



Educación XX1

Universidad Nacional de Educación a Distancia

educacionxx1@edu.uned.es

ISSN (Versión impresa): 1139-613-X

ESPAÑA

2001

José Antonio Llamas Martínez

INFLUENCIAS PLATÓNICAS EN EL PENSAMIENTO DE CLEMENTE DE  
ALEJANDRÍA

*Educación XX1*, número 004

Universidad Nacional de Educación a Distancia  
Madrid, España

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

---

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



# 4

## INFLUENCIAS PLATÓNICAS EN EL PENSAMIENTO DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

José Antonio Llamas Martínez

*Profesor tutor de H.<sup>a</sup> de la Educación*

*UNED. Centro Asociado de Asturias*

### 1. INTRODUCCIÓN

Dentro del pensamiento de los primeros intelectuales cristianos las obras de Clemente de Alejandría son quizá el espejo más fiel donde se refleja la filosofía platónica. En cierto sentido no sería decir nada nuevo, pues el influjo de Platón era muy notorio a lo largo de todo el periodo helenístico. Clemente de Alejandría es un intelectual que se educa a la luz de las diversas escuelas helenísticas. Por lo tanto parece obvio que rezume en sus obras la sabiduría platónica. Sin embargo no bastaría este argumento para confirmar dicha influencia. Lo cierto es que Clemente escoge a Platón y no a Aristóteles como inspirador de su pensamiento cristiano. Hubo otros intelectuales cristianos que no sólo no recurren a filósofo alguno, sino que expresamente los rechazan. Y es tal la estima que Clemente tiene por Platón que a su filosofía la califica como de verdadero Testamento, con auténtico valor propedéutico, como lo había sido el Antiguo Testamento para la nueva Filosofía Cristiana.

La influencia platónica a la que nos referimos se manifiesta en dos dimensiones que resumen la proyección de Platón sobre los intelectuales cristianos en los tres primeros siglos. En primer lugar hablaremos de una influencia directa, entendiendo por tal la que se manifiesta directamente en las obras de nuestro autor, tanto explícita como implícitamente. Con esto último quere-

mos decir que el filósofo alejandrino cita a Platón innumerables veces en sus obras, lo que comprobaremos a lo largo de trabajo. Pero ocurre a veces que, identificado como está con el pensamiento platónico, repite sin citar la fuente, ideas y textos de Platón como si fueran suyos. Esto nos permite comprobar la proximidad y a veces identidad entre los pensamientos de ambos autores, al menos en el terreno estrictamente filosófico. No obstante, es obvio reconocer que el alejandrino tiene otra dimensión religiosa en la que difiere de la teología platónica.

Como un exponente de esta estrecha relación entre ambos autores, observaremos la gran dependencia que tiene el alejandrino de Platón en los campos antropológico y educacional, llegando la identidad a la misma noción de educación, de virtud, de métodos y recursos didácticos y, sobre todo, de poner el ideal humano en conseguir la excelencia moral como la meta y el fin de toda educación

La otra dimensión en la que se manifiesta dicha influencia es de carácter indirecto. Queremos decir con esto que a Clemente llega también un Platón muy peculiar. Es un Platón filtrado por una escuela o conjunto de filósofos que viven y filosofan desde el siglo I a. de C. hasta el siglo II d. C. A esta escuela se la denomina Platonismo Medio. Estos filósofos influyen muy directamente en todos los intelectuales cristianos. Para los filósofos medioplátónicos el análisis de Platón posee características muy peculiares. Todos ellos inciden en la dimensión más metafísica de Platón. Igualmente poseen un carácter ecléctico, lo cual les lleva a presentar un platonismo mezclado con otras escuelas: pitagóricas, estoicas, etc. Los textos de estos filósofos llegan a los autores cristianos y son comentados entre otros por Clemente de Alejandría, demostrándose así la influencia indirecta a la que hemos hecho alusión.

## 2. LA EVIDENCIA DE PLATÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Existe plena coincidencia en los investigadores de la obra de Clemente sobre el influjo platónico en el mismo, así como de una especial admiración de Clemente por Platón. Dicha admiración se mostraba a veces de forma inconsciente, utilizando sus propias palabras y sus ideas, con la misma facilidad que citaba la Biblia. De esta opinión es Butterworth<sup>1</sup>. Dicha influencia de Platón en Clemente se observa analizando el evidente paralelismo que se da en múltiples frases que Platón expresa en el *Fedro* y que Clemente repite, a veces sin citar, en el *Protréptico*.

Otro autor, Clark<sup>2</sup>, nos confirma que Clemente se refiere innumerables veces a Platón sin nombrarlo. Este fenómeno no debe resultarnos extraño en

<sup>1</sup> Butterwort, G. W.: «Clement of Alexandria's ...», pp. 198-205.

los siglos II y III d. C., pues era muy común el uso de florilegios y antologías con textos de los clásicos, entre los que destacaba Platón, lo cual era objeto de memorización en los currículum, citándolos más tarde como si fueran su propio pensamiento.

Los historiadores del primitivo cristianismo reconocen que nuestro autor es el primero de los intelectuales cristianos que de forma no apologética busca un entendimiento con la filosofía griega, reconociendo que ésta ha iniciado un camino de acercamiento a la verdad, por vía puramente racional; y este hecho es obvio reconocérselo a Clemente. A este respecto, tiene pleno sentido aquel texto del *Protréptico* en el que se dirige expresamente a Platón: «Está bien rozar la verdad, Platón, pero no te canses. Emprende conmigo la búsqueda del bien. Pues una emanación divina inspira a todos los hombres en general y sobre todo a los que dedican su tiempo a la admiración y a la investigación»<sup>3</sup>. En dicho texto se encierra todo un modelo de intelectual abierto, nada fanático, a pesar de la doctrina que había abrazado. Todos los hombres por igual han recibido el soplo o *emphisema* divino que les capacita para caminar hacia la verdad, pero, sobre todo, los que además dedican su tiempo a la admiración y al conocimiento, con doble razón podrán recibir dicha inspiración divina. Y sin duda para nuestro autor es Platón quien más cerca ha quedado de la meta.

Este platonismo evidente en nuestro autor es constatado del mismo modo por Meifort<sup>4</sup>. Para Meifort, la filosofía es vista en Clemente como una preparación, un grado previo al cristianismo. Igualmente observa paralelismos entre el cristianismo y la filosofía griega, pues los griegos creen en algo superior, hablan de un *télos* o fin último del hombre, lo cual les acerca al pensamiento bíblico cristiano.

