

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ÁMBITO CULTURAL: LA DETERMINACIÓN DEL ORDEN DE LOS CONOCIMIENTOS Y LAS DISCIPLINAS CRISTIANAS FRENTE AL PAGANISMO

THE CONSTRUCTION OF A CULTURAL FIELD: THE DETERMINATION OF THE ORDER OF KNOWLEDGE AND CHRISTIAN DISCIPLINES AGAINST PAGANISM

Luis Felipe Jiménez Jiménez

Universidad Autónoma de Zacatecas

lufenez@gmail.com

Fecha de recepción: 27/05/2015

Fecha de aprobación: 01/09/2015

Resumen

La base intelectual del medioevo cristiano, tiene su génesis en las discusiones que se realizaron entre los siglos II y III, donde personajes como Clemente de Alejandría, Orígenes y Tertuliano sacaron a la luz la necesidad de apropiarse, filtrar y depurar la tradición discursiva pagana en favor del incipiente cristianismo, aprovechando no sólo su filosofía y su ciencia sino las técnicas argumentativas de las que habían hecho uso desde antaño, como la dialéctica, la alegoría o la hermenéutica. Tal apropiación no se hace sin consecuencias, transforma y permite al cristianismo construir su propia identidad, posibilitándole además de marcar su distancia con el paganismo, usar estas armas en contra de sus rivales hebreos, así como afinar sus criterios para establecer qué es lo ortodoxo frente a lo herético.

Palabras clave

Cristianismo – Paganismo – Cultura – Fe - Conocimiento.

Abstract

The intellectual foundation of the Christian Middle Ages, has its genesis in the discussions that took place between the second and third centuries, where characters such as Clement of Alexandria, Origen and Tertullian brought to light the need to take, filter and purify the pagan discursive tradition for the nascent Christianity, using not only their philosophy and science but argumentative techniques that had been used since ancient times, as the dialectic, allegory or hermeneutics. Such appropriation is not without consequences, transforms and allows Christianity to build their own identity, enabling him besides marking his distance with paganism, use these weapons against their Jewish rivals and refine its criteria for establishing what is orthodox front a heretic.

*Cuadernos Medievales 19 - Diciembre 2015 - 1-17
ISSN 2451-6821*

*Grupo de Investigación y Estudios Medievales
Facultad de Humanidades – UNMdP
República Argentina*

Keywords

Christianity - Paganism - Culture - Faith - Knowledge

Clemente de Alejandría y Orígenes promovieron, entre el siglo II y III, la sistematización de las ciencias paganas como auxiliares de la filosofía, en su condición de propedéutica de la teología, queriendo convertirlas así en el programa pedagógico de lo que sería la formación del sabio ortodoxo.¹ Puede afirmarse que este es el primer precedente cristiano de un programa educativo del sabio, el cual Clemente expone detalladamente en su libro VI de los *Stromata*. Sin embargo, a pesar de su rigor, no se compara en síntesis y en precisión a un documento muy posterior a su muerte, que en cierto sentido marca ya la formación de una tradición, como fue el discurso de agradecimiento y alabanza dirigido por Gregorio Taumaturgo a su maestro Orígenes. Documento que por estas razones preferiremos, pues nos dibuja un retrato del ideal gnóstico del cristianismo ortodoxo en concreto, y no nos desvía hacia especulaciones doctrinales más complejas.

En ese panegírico, el joven estudiante Gregorio, que se había hecho famoso en Oriente por su actividad apostólica, sus milagros y su testimonio, rinde homenaje a su maestro, reconstruyendo en ese escrito con impresionante claridad lo que debió ser el *didaskaleión* de Cesarea bajo la dirección del teólogo alejandrino.

