozando de participación en la vida divina. La gnosis supone la perfección de la fe. Por eso dirá Clemente que el verdadero cristiano es el gnóstico.

- El gnóstico, tras retornar a la unidad apofática, contempla a Dios en todas las cosas creadas, de manera que está plenamente inflamado por la caridad y el amor. Su misión para con su prójimo es educarlo y mejorarlo paulatinamente, de modo que llegue a ser capaz de la contemplación divina.

Naturalmente, sólo podemos esbozar las líneas principales de investigación de un tema tan vasto. Conviene destacar las posibilidades que presenta este tema para el diálogo ecuménico e interreligioso, mediante la comparación con la experiencia gnóstica y mística en otras religiones. Asimismo, consideramos que también revela otras posibilidades de cristianismo menos conocidas, engrandeciéndolo en su conjunto.