Meifort igualmente sostiene que el pensamiento de Clemente se apoya en un claro eclecticismo, en el que Platón se lleva la mayor parte. Después de Platón, y por orden de citas, estarían los pitagóricos y más tarde los estoicos.

Otro de los aspectos por los que Meifort observa en Clemente cierta admiración por Platón es cuando le llama «amigo de la verdad»<sup>5</sup>.

Finalmente Meifort confirma que Platón es el único filósofo en sentido pleno, comparándolo con Moisés, y al que llama el Moisés ático. Por el contrario no siente la misma admiración por Aristóteles al que llama «el físico» y, por supuesto, siente aversión hacia Epicuro al que califica como «sin divinidad»<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Clark, F. L.: *Citations of Plato in Clement ...* pp. 12-20.

<sup>3</sup> Clemente de Alejandría: *Protréptico VI*, 68, 2.

<sup>4</sup> Meifort, J.: *Der Platonismus Bei Clement ...* pp. 8-10.

<sup>5</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata II*, 141; Cf. I, 42; I, 50.

<sup>6</sup> Clemente de Alejandría *Pedagogo II*, 100; Cf. III, 54.

En esta misma línea, Outler<sup>7</sup> sostiene que las preferencias de Clemente a la hora de citar fuentes de su pensamiento se centran primero en las Escrituras y después en Platón. Es más, la meticulosidad de Outler es tal que llega a contabilizar hasta 430 textos en los que parafrasea o alude al pensamiento de Platón, siendo, con mucho, la cita preferida de Clemente el *Teeteto* 176, a, b, en el que Platón elogia el deseo del hombre para huir de este mundo y asemejarse a la divinidad. El alejandrino simpatiza en general con casi todo el pensamiento platónico, defendiendo sus posiciones y comprendiendo, como Platón, que el mundo, aunque complejo, es inteligible.

Para Outler, finalmente, Clemente no se limita a repetir mecánicamente a Platón, ni tampoco lo usa con interpretaciones excesivamente originales, sino que se sirve del común uso que el Platonismo Medio acostumbraba en Alejandría, es decir, con una gran dosis de eclecticismo; sobre todo desde que Antioco de Ascalón, uno de los primeros autores del Platonismo Medio, iniciara una tal interpretación.

Finalmente, otros autores<sup>8</sup> vienen a destacar que el eclecticismo de los platónicos, representado por el Platonismo Medio, es la forma más común de interpretar a Platón en los siglos II y III. Naturalmente los intelectuales cristianos de la época, entre los que destaca Clemente, reciben y asumen dicha interpretación platónica como la más acorde con la nueva doctrina.

### **3. INFLUENCIA PLATÓNICA EN LA ANTROPOLOGÍA Y LA EDUCACIÓN DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA**

#### **3.1. EN LA ANTROPOLOGÍA**

Una primera manifestación de esta influencia platónica se observa en la teoría sobre los dos mundos. Aunque es cierto que se da un mayor influjo de la teoría dualista platónica en la antropología gnóstica que en la Clementina, sin embargo, también Clemente se suma a la teoría de los dos mundos platónicos (*noetós kaí aisthetó*), tal y como podemos observar en el estudio ya citado de Meifort.

Son innumerables las citas de Clemente referidas a los dos cosmos, así tenemos que Clemente habla del cosmos *noetós* o superior como del modelo al que se ajusta el cosmos visible o inferior, y por lo tanto este último es la imagen de aquél. Pero además en otro texto Clemente sugiere que: «Es necesario volar a la esfera de los *noetá*»<sup>9</sup>. Así pues, uno es el mundo visible y Otro

<sup>7</sup> Outler, A. C.: *The Platonism ...* pp. 212-240.

<sup>8</sup> Waszink, J.: *Der Platonismus und die ...* p. 146; Cf.: Witt, R.: Albinus and the history ...

<sup>9</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* V, 15.

el mundo superior o invisible. Si uno está ligado al mundo de los cuerpos sólo captará el de los cuerpos, de ahí, pues, la necesidad de volar al mundo invisible para captar la verdadera realidad, mundo del ser. Sólo en el cosmos *noetós* está el verdadero ser.

Por Platón sabemos (*República VII*) que el único modo de acceder al mundo inteligible es mediante el conocimiento, y en concreto, de la dialéctica. Esta ciencia es para Platón la culminación de la sabiduría, la ciencia del bien y de la verdad, la cual bastaría para acceder a ese cosmos superior. Sin embargo, para Clemente todo el saber encíclico es un instrumento de preparación previa para interesarse por el mundo inteligible. La Filosofía o dialéctica no bastaría en Clemente para alcanzar el mundo supremo. Los *noetá* comprenden para nuestro autor algo más que la filosofía. En este mundo visible se da una determinada sabiduría o pseudociencia que conduce a la verdadera sabiduría propia del otro mundo. Aquí, comenta Meifort<sup>10</sup>, «se da la verdad de este mundo, allí la verdadera visión».

No cabe duda de que la filosofía platónica presta, en este sentido, un gran servicio a Clemente, pues el cristianismo también habla de los dos mundos, pero, a diferencia de Platón, nuestro autor introduce un matiz religioso, de ahí que el mundo platónico de los inteligibles abarque en Clemente al mundo de la fe, al menos esto se deriva de la siguiente definición del alejandrino: «Fe es ver lo inteligible»<sup>11</sup>.

Hay además en Clemente otro matiz diferenciador sobre la teoría platónica. Es decir, entre los conocimientos o lo que se puede aprender para acercarnos a la esfera del mundo inteligible, Clemente introduce una nueva esfera, la de los διδάκτα. En resumen, para Clemente se establecen ya tres grados de conocimiento a recorrer: en primer lugar estaría la esfera de los conocimientos sensibles, aquello que se muestra a nuestros sentidos. En un lugar intermedio estarían los conocimientos comprendidos por la antigua filosofía y la Antigua Profecía, toda esta esfera contiene conocimientos auxiliares, y a la que Clemente define como *egkuklion paideía*, por la que se accedería a la esfera del mundo superior, último grado y suprema verdad, en la que, como antes afirmábamos, ya sitúa Clemente el mundo de la fe.

No cabe duda de que Clemente hace uso del dualismo platónico, pero manifiesta evidentes diferencias. Es cierto que recoge el espíritu platónico, cuando afirma: «Nosotros somos verdaderos sucesores de Platón, pues el conocimiento debe elevarse también de las cosas sensibles a las inteligibles»<sup>12</sup>. Sin embargo Platón busca, más que un mundo trascendente, una

<sup>10</sup> Meifort, J.: *Der Platonismus ...* p. 12.

<sup>11</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata V*, 15.