Asimismo, nos muestra cómo la educación intelectual estaba estrechamente ligada a la formación moral y ascética. En primer lugar, dice Gregorio que su maestro Orígenes se aplicaba al estilo socrático, “nos impresionaba a veces, y otras nos derribaba al suelo con su discurso”². El maestro disciplina y rectifica el juicio de sus discípulos, mediante una suerte de “accidentes lógicos, los cuales, desenvolviéndose unos de otros desde los primeros principios sencillísimos y enhebrados de forma varia, avanzan hasta un tejido inmenso y difícil de desenhebrar”³. Les enseñó a prevenir la seducción de las bellas palabras que penetraban en los oídos “como verdaderas, a pesar de ser fingidas y falsas”⁴. De manera que con una suerte de dialéctica combinada con gramática se corrigen las falsas persuasiones y las opiniones

¹ Es sabido que las nociones “ortodoxia” y “herejía” sólo empiezan a ser usadas como formulaciones dogmáticas a partir de la época de los concilios, hacia el siglo IV y V; sin embargo, desde los comienzos de la historia del cristianismo una buena parte de su crecimiento como doctrina religiosa y como institución, se centró en la determinación de lo que se debía entender por doctrina cristiana y lo que debía constituir su forma de vida, excluyendo lo que no se correspondía con ello o debía ser rechazado radicalmente como su opuesto. Esa conciencia está presente en los autores que centran el presente ensayo, es decir, Clemente de Alejandría, Orígenes y Tertuliano, a los cuales también otros comentaristas han preferido llamar eclesiásticos, cuando aún no era una Iglesia en el sentido estricto del término. La labor de estos autores fue la de intentar establecer justamente los lineamientos de la ortodoxia cristiana en oposición al paganismo, pero muy especialmente en lo que tenía que diferenciarlos de los grupos gnósticos, con los cuales podían ser confundidos por el neófito y por el poder imperial, razón por la cual, para efectos de este escrito, no debe sonar extraño conservar la diferencia nominal entre los términos “ortodoxo”, “herético” y “pagano” (que Orígenes y Tertuliano ya utilizaban en sus escritos) tal como se emplea aquí.

² San GREGORIO TAUMATURGO, “Discurso de acción de Gracias de San Gregorio Taumaturgo dirigido a Orígenes”, en ORÍGENES, *Contra Celso*, Madrid, BAC, 1967, Apéndice I, VII, p. 600.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibid.* p. 601.

hechas, encauzando todo razonamiento hacia el esfuerzo moral, el conocimiento de sí y la dirección de las pasiones.

A esta primera parte del programa educativo, le sigue el programa científico: física, geometría, astronomía.⁵ “La geometría, por ser incommovible, —escribe Gregorio— poníala como base y fundamento seguro de todo lo demás; por la autonomía nos levantaba a lo más alto, y por una como escalera que alcanzaba el firmamento, nos hacía, por una y otra disciplina, accesible el cielo”⁶. Y como enseñanza filosófica propiamente dicha, al parecer Orígenes enseñaba la ética: “se esforzaba por hacernos insensibles al dolor y semejantes a Dios, realmente bienaventurados”⁷. Aquí, parece acentuarse el estudio del conocimiento de sí mismo a través de discursos y de obras. Un verdadero autoanálisis, en el que observando sus costumbres y maneras de ser, “mirándose, como en espejo, ve los principios y raíces de los males, todo lo que hay en ello de irracional, del que surgen nuestras torpes pasiones”⁸. Detallando minuciosamente todo un cuadro patológico del alma, traza un mapa de las pasiones y del lugar en donde opera la intemperancia y las bajezas, estableciendo la forma de rechazarlas y de resistirlas, o de destruirlas y extirparlas. La consecuencia debía ser estimular la parte superior del alma hasta alcanzar las “divinas virtudes”: la prudencia, la templanza y la fortaleza. La praxis es, por tanto, el centro de esta educación, cuyo ejemplo procuraba darlo el propio maestro.⁹

La educación moral se completaba con la lectura de diferentes autores, como forma de habituar al discípulo a ver en cada uno de ellos eso que le era útil para la virtud y la religión.

“Tenía él por bien que filosofáramos recogiendo con todo empeño cuantos escritos quedan de los antiguos filósofos y poetas, sin rechazar ni reprobar nada...exceptuaba, sin embargo, las obras de los ateos, que, saliéndose a la vez del pensamiento humano, dicen no haber Dios o Providencia”¹⁰.

Como quién dice, algo de censura se conservaba, seguramente en contra de filósofos como Epicuro y los heréticos. Cosa que Gregorio agradece un poco más adelante, pues sin el criterio orientador del maestro, no podrían haber hecho otra cosa que terminar extraviados o sometidos a andares erróneos de los cuales les sería imposible zafarse después de un tiempo. El maestro entonces previene, orienta y salva al discípulo, lo lleva a probar todas las

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Ibíd.* VIII. p. 602.

⁷ *Ibíd.* IX. p. 602.

⁸ *Ibíd.* IX. p. 603.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.* XIII. p. 607.

filosofías, pero no los deja solos: “él mismo nos acompañaba e iba delante y nos daba la mano, como en un viaje...”¹¹.

La siguiente etapa en este camino iluminado por el maestro Orígenes, debe ser el estudio de las Escrituras; pero Gregorio parece que no terminó sus estudios: “Tal me parece tendré que sufrir yo al marcharme, sin llevarme, por cierto, toda la herencia que me toca”¹². Por lo que la carta, con la que Orígenes posiblemente responde al panegírico que le había dedicado su discípulo, complementa lo faltante. En ella el teólogo alejandrino invita a Gregorio a retornar al Ponto, a fin de que completase sus estudios de las Escrituras. Le confirma que las ciencias y la filosofía constituyen una propedéutica para el estudio y la interpretación de las Escrituras.¹³ Mas tales estudios no encuentran en ellos mismos su meta, hay que ser cuidadosos con el saber mundano: “...engendran ideas heréticas y construyen, como si dijéramos, novillos de oro en Bethel, que se interpreta casa de Dios”¹⁴. Se debe, por tanto, atender directamente a la letra de las Escrituras, buscando con fe incommovible. “Pero no te contentes con golpear y buscar —aconseja Orígenes— pues necesaria es de todo punto la oración pidiendo la inteligencia de lo divino”¹⁵.

En suma, un par de afortunados discursos de tipo epistolar nos dibujan un retrato muy concreto de lo que constituía el programa de formación personal y espiritual del sabio ortodoxo.¹⁶ El orden del saber y de las ciencias del cristianismo se reduce así a un conjunto jerárquico y muy sintético de técnicas y conocimientos: ciencias instrumentales (dialéctica, retórica, alegoría, hermenéutica)¹⁷; un segundo nivel formado por la astronomía, la geometría,¹⁸ que unidas a las tres primeras, liberan al hombre de las cosas sensibles y lo aproximan al mundo de las ideas (*noetos*). A partir de aquí se estudia la filosofía, que al igual que en Orígenes corresponde a la ética, como un “conócete a ti mismo” (*nosce te ipsum*), en donde confluyen las disciplinas científicas y las morales, junto a la *gnosis* y la *theoria*. Mezcla perfecta que forma el nuevo programa educacional, pero del que es importante destacar la función de las técnicas o instrumentos interpretativos, a partir de los cuales el incipiente cristianismo eclesiástico se propone ordenar su discurso en forma rigurosa, con suficiencia lógica y capacidad argumentativa para combatir y discutir, en primer lugar, las posturas que se le contraponen desde la herejía y el paganismo; y segundo, de modo que pueda establecer

¹¹ *Ibíd.* XIV. p. 610.

¹² *Ibíd.* XVI. p. 613.

¹³ ORÍGENES, “Carta a San Gregorio Taumaturgo”, en *Contra Cel.* Apéndice II, p. 616.

¹⁴ *Ibidem*, p. 617.

¹⁵ *Ibíd.* p. 618.

¹⁶ Sobre la autenticidad de estas cartas ver P. NAUTIN, *Origène, sa vie et son œuvre*, París, Beauchesne, 1977, p. 155.

¹⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata I*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996. I 176,3; VI 84,4 (en lo sucesivo, Str.)

¹⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Str. VI*, en *Stromata Buch I-VI*, Berlín, Akademie-Verlag, 1985, VI 80,3; VI 90, 4.

con claridad los mecanismos que impidan la distorsión o el error al interior de las prácticas derivadas de la doctrina en la que cree el ortodoxo.