<sup>12</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata II*, 15.

fundamentación del conocimiento. El mundo de las ideas es la culminación de su gnoseología, más que la afirmación de un mundo trascendente y divino. Por el contrario, para Clemente el mundo superior es el mundo de la fe, el mundo de Dios. Tiene por lo tanto un sentido más religioso. En definitiva, en Platón todo está visto bajo el prisma del conocimiento. En Clemente, por el contrario, todo es considerado desde una perspectiva religiosa.

Estrechamente relacionado con el tema platónico de los dos mundos, estaría el influjo que ejerce el filósofo sobre nuestro autor en la problemática antropológica de la relación cuerpo-alma. Ambas realidades corresponderían tanto para Platón como para Clemente a cada uno de los dos mundos. El alma al mundo invisible, el cuerpo al sensible.

Al tratar Clemente sobre el alma racional y su creación en el hombre, se inclina más por la tradición platónica (*Fedro*) y no por la estoica. El alma para Platón procede del cosmos *noetós* (mito del carro alado), y se incorpora al mundo sensible de forma violenta. No obstante existe una clara diferencia. Para Clemente el alma adviene por creación, y de forma natural se adhiere al cuerpo humano, permitiendo al hombre un dinamismo para la perfección. Por el contrario, en Platón la unión es violenta, pues la separación entre los dos mundos es, por naturaleza, abismal; de ahí que el alma se encuentre como en una cárcel, en un medio contra su naturaleza<sup>13</sup>. El deseo del alma, mediante el conocimiento, es alcanzar de nuevo y cuanto antes el mundo inteligible, que es su verdadero medio. De aquí se explica cómo el sabio, el filósofo, para Platón, es quien posee la sabiduría y en su plenitud el alma racional, y sólo él quien atisba el mundo inteligible. En este sentido, para hablar de lo esencial en el hombre, Clemente recurre a una expresión platónica de *República VII*, que tiene un gran paralelismo en el *Pedagogo II*; se trata de la expresión «ojo del alma». Con la misma el alejandrino se refiere a lo que hay de divino en el hombre y lo que le hace anhelar la semejanza con Dios, última y definitiva perfección.

Lo mismo que en otros aspectos filosóficos, nuestro autor, al hablar del alma y de su división tripartita<sup>14</sup>, a la que ya había hecho referencia Platón, se ve obligado a acomodar el pensamiento cristiano al pensamiento filosófico de la época, y no duda en hacerlo sirviéndose de la adaptación ya iniciada por Filón al pensamiento platónico, sin renunciar al lenguaje introducido posteriormente por el estoicismo. Clemente toma de Platón la triple división del alma, aunque la terminología que utilizan uno y otro sea distinta. Así en Platón observamos: alma racional (*noús*), alma irascible (*thymós*) y alma apetitiva (*epithymía*). Sin embargo Clemente, aunque el contenido pueda ser el mismo, escoge la terminología paulina que encierra cierta influencia estoica. Y así tenemos que el hombre perfecto y total está com-

<sup>13</sup> Platón: *Fedro*, 246, a, b, c; Cf.: Clemente de A.: *Pedagogo I*, 7, 3.

<sup>14</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo III*, 1, 2.

puesto de tres elementos, y en esto también observamos la diferencia aportada por el cristianismo a la filosofía griega: cuerpo (*sárξ*), alma racional (*psyché*) y el espíritu (*pneúma*)<sup>15</sup>.

El alma racional, igual que para Platón, es la señora que gobierna el cuerpo, sin embargo, hay un intento en el alejandrino por cristianizar el dualismo platónico introduciendo una cierta unidad dinámica en el hombre. Se añade, por lo tanto, una cierta novedad en la concepción del «*homo christianus*», aportada por los intelectuales del siglo II, entre ellos Clemente, en la que aparece una clara distinción entre *psyché* y *pneúma*. De este modo el hombre, para el pensador cristiano, por naturaleza está compuesto de alma y cuerpo, significando con el término *psyché* el *emphysema* o soplo divino, por el que el hombre participa racionalmente de Dios, quedando proyectado dinámicamente a una participación superior, la cual vendría significada por el tercer elemento del compuesto humano (*pneúma*), que salva y perfecciona al hombre por la fe<sup>16</sup>.

Sobre esta misma cuestión de la división del alma, Merino<sup>17</sup> sostiene que Clemente no habla de una división tricotómica en el alma, contrariamente a la opinión de Meifort<sup>18</sup>, sino que Platón se refería a tres clases distintas de ciudadanos. Por lo tanto, el planteamiento de Clemente se puede denominar, siempre bajo el influjo platónico, de trinomía, pero no tricotomía<sup>19</sup>.

Ya hemos hecho alusión anteriormente a que, tanto para Platón como para Clemente, el cuerpo y el alma pertenecen a mundos distintos y que por lo tanto el alma desea aproximarse a su propio mundo. Pues bien, la proximidad entre los dos autores es mayor si se piensa que la dialéctica por la que el alma se aproxima al mundo inteligible para Platón no es sólo de carácter gnoseológico, sino que tiene también una dimensión ética. Es decir, para Platón, el verdadero saber y la moralidad coinciden. La separación del alma lleva consigo una liberación de las pasiones y apetitos por los que el alma está ahogada. Naturalmente esta idea platónica es plenamente aceptada por Clemente<sup>20</sup>. Hay pues una coincidencia entre Platón y Clemente respecto a la necesidad de liberarse del cuerpo. Hay igualmente un pesimismo común respecto al cuerpo y sus pasiones. Sin embargo, en opinión de Meifort<sup>21</sup>, es una coincidencia más de forma que de fondo. Así, para Platón<sup>22</sup> el sabio busca morir, huir de este mundo, significando con esto un enorme deseo e interés por llegar al ver-

<sup>15</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* III, 68.

<sup>16</sup> Fernández Ardanaz, S.: *El mito del hombre nuevo ...* p. 97.

<sup>17</sup> Merino, M.: *El Pedagogo*. p. 502

<sup>18</sup> Meifort, J.: *Der Platonismus ...* p. 25.

<sup>19</sup> Comparten esta misma opinión: Pepín, J.: *La Vraie dialectique ...* p. 182; Lilla, S.: *Clement ... pp. 79-83*; Spanneut, M.: *Le Stoicisme ...* p. 166 y ss.

<sup>20</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo* II, 1, 2-3.

<sup>21</sup> Meifort, J.: *Der Platonismus ...* p. 20.

<sup>22</sup> Platón: *Fedón*, 65 e, d; 66, b.

dadero conocimiento. En esto consiste su huida. Sin embargo, para Clemente la liberación del cuerpo –Clemente aquí recurre para apoyar su tesis a *Romanos VII, 24*– es necesaria porque la carne y sus pasiones son enemigas de Dios, por lo tanto es un motivo más religioso que filosófico. No obstante, repetimos, esto suena bien a los oídos de Clemente, quien no duda en aceptarlo.

En el mismo sentido se expresa Platón en otro texto<sup>23</sup>, cuando reconoce que el filósofo se ejercita toda su vida en la separación del alma del cuerpo, llegando a soportar impasible la muerte física. Con la muerte física se produciría la liberación definitiva de los vínculos corporales que la mantenían maniatada. El filósofo encontraría su verdadera casa en el mundo inteligible. Frente a esto, el alejandrino<sup>24</sup> sostiene igualmente que el mundo corpóreo es inferior, pero por motivos distintos. Platón se está refiriendo a la conducta externa. En Clemente el mundo terreno ha perdido su valor. El paso al mundo superior no es un ascenso meramente noético, sino motivado por la esperanza en el Logos, es decir, por la fe.

Otro de los temas donde se observa, dentro de la antropología, una evidente influencia platónica en Clemente es en el anhelo y búsqueda de la semejanza con la divinidad (*homoiosis theo*). Toda esta temática llega a Clemente por múltiples vías como son la bíblica y la filoniana. Sin embargo, la mayoría de los autores que han estudiado este punto coinciden en la dependencia clara que presenta Clemente de Platón. Para comprender plenamente el aspecto de la *semejanza con la divinidad* conviene también señalar que, aunque los primeros teólogos cristianos han visto en Platón un cierto monoteísmo, sin embargo no es plenamente extrapolable la idea platónica de Dios a la idea clementina. Así, para Clemente, en el que influye también la fuente estoica, Dios es un ser providente que se preocupa y dirige la historia del ser humano. Y además todo conocimiento de Dios se revela a través del Logos<sup>25</sup>.

Tanto Platón como Clemente hablan de un liberarse ético para acceder a lo divino. Los dos hablan de la contemplación de lo divino (*εποπτεία*). Sin embargo no basta, dirá Clemente, con el conocimiento y la gnosis para llegar a Dios. Lo divino aparece en Platón en el punto más elevado de la dialéctica, en relación con el ser y con el bien. Sin embargo, el significado e introducción de una fe irracional que permita a Clemente la divinización del gnóstico en Dios<sup>26</sup> aparece desconocido para Platón.

Es opinión prácticamente unánime pensar que Clemente, aun coincidiendo en él las fuentes bíblica y filoniana sobre el tema de la *semejanza con la*

<sup>23</sup> Platón: *Fedón*, 67 d; 80, d.

<sup>24</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* IV, 12. Para completar el análisis sobre el concepto en Clemente, conviene consultar: Ruiz Jurado, M.: *Le monde chez Clément d'Alexandrie*, «Revue d'Historie des sciences et des leurs applications» 48 (1972) 5-23.

<sup>25</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* VI, 41.

<sup>26</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* VII, 13.

divinidad, tiene muy presente el texto platónico del *Teeteto* 176 a, b. Y esto, en primer lugar, porque encuentra en Platón aspectos comunes con la virtud que él desea para el gnóstico, y además porque el Platonismo Medio, que le tocó muy de cerca, sintonizaba claramente con esta idea platónica. Podemos, pues, afirmar que en este tema el influjo platónico es mucho más evidente que el ideal estoico del *acomodarse a la naturaleza*, cuyo sentido religioso estaba mucho más diluido, y, por lo tanto, menos apetecible para Clemente. En esta misma línea se sitúa la opinión de Berciano<sup>27</sup>.

Clemente nos quiere transmitir un modelo de ser cristiano que aspira a un ideal. Este ideal se expresa claramente cuando Clemente afirma: «Nuestro fin es la semejanza al Logos recto en la medida de lo posible<sup>28</sup>». Nuestro autor está buscando un fin (*télos*), y lo encuentra en la *semejanza con la divinidad en la medida de lo posible*. Existe, pues, un claro paralelismo entre Clemente y Platón. Al ser humano en la creación, según Clemente, se le insufló el soplo o imagen divina por la que puede aspirar a la perfección y a la semejanza divinas. Del mismo modo, en Platón<sup>29</sup> el ser humano anhela y desea ardientemente el conocimiento y la justicia. Cuanto más se aproxima el hombre a la divinidad más cerca estará de la sabiduría y la justicia, en cuanto que son perfecciones divinas. Tanto en Platón como en Clemente se da toda una serie de textos donde se observa este claro paralelismo que es imprescindible tener en cuenta para un riguroso estudio comparado. Así podemos enunciar los siguientes textos: Platón: *Teeteto* 176 a, b; *República* X, 613 a; VI, 500; *Leyes* IV 716 a, d; *Timeo* 90, d. En Clemente nos encontramos: *Pedagogo* I, 9, 1; 98, 2, 3; 97, 2; 99, 1; III, 101, 1; *Protréptico* XII, 120, 4; *Strómata* II, 38, 5; 134, 2; III, 69, 4, etc.

E:iste, sin embargo, cierta polémica entre los autores a la hora de considerar la perfección de la *semejanza divina* como un *τέλος*, tal y como se expresa Clemente<sup>30</sup>; y que tal finalidad ya estuviera presente en Platón; así tenemos la opinión de Merki<sup>31</sup> quien considera que, aunque Clemente toma el motivo de Platón en el *Teeteto*, sin embargo aún no identifica la *semejanza con el telos*. Esta identificación parece mucho más tardía. Concretamente aparece en Eudoro<sup>32</sup>. Es, en general, el Platonismo Medio, con su acostumbrado eclecticismo, pues unen ideas de Pitágoras, Platón, estoicismo, llegando a Clemente el influjo de esta última escuela. La opinión contraria a la de Merki viene representada por Meifort<sup>33</sup>. Para este autor la *semejanza con la divinidad* del *Teeteto* constituye el punto culminante, el *telos* de la filosofía platónica. Lo curioso es que así lo considera Clemente, citándolo fuera de lo

<sup>27</sup> Berciano, M.: Kairos, tiempo ... p. 211 y ss.

<sup>28</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* II, 134, 2.

<sup>29</sup> Merki, H.: *omoiwsiv qev* ... pp. 3-4.

<sup>30</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* III, 64, 4.

<sup>31</sup> Merki, H.: *omoiwsiv qev* ... pp. 45-48; Cf.: Pohlenz, M.: *Klemens von Alexanddam* ... p. 166, opina del mismo modo.