LOS INSTRUMENTOS DISCURSIVOS

1. Alegoría y Hermenéutica

La *Epístola a los Hebreos*, atribuido por la tradición a Pablo, sentó el precedente en el uso de la alegoría. Y aunque sigue las pautas que marcan los *Midrasch* de estilo predicativo, sin embargo, introduce la llamada “alegoría tipológica” sobre los textos del Antiguo Testamento.¹⁹ Y es ello lo que autoriza a los Padres de la Iglesia a acoger este sistema de interpretación no literal, que la mayor parte del judaísmo rechazaba, y del que abusaban en forma preocupante los gnósticos heréticos. Así, se plantea su uso como instrumento de combate contra estos dos sectores. Pero, también, les sirve para fundamentar el argumento de que las Escrituras encierran un sentido secreto, espiritual, no asequible a los neófitos, y que según lo relatado en el Nuevo Testamento, después de la Resurrección, el Espíritu Santo apareció a unos pocos elegidos y les comunicó ese verdadero contenido que se oculta bajo las letras de las Escrituras.

La alegoría tiene así la tarea específica de interpretar ciertos pasajes oscuros, y de establecer el contenido de ciertos símbolos (*týpos*), que sirven de claves para determinar las conexiones, la continuidad y la función que desempeña el Antiguo Testamento y la ley mosaica en relación al Nuevo Testamento y la Parusía. Sucede entonces que a partir de ella se problematiza la relación fe-razón, lo que hace que quienes aseguran que la fe es autosuficiente, o que los textos bíblicos sólo pueden regirse bajo la autoridad de la Regla de Fe, la tradición y la Iglesia, no puedan —como le ocurre a Tertuliano— aceptar este tipo de interpretaciones tan exageradamente amplias que inquietan la tranquilidad espiritual de los simples creyentes. Así, será obvio que entre quienes hacen uso de esta técnica no esté precisamente el moralista latino, el cual ante la falta de legítimos precedentes en este campo dentro de su medio, no tendrá más remedio que acudir a su propia tradición lógica, jurídica y retórica; mientras que los alejandrinos serán, en cambio, quienes harán de la alegoría y la interpretación sus herramientas favoritas.

En efecto, los alejandrinos, intentan ubicar la fe dentro del proceso de la *gnosis*. En el método alegórico empleado por Clemente y Orígenes, confluyen varias tradiciones, que van

¹⁹ H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Church Fathers, Studies in history of Philosophy and Religion*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973, V.1, p. 74.

desde el pensamiento de los rabinos, la propia exégesis de Pablo y Juan, pero sobre todo la influencia de Filón de Alejandría. No es tan evidente la influencia griega en este aspecto, pero sin duda también participa.²⁰ Mas lo que sí es claro es su objetivo: combatir las interpretaciones literales tanto de judíos y gnósticos heréticos como de los defensores de la fe simple. Por ello, parten del presupuesto del carácter esotérico de las Escrituras. Así consideran que Cristo habló en parábolas a fin de prever que sus enseñanzas fueran divulgadas y comunicadas en doctrinas secretas a aquellos pocos entre sus discípulos que fueron a aprenderlas.²¹

Ahora bien, ese poder de interpretación que poseen ambos alejandrinos, no se debe exclusivamente a sus facultades cognoscitivas, sino que la atribuyen a su acceso a la revelación. El conocimiento esotérico sólo puede ser revelado por el Hijo. La fuente de la *gnosis* es el Logos, quien posee el conocimiento desde el principio.²² Por consiguiente, el primer símbolo alegórico por excelencia es el propio Cristo: Él es el Maestro Gnóstico, quien ha bajado a la tierra en orden a dejar en manos de unas pocas personas, cuidadosamente seleccionadas, la más alta *gnosis* de su Padre, educándolos en la perfecta impassibilidad (*apatheia* o *patientia*) y enseñándoles las doctrinas secretas basadas en la interpretación alegórica de las Escrituras.