<sup>32</sup> Escobedo: *Ecl* ... II, 7.

<sup>33</sup> Meifort, J.: *Der Platonismus* ... pp. 70-80.

normal. Concretamente en *Strómata* II considera el *télos* platónico igual al *telos* cristiano, aunque, a veces, el alejandrino utiliza la expresión *skopēoV* (propósito, fin) en lugar de *telos*.

Resulta muy sorprendente, a la hora de precisar las influencias platónicas, cómo nuestro autor prescinde en este tema de la tradición paulina, para quien el *telos* coincide con la «vida eterna», y sin embargo acude al texto platónico del *Teeteto* cuando nos quiere identificar *telos* con *semejanza* divina.

Este mismo planteamiento sobre la identidad del *telos* y la *semejanza* lo enuncia Platón también en otros textos como la *República* y *Leyes*. Así, para Platón el fin de todo filosofar está en elevarse por encima del conocimiento sensible y llegar al mundo del verdadero ser –mundo inteligible o de las Ideas–. Por lo tanto, el dialéctico, alcanzando ese mundo inteligible, también se hace semejante a la divinidad<sup>34</sup>.

La *semejanza* con La divinidad para Platón es un fin último. No sería un grado previo para unirse místicamente, sino que esta finalidad se logra de hecho con la razón. Por otra parte, dicha *semejanza* no implica un salir de la propia esencia del ser humano. Esto significa que el *skopós* religioso de Platón es de naturaleza diferente a la experiencia religiosa de Clemente. Igualmente es cierto que se observa una clara diferencia entre Dios y el dialéctico que aspira, pues el concepto *en la medida de lo posible* nos lo certifica. Una cosa es el modelo, que como meta encarna la divinidad, y otra el que aspira a esa meta. Nunca, en Platón, se llegará a la identidad con la divinidad.

Esta visión platónica de la *semejanza* tiene en Clemente algunos matices en los que difiere de Platón, y que son explicables en el contexto filosófico y religioso que le tocó vivir al alejandrino. Así, en la época helenística la *semejanza con la divinidad* sirvió para expresar el sentimiento religioso del momento. Toda filosofía tiene un *telos*, y Clemente busca el *telos* de la filosofía, que encuentra reflejado en el Platonismo Medio. La novedad de Clemente respecto de Platón consiste en que la razón no basta para alcanzar la *semejanza*, en contra de lo que opinaba Platón. Alcanzar la *semejanza* lleva implícita una experiencia religiosa. El creyente tiene que buscar constantemente en la fe esta *semejanza*<sup>35</sup>. Es por la entrega amorosa a Dios por la que se alcanza dicha *semejanza*, para nuestro autor, y no basta con poner el pensamiento y la razón en el Ser Supremo. Para el alejandrino existen dos caminos para llegar a esta meta: la prudencia y reflexión personal, por una parte, y la praxis moral, por otra, que conlleva la purificación de los appetitos como condición previa al alma para asemejarnos a Dios. De esta manera Clemente se aleja de la línea intelectualista platónica y se aproxima a la línea del neoplatonismo de Plotino, que entiende la *semejanza* más como una unión mística con la divinidad.

<sup>34</sup> Platón: *República*, 504 y *Leyes* 716 c.

<sup>35</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* V, 17.

Nuestro autor, dentro de esa visión místico religiosa en la que concibe la *semejanza*, enumera una serie de virtudes necesarias para alcanzarla<sup>36</sup>. Estas serían: *la purificación, la liberación de pasiones, la carencia de necesidades, la continencia, el verdadero amor, la mansedumbre, la piedad y la obediencia*.

Después de exponer estas condiciones, claramente se observa que Clemente se desenvuelve en una esfera eminentemente espiritual, conectando los contenidos éticos con la vivencia religiosa. La línea marcada por Platón es el motivo, pero la diferencia entre ambos es evidente, ya que Platón no se sale de la órbita filosófica, ya sea en la dimensión gnoseológica, ya sea en la dimensión ética.

En definitiva, Clemente realiza una verdadera cristianización de la *ouoiōσις* platónica, interpretándola desde múltiples formas. Así por ejemplo, en *Strómata* IV, 186 el semejante a Dios es coincidente con el pneumático y elegido. Sin embargo, en *Protréptico* IV, 86, sostiene que sólo Dios puede operar la semejanza. Hay, por otra parte, una interpretación del hacerse semejante por la mediación del Logos en *Strómata* II, 134. De este modo el espíritu humano estaría en relación con la imagen de la imagen, y la semejanza entre el hombre y Dios se lograría indirectamente. Esta es una fórmula que Clemente tomó de Filón, de ahí que habla del gnóstico como la tercera imagen.

Hay finalmente una aproximación de nuestro autor<sup>37</sup> a Platón cuando rechaza la doctrina estoica porque identifica las virtudes de Dios con las virtudes humanas. El alejandrino se muestra aquí platónico al aceptar el matiz platónico: «En la medida de lo posible» (*katá tó dynatón*). Es decir, la semejanza sólo se da en cierto modo, pues el hombre jamás perderá su condición de criatura frente a Dios.

Resumiendo, diremos que las diferencias entre Platón y Clemente en el tema de la *semejanza* aparecen claras si se valoran los modos distintos del pensar cristiano y platónico. En Platón las metas elevadas a las que hay que tender en la huida hacia la divinidad son la ética y la inteligencia. En Clemente, por el contrario, lo que prevalece es el elemento religioso y la prioridad de la idea de Dios. Ésta se expresa de diversas maneras y tiene que ver con el seguimiento del Evangelio y de los mandamientos. Lo que conduce, en última instancia, a la *semejanza* con Dios es un servir a Dios<sup>38</sup>.

### 3.2. EN LA EDUCACIÓN

Otro de los ámbitos esenciales en los que se aprecia la influencia platónica en Clemente estaría en la misma noción, contenidos y medios didácticos

<sup>36</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* VII, 13.

<sup>37</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* VI, 114; Cf.: VII, 188.

<sup>38</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* VII, 13, 14; Cf.: V, 94; VI, 114; 11, 100.

que Clemente propone a lo largo de su *Paideia*. Así tenemos que en los múltiples textos en los que Platón nos habla de lo que entiende por educación<sup>39</sup>, está latente el mismo significado; ésta debe de tratar siempre de un único objetivo: lograr hombres excelentes en la virtud y en los valores del alma, pasando a segundo plano la preparación profesional. Pues bien, leyendo a nuestro autor en el *Pedagogo*, observamos que existe una repetición fiel del mismo significado que para ambos tiene el concepto de *Paideia* y educación.