De este modo, Clemente y Orígenes, intentan reducir el número de conocedores a un mínimo exclusivo, por una parte; y, por otra, se establece la razón por la cual este privilegio no lo tienen los judíos, o por qué ha llevado a las sectas gnósticas a planteamientos tan escandalosos. De manera que el método alegórico es un arma de combate. Una técnica de reducción, interpretación y localización de los pasajes más oscuros, de los símbolos y del sentido espiritual de éstos en relación con el Antiguo Testamento y su vinculación directa con el Nuevo. Todo ello con el fin de conseguir determinar su significado de la manera más clara y acorde con la Regla de Fe. No hay, pues, una traición a los principios básicos, sino que es una adecuación de los razonamientos del intérprete a ese marco. Desde luego, ese proceso de adecuación es muy amplio y variado, por lo que se puede prestar a múltiples incongruencias. No olvidemos que hablamos de *misteria*, es decir, de secretos sagrados, que van a salir a la luz por medio de investigaciones estrictas y responsables. De ahí que la exégesis alegórica implique una serie de interpretaciones que abarcan varios niveles: desde el sencillo y literal, hasta el histórico, pasando por el tipológico y filológico. Niveles que hablan de una revelación que se acomoda a diferentes circunstancias; o mejor aún, se

²⁰ Véase W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952. p. 49; H. WOLFSON, op. cit. p. 75-77; J. DANIELOU, *Orígenes*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, p. 226; H. CHADWICK, *History and Thought of the Early Church*, Londres, Variorum Reprints, 1982. p.146.

²¹ CLEMENTE, *Str. I*, 13, 2.

²² *Ibid.* *Str.* 197, 2-4.

concibe a la doctrina cristiana como una teoría capaz de hacerse comprender en varios sistemas.

Así, Orígenes acude en primer lugar al sentido literal de las expresiones empleadas, consulta a los rabinos, a la filología y a la arqueología. Pero, como señala Danielou, “la Escritura es espiritual y la misión propia de la exégesis es, precisamente, penetrar bajo la corteza de la letra, el espíritu para poder comunicarla”²³. La finalidad consiste entonces en liberar al cristiano de aquello que aparece a primera vista en el texto de las Escrituras. Se trata de probarle que las palabras tienen un significado superior al literal, que evocan una realidad superior y sirven de vía de acceso a ese nivel. Pueden, de esa manera, confluir en un solo pasaje varias interpretaciones, como en el “*Comentario al Cantar de los Cantares*”, en donde el “Esposo” y la “Esposa”, posiblemente simbolicen a Cristo y la Iglesia; pero también al Logos y al alma individual.²⁴ Mas lo importante debe observarse no en establecer un significado único de los símbolos, sino en detectar el sentido de las Escrituras detallando todas sus posibilidades, aunque siempre sea preferible su sentido espiritual. Por esta razón, frente al sentido literal —al que Orígenes denomina *soma*—, se debe contraponer el sentido moral —al que llama *psiché*— y éste debe ser superado por la anagogía o *pneuma*.²⁵

Dicho de otro modo, al establecer a Cristo como centro de la alegoría que se oculta en el Antiguo Testamento, se asegura que los “tipos” o figuras simbólicas encuadren en la anunciación de la venida del Salvador. De modo que el valor “espiritual” del Antiguo Testamento consiste en el respaldo histórico que le da al Nuevo. Cuando éste aparece, el Antiguo caduca en su literalidad, y sólo puede mantenerse su importancia a nivel simbólico. Los judíos y, en concreto, la tradición rabínica, que Orígenes conoció a profundidad, se limitan a realizar interpretaciones literales de textos imposibles de aceptar. Al hacerlo así, quieren forzar el cumplimiento de la profecía de la venida del Salvador, llegando a generar verdaderos estados de desconcierto al confirmar que la profecía no se cumple según como aparece señalada en los textos. El teólogo alejandrino saca provecho de esta situación, destacando que el incumplimiento de la profecía es prueba rotunda de su significación espiritual, y del error de interpretar los textos veterotestamentarios literalmente. La interpretación literal, como la que hacen los judíos, confirma la apreciación de Pablo, “que la letra mata”²⁶.