Hay, además, en Platón un intento de ensalzar por primera vez el significado del verbo griego *paidagwgein*, cuya acción era tradicionalmente recomendada a los esclavos. Este ensalzamiento se manifiesta cuando Platón llama a Dios: «Pedagogo del mundo»<sup>40</sup>. Nuestro autor, recogiendo esta metáfora platónica, no dudará en denominar repetidas veces al Logos también «Pedagogo de la humanidad»<sup>41</sup>.

Si nos detenemos también en la misma noción de pedagogía, observaremos que el alejandrino se refiere a ella en muchos textos y con matices diferentes que enriquecen el concepto. Ahora bien, lo significativo en este tema es observar que todos estos matices tienen siempre un paralelismo evidente con alguna de las ideas platónicas:

- Un primer significado de Pedagogía sería el entendido como progreso de la formación humana, que aparece en múltiples textos de Clemente<sup>42</sup>. Esta misma idea aparece de alguna manera contemplada en Platón cuando afirma: «En la ciencia de los conocimientos tenemos, creo yo, una parte que apunta a la producción y otra relativa a la formación y educación». Y en otro lugar insiste en la misma idea, cuando compara al hombre educado con el que carece absolutamente de virtud<sup>43</sup>.
- Otra idea de educación es la entendida como formación adquirida mediante la disciplina y el ejercicio, guardando una cierta relación con las enseñanzas encíclicas de tipo propedéutico para otras etapas superiores<sup>44</sup>. Esta misma idea recogida en los textos de la nota la encontramos igualmente en Platón<sup>45</sup>.
- La *Paideia*, como resultado de todo un cúmulo de reflexiones e investigaciones sobre la educación, es también otra novedad en Clemente; y la misma contribuiría a un enriquecimiento de la ciencia sobre la edu-

<sup>39</sup> Platón: *Protágoras* 313, a, b; *Leyes* 643 e, etc.

<sup>40</sup> Platón: *Leyes* X, 897 b; este aspecto es recogido por Jaeger, W.: *Cristianismo primitivo ... p. 80.*

<sup>41</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo* I, 55, 2; Cf.: I, 7, 1-4; III, 94, 1.

<sup>42</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo* I, 92, 2; Cf.: *Strómata* I, 33, 4; V, 91, 2.

<sup>43</sup> Platón: *Fielbo*, 55 d; *Protágoras* 327, c, d.

<sup>44</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* I, 93, 5; 29, 9; II, 12, 3.

<sup>45</sup> Platón: *Fedro* 107 b; *Protágoras* 343 a.

cación<sup>46</sup>. Este significado de la *Paideia* ya estaba también en Platón cuando se preguntaba por la recta razón del propio educar<sup>47</sup>.

En general, cuando Platón habla de la educación tiene la plena convicción de que el ser humano cuenta con unas dotes naturales que le permiten un crecimiento y perfección. El hombre pasa de un estado de ignorancia al de educado en virtud de esas dotes naturales y del ejercicio y la disciplina. No tiene cabida en Platón ni la fortuna, ni el destino ciego. Sin embargo, y aquí es donde cabe una cierta influencia en Clemente, existen ciertos destellos en Platón<sup>48</sup>, en los que hace referencia a un cierto impulso divino (*θεια μοίρα*) que actúa en ocasiones como apoyo de las dotes naturales. Este concepto platónico no responde ni al azar ni a la fortuna, dirá Meifort<sup>49</sup>, sino que posee un contenido distinto, es algo divino. Ahora bien, este algo divino surge de la práctica de la misma filosofía. Este mismo pensamiento lo repite Platón (*Menón*) cuando afirma que la virtud no se aprende, sino que se trata de un don de Dios.

Resulta evidente que el alejandrino no toma de Platón, como de primera fuente, la idea del influjo divino en la educación, pues se inspira fundamentalmente en las fuentes bíblica y cristiana, en la que esta idea tiene una traducción específica, como algo gratuito, gracioso o don no merecido. Sin embargo, advertimos que ni siquiera Platón es ajeno a esta peculiar forma de *Paideia* que Clemente nos manifiesta como original del cristianismo. Es decir la *keia moira* platónica es lo que más se asemeja al apoyo o al influjo divino en la educación.

El pensamiento pedagógico de Clemente concede una importancia capital al proceso de crecimiento del ser humano hasta alcanzar, primero, la «cura de las pasiones» y la virtud moral, para pasar después a la adquisición de la gnosis, la verdadera ciencia del cristiano<sup>50</sup>. Observamos que este crecimiento es, primero, moral y, después, gnoseológico, culminando en la semejanza con Dios. Pues bien, este esquema educativo de carácter ascendente tuvo ya su precedente en el modelo dialéctico de Platón, tanto en la dialéctica del conocimiento como en la dialéctica del amor<sup>51</sup>. Igualmente aparecen en Clemente, dentro de la dialéctica platónica, las enseñanzas que él denomina encíclicas<sup>52</sup>, como conjunto de saberes propedéuticos que ha de recorrer el gnóstico para alcanzar la verdad, de igual modo que el futuro sabio realiza en Platón<sup>53</sup> todo ese currículum previo a la dialéctica. La dialéctica tiene en Clemente una doble fuente. Primero, como recurso formal del razonamiento, de corte más bien

<sup>46</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo* I, 24, 3; Cf.: *Strómata* I, 52, 3.

<sup>47</sup> Platón: *Leyes* II, 652 b.

<sup>48</sup> Platón: *Fedro* 244, c; Cf.: *República* 492 a.

<sup>49</sup> Meifort, J.: *Der platonismus ... p.* 39.

<sup>50</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo* I, 1, 1-4; 2, 1: 3, 1-2.

<sup>51</sup> Platón: *República* VII; *Banquete* 206, a, b, c.

<sup>52</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* VI, 90, 91.

<sup>53</sup> Platón: *República* VII; 533, a, b.

estoico-aristotélico, y, después, como ascensión espiritual del conocimiento, de corte más bien platónico. Así pues, el alejandrino, convencido de la bondad y perfección que sugiere la dialéctica platónica en los diálogos citados, intentará una extrapolación de la misma hacia la Paideia cristiana. No obstante, como ya mostramos en otros paralelismos, no existe una plena identidad entre los procesos dialéctico platónico y de Clemente. Y la razón es obvia, pues no puede Clemente sustraerse a otras influencias filosóficas o religiosas de la época que le toca vivir, como son el platonismo medio, Filón y el propio cristianismo. Así, el proceso dialéctico en Clemente tiene una primera meta coincidente con los *nohta* platónicos, que él sitúa en las inteligencias celestes o ángeles. Pero la meta del gnóstico perfecto no termina en ese mundo de los inteligibles, sino que continúa hacia otro mundo, el mundo del Logos, mundo perfecto de Dios. El mundo inteligible o de las Ideas platónicas queda subordinado al mundo del Logos o mundo divino, tal y como se expresa nuestro autor a lo largo de todo el *Strómata V*. En definitiva, la dialéctica para Clemente no será una ciencia última, sino un saber propedéutico y auxiliar para alcanzar la suprema verdad, asociada a la fe, y que se sitúa en el Logos.