²³ J. DANIELOU, op. cit., p. 182.

²⁴ H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 88.

²⁵ J. DANIELOU, op. cit., p. 203.

²⁶ CLEMENTE, *Str.* VI,18-22

Y en el mismo sentido, en relación con los gnósticos heréticos, igual que lo apreciara Clemente, Orígenes considera que sólo se limitan a hacer una interpretación literal y acomodada del Antiguo Testamento. Imaginan a Yahvé como un dios colérico, caprichoso y castigador. Reconocen que este libro es de origen divino, pero no porque provenga del Dios verdadero, sino del Demiurgo, que es para ellos el dios de los judíos. Un dios imperfecto, nada bondadoso, que por su mismo carácter justifica la venida del Salvador y el Nuevo Testamento, como anuncio del restablecimiento de la autoridad del verdadero Dios, que es diferente al dios responsable de la creación de este mundo.²⁷

Cabe así una interpretación histórica a partir de la alegoría de Cristo al interior del Antiguo Testamento. Cada símbolo tiene un carácter histórico, demuestra que pertenece a un plan en el que cada promoción supera al anterior y, a la vez, lo prolonga. Si el Antiguo Testamento es el territorio del hecho brutal, según la lectura de los gnósticos heréticos, a partir de la lectura de Orígenes se convierte en una cadena de acontecimientos inteligibles y objeto de contemplación religiosa. Y si esa linealidad histórica tiene un punto de alteración, como es la Parusía y la Resurrección, en lugar de ser una incoherencia sistemática, aparece como la demostración de que a un viejo orden le sigue su reemplazo. Insistir en mantener lo antiguo es más que una terquedad, es negarse a creer sin razón alguna. El teólogo alejandrino aplica a los hebreos un poco de la misma medicina que emplearon los gnósticos heréticos contra los cristianos ortodoxos, es decir: que los hebreos componen la parte de la humanidad que se niega a crecer, que no quiere desprenderse de su infancia para alcanzar la plenitud. Cuando Jesús dijo: “destruid este templo que yo lo reconstruiré”, no hacía otra cosa que anunciar la abolición de la antigua ley y el surgimiento de un nuevo orden.²⁸ La simbología histórica está dada en la muerte de Cristo y su descenso en los infiernos, la cual representa la defunción de la carne y del mundo material; en tanto que la Resurrección es el símbolo del nacimiento del nuevo orden espiritual.

Según Orígenes, ocurre una situación similar en el caso de los paganos, sólo que estos rechazan dos veces el acontecimiento fundante del nuevo orden. Pues rechazaron primero el anuncio de los judíos, y ahora rechazan a los cristianos. Se aferran a un pasado inmóvil, sin comprender que una religión es falsa cuando se hace anacrónica, es decir, cuando representa una etapa superada por la evolución del plano divino que cumple etapas sucesivas.²⁹

²⁷ ORÍGENES, *De Principiis IV, Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. IV 2, 1, 307-308.

²⁸ ORÍGENES, *Commentaire sur Sain Jean*. París, du Cerf, Sources Chrétiennes, 1966. X. XXXIII, 22, 6.

²⁹ ORÍGENES, *Commentaire sur l'Évangélie selon Mathieu*. París, du Cerf, Sources Chrétiennes, 1970, XI, 9, 11; véase J. DANIELOU, op. cit., p. 197.