Pasando a otro ámbito de influencias pedagógicas de Platón en Clemente, diremos que la misma función que el alejandrino atribuye a su Pedagogo, tiene ya un precedente en Platón, tal y como indicamos anteriormente. Nos referimos al excelso significado que Platón concede a la tarea del pedagogo, cuando en *Leyes X* llama a la divinidad *pedagogo del mundo*. Ésta será la función y tarea que nuestro autor señalará al Logos Pedagogo<sup>54</sup>. En este mismo sentido Marrou<sup>55</sup> reconoce que nuestro autor se ve obligado a recoger esta función y este término exclusivamente del mundo griego, pues no aparece para nada en la terminología bíblica.

En otro orden de cosas, cuando Clemente analiza quiénes son los sujetos sobre los que recae la intervención del Pedagogo, se apoya más en fuentes bíblicas y filonianas que en platónicas. De este modo, haciendo uso de la alegoría tilonian, sostiene que son los niños, por su natural inocencia, los que mejor escuchan las palabras orientadoras del Pedagogo. Sin embargo, incluso en este punto, también Clemente recurre a una bella metáfora platónica, relatada en *Fedro 278 a*, en la que identifica la función que la semilla ejerce cuando cae en tierra y fructifica, con la misma función que ejerce la palabra cuando cae en un alma inocente. De aquella nacen frutos, de ésta última seres educados. Los educados serán por las palabras del Pedagogo como verdaderos hijos nacidos por la fecundación de sus padres<sup>56</sup>.

En relación con los medios y métodos para la corrección moral, también Clemente recurre a la Paideia platónica y en concreto hay textos, como *Leyes 934*, que nuestro autor tomará como modelos en la aplicación de la «amo-

---

<sup>54</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo I*, 52, 2; III, 94, 1.

<sup>55</sup> Marrou, I: *Le Pédagogue, Introduction* ... p. 24.

<sup>56</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata I*, 1, 1-2; II, 3, 14-23.

nestación» y la «censura» en la educación infantil, como recurso didáctico imprescindible<sup>57</sup>.

Igualmente, al hablar de los efectos de la corrección que hacen del hombre un ser puro y bello, el alejandrino recurre a Platón<sup>58</sup>. Parece que Clemente encontró en las *Leyes* de Platón el marco orientador para la aplicación y corrección educativas. El discurso platónico le sirvió como prototipo en el análisis de conductas difíciles, porque es un discurso que trasciende el tiempo y las doctrinas.

En cuanto a la relación de los contenidos educativos con la fuente platónica, recordaremos que en el ámbito de los principios el ideal pedagógico de nuestro autor, centrado en la educación moral, está ya en el filósofo ateniense<sup>59</sup>. Del mismo modo, la finalidad educativa del gnóstico clementino tiene que ver, como ya hemos repetido insistentemente, con la huida hacia la divinidad del *Teeteto* 176.

Aunque es más evidente la influencia estoica en la moral del alejandrino, sin embargo, no es menos evidente la existencia de ciertos rasgos de intelectualismo moral, cuya fuente es, como sabemos, más platónica, si nos atenemos al *Menón* 88 d. En este sentido, la ecuación: máxima sabiduría = máxima virtud, se observa con toda claridad también en Clemente: «No es la naturaleza, sino la instrucción la que hace a los hombres virtuosos ...»<sup>60</sup>.

En el terreno de la praxis moral, nuestro autor recurre igualmente a la fuente platónica lo mismo que recurre a la fuente bíblica. Así, tenemos que las orientaciones platónicas<sup>61</sup> le sirven a Clemente como modelos normativos cuando pretende recoger aquellos preceptos, principios o conductas que desea practiquen los cristianos.

En el ámbito concreto de la educación sexual igualmente tiene Clemente muy presente a Platón<sup>62</sup> al pretender censurar todo vicio que, como la pederastia, atente contra la naturaleza. No es Platón la única referencia, pero sí una autoridad indiscutible en la censura de estos vicios sexuales<sup>63</sup>. En este mismo terreno, aunque referido a la moral matrimonial, nuestro autor<sup>64</sup> irá relatando toda una serie de prohibiciones o censura de conductas matrimoniales, recurriendo para refrendar su doctrina a toda una serie de citas tanto platonicas<sup>65</sup> como bíblicas (*Levitico*), que no tienen otro objetivo sino dar un

<sup>57</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo* I, 64, 4; Cf.: I, 75, 1.

<sup>58</sup> Platón: *Leyes* VII, 808 e y 934 a; *Sofista* 230, d, e.

<sup>59</sup> Platón: *Protágoras* 313, a, b, c; *Leyes* 643 e.

<sup>60</sup> Clemente de Alejandría: *Strómata* VII, 98, 5; Cf.: 100, 4-5.

<sup>61</sup> Platón: *Leyes* II, 653 b; III, 696 c.

<sup>62</sup> Platón: *Fedro* 250 e; 254 d.

<sup>63</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo* II, 86, 1.

<sup>64</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo* II, 90, 4; 91, 1-2.

<sup>65</sup> Platón: *Leyes* VIII, 839 a; 841 d; 836 c; 838 e; 853 d, etc.

carácter de mayor firmeza a la prohibición, pues no son conductas censurables sólo desde el cristianismo, sino también desde la máxima autoridad de la Paideia griega.

Hay otros ámbitos menos elevados pedagógicamente, pero necesarios en la vida cotidiana, como son la educación en la prudencia, el equilibrio y la sobriedad, en temas como la bebida, comida o vestido, en las que Clemente recurre también y casi literalmente a Platón<sup>66</sup>.

Y finalmente, en esta misma línea el eco de Platón, a través del *Protágoras*, resuena también en Clemente cuando censura la belleza externa y los adornos externos, resaltando por el contrario la auténtica belleza interior del alma, auténtico centro de la educación platónica<sup>67</sup>.

Éstas han sido algunas de las manifestaciones más características de la herencia platónica en Clemente en los ámbitos concretos de la antropología y la educación. Manifestamos que no hemos tenido pretensión de exhaustividad, sino de recoger aquellos aspectos que consideramos fundamentales en los ámbitos señalados.

Finalmente diremos que nuestro autor no tuvo inconveniente en adaptarse a la filosofía vigente en la época. Tenía un carácter sincrético más acorde con el momento, pero a la vez favorecía mejor su entronque con las ideas de la nueva doctrina del cristianismo. Sin embargo, aún dependiendo del platonismo y estoicismo propio de los medioplátónicos en algunos temas, está suficientemente demostrado que, en cuestiones tan esenciales como la idea de Dios y el principio de todo, no existe la mas mínima duda de su dependencia bíblica y cristiana.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- ANDRESEN, G.: *Logos und Nomos. Die Polemik der Kelsos und das Christentum*. Berlin 1955.
- *Justin und der Mittlere Platonismus*, ZNW, 44 (1952-53), pp. 157-195.
- BERCIANO, M.: *Kairos, tiempo humano histórico - salvífico*, en Clemente de Alejandría. Burgos, 1976.
- BUTTERWORTH, G. W.: *Clement of Alexandria's. Protrepticus and the Phedrus of Plato*, CQ 15 (1916), 198-205.
- CANIVET, P.: *Histoire d'une entreprise apologetique au V siècle*. París, 1957.
- CLARK, F. L.: *Citations of Plato in Clement of Alexandria, transactions and*

<sup>66</sup> Platón: *Leyes* 664 e; 666 a; y en Clemente de Alejandría: *Pedagogo* II, 20, 3; 21, 1, 2.

<sup>67</sup> Clemente de Alejandría: *Pedagogo* II, 121, 2.

- Proceedings of the American Philological Association.* 33 (1902), 12-20.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Strómata I, II, III*, Traduc., Introduc. y notas de M. Merino. Ciudad Nueva, Madrid, 1997-98.
- *El Pedagogo*. Traduc., Introduc., y notas de M. Merino. Ciudad Nueva, Madrid, 1994.
- (estas dos obras están en versión bilingüe)
- El Protreptico*. Traduc. de Isart Hernández, C., Clásica Gredos, Madrid, 1994.
- DANIELOU, J.: *Message Evangélique et culture hellénistique*. Desclée. París, 1960.
- *Le Platonisme Moyen*. Sciences Religieuses 47 (1959), 606.
- DILLON, J.: *The Middle Platonists*. London, 1977.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S.: *Génesis y Anágenesis*. ESET. Vitoria, 1990.
- *El mito del hombre nuevo en el siglo II*. F.U.E. Madrid 1991.
- FESTUGIERE, A. J.: *Le Dieu Cosmique*. Paris, 1949.
- *La Révélation d'Hermes Trimegiste III, les doctrines de l'âme*. Paris, 1953.
- GABRIELSSON, J.: *Über die ouelen des Clemens Alexandrinus*. Vol. I y II. Upsala-Leipzig, 1906-1909.
- LILLA, S.: *Introduzione al Medio-Platonismo*. En «Instituto Patrístico Agustínianum», Roma, 1992.
- *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford 1971.
  - *Diccionario Patrístico de la antigüedad cristiana*. Voz «Medio-Platonismo». p. 1.413.
- MAAROU, H. I.: *Le Pédagogue*. Introducción, Livre I. Ed. y Trad. francesa, Paris, 1960.
- MEIFORT, J.: *Der Platonismus bei Clemens von Alexandrien*. «Heideibelger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte» 17, Túbingen, 1928.
- MERINO, M.: *El Pedagogo, Introducción, Traducción y notas*. Madrid, 1994.
- MERKJ, H.: *omoiwsiv qev Von der Platonischen Angleichung and Gott cur Gohähnlichkeit Bei Gregor von Nyssa*. Friburgo, 1952.
- OUTLER, A. C.: *The Platonism of Clement of Alexandria*. «Journal of Religion» 20 (1940), 217-240.
- PEPIN, J.: *La Vraie Dialectique selon Clement d'Alexandrie*. «Epektasis» París 1972.
- PLACES des E.: *Etudes récentes (1953-1973) sur le Platonisme moyen du II siècle apres J. C.* «Bulletin de l'Association G. Budé». (1974), pp. 347-358.
- PLATÓN: *Dialogos*. Clásica Gredos, 1988.
- POHLENZ, M.: *Klemen von Alexandri und sein hellenistisches Christentum*. «Philologisch-histrische Klasse» Göttingen (1943), 103-180.
- REALE, G.: *Storia de la Filosofía antigua IV. Le scuole dell'eta imperiale*, pp. 309-364.
- RUIZ JURADO, M.: Le monde chez Clément d'Alexandrie. «Revue d'Histoire des sciences et des leurs Applications». 48 (1972), 5-23.
- SPANNEUT, M.: *Le Stoicisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. París, 1969.
- WASZINK, J. H.: *Der Platonismus und die altchristlich Gedankenwelt*. «Recherches sur tradition Platonicienne». Geneve 1957, pp. 137-179.
- WITT, R. E.: *Albinus and the History of middle platonism*. Cambridge, 1937.

---

## RESUMEN

---

*Las obras de Clemente de Alejandría son el reflejo más exacto de la filosofía platónica. La influencia de Platón fue bastante evidente durante el periodo helenístico. Clemente de Alejandría es un intelectual formado a la luz de diversas escuelas helenísticas. Sin embargo, esta razón no es suficiente para confirmar tal influencia. Es cierto que Clemente elige a Platón y no a Aristóteles como inspiración de su pensamiento cristiano. Hubo otros intelectuales que, no sólo no hicieron referencia a ningún filósofo, sino que los rechazaron abiertamente. Clemente admira tanto a Platón que identifica su filosofía como un auténtico testamento, con un valor realmente propedeútico, como hubiera sido el testamento para la nueva filosofía cristiana.*

---

**Palabras clave:** Pensamiento de Clemente de Alejandría, filosofía platónica, periodo helenístico.

---

## ABSTRACT

---

*Clemente of Alexandria writings are the most accurate reflection of his Platonic philosophy. Plato's influence on him was quite obvious during the whole Hellenistic period. Clemente of Alexandria is an intellectual raised under the light of diverse Hellenistic schools. Nevertheless, this reason is not enough to confirm that influence. It is true that Clemente chooses Plato and not Aristotle as inspiration for his christian thinking. There were other intellectuals who, not only didn't make reference to any philosopher, but they reject them explicitly. Clemente admires Plato so much that he identifies his philosophy as a real Testament, with an authentic propedeutic value, as the Testament would have been for the new christian pilosophy.*

---

**Key words:** Clemente of Alexandria writings, Platonic philosophy, Hellenistic period.