En síntesis, la comprensión de las Escrituras es una gracia que otorga Cristo. El exégeta, por tanto, debe estar impregnado por el Espíritu. Mas tal estado no significa hacer del intérprete un sabio desinteresado e indiferente por lo que acontecía en su derredor, o por lo que le podría estar ocurriendo a la comunidad de *simpliciores*. No se trata de concebir sabios al estilo de sus rivales heréticos, sino de hacer que sus luces se proyecten sobre sus hermanos de religión. El intérprete además de hacer el papel de hermeneuta de la Biblia, también debe explicarla. Tiene como tarea hacerla asequible a las capacidades inferiores, lo cual no significa que tenga permiso para propagar todo aquello que ha sido considerado un privilegio divino a la vez que un conocimiento al que el hombre simple no puede acceder. En realidad se quiere decir con ello, que el gnóstico ortodoxo está obligado a provocar el avance espiritual y moral de la vida de los “simples”, en forma gradual y sistemática, de manera que con el tiempo comprendan las materias que le han sido vedadas hasta ahora por falta de preparación intelectual y moral o por insuficiencia de madurez espiritual, tal que le hiciera un beneficiado de la gracia. La exégesis literal de las Escrituras, sin ningún tipo de guía, sólo puede producir crudezas que en la interpretación de, por ejemplo, el Antiguo Testamento, nos llevarían a pensar en un Dios salvaje e injusto.³⁰

El método alegórico cumple, de esta forma, el papel de una técnica de disciplina mental, capaz de integrar en una unidad el conocimiento religioso y su significado moral, estableciendo claramente lo que es adecuado para el saber de las masas y lo que debe ser conservado para la élite intelectual. En esta forma, estamos ante un instrumento a través del cual se concreta la jerarquía del conocimiento, que, a su vez, determina quienes son sus propietarios y cuáles son sus funciones. Señala con precisión que quien entiende los secretos divinos, tiene como deber orientar y dirigir a las masas dentro del plan universal que consigue deducir de su reflexión dentro de los parámetros de la doctrina.

2. Dialéctica y Retórica

En la famosa carta ya referida, Orígenes le aconseja a su discípulo Gregorio Taumaturgo que estudie filosofía griega y que tome de ella sus instrumentos:

“De este modo, —señala Orígenes—, lo que dicen los que profesan la filosofía, que tienen la *geometría* y la música, la gramática y la retórica y hasta la astronomía por auxiliares de la filosofía, lo podremos decir nosotros de la filosofía misma respecto del cristianismo”³¹.

³⁰ ORÍGENES, *De Principiis* IV, 2, 1.

³¹ *Carta de Orígenes a San Gregorio...*, op. cit., p. 616.

Mas, semejante invitación no significa una aceptación ciega y despreocupada de los instrumentos de la filosofía pagana por parte del teólogo alejandrino. Como es de esperar, Orígenes toma las debidas precauciones y previene a su discípulo: le recuerda a través de la alegoría de los egipcios (símbolo del saber mundano), que cuando los israelitas salieron de Egipto en busca de la Tierra Prometida, tomaron en préstamo algunos de sus tesoros y bienes sin pensar que muchos de ellos pagarían las consecuencias de esa especie de robo, cayendo en la idolatría. El saber mundano y sus instrumentos (dialéctica y retórica) constituyen esa especie de tesoros, que perteneciendo al mundo sensible, al ser asumidos de un modo no adecuado, pueden resultar peligrosos para quien los usa. Límites en los que continuamente se mueve el sabio cristiano, por lo que su decisión de tomar herramientas tan peligrosas como la dialéctica y la retórica exigen no sólo un continuo examen, sino transferirlos a otro plano en el cual pueda funcionar de manera segura y precisa.

En ese sentido la “dialéctica” es la ciencia instrumental, o mejor, la *tékne*, que ofrece menores peligros, en la medida en que ha sido precisamente la dialéctica platónica la base del orden discursivo cristiano. Y desde ella unida a cierto uso de la dialéctica con la moral estoica, se ha definido el marco de validez de la Regla de Fe. Clemente ya puntualizaba a lo largo de todos sus escritos, que el uso de la dialéctica es el arma fundamental para combatir la herejía.³²

Sin duda alguna, la dialéctica, entendida como un conjunto de demostraciones lógicas hechas a partir del principio de identidad, es la base de la fundamentación del pensamiento cristiano. Pues si bien es cierto que ese mismo fundamento en el cristianismo está amparado en la fe, no es menos cierto que el platonismo en ese punto apela a la metafísica. Así que tanto en uno como en otro sistema, lo que se intenta es establecer una norma reguladora, mediante la cual se logra dar coherencia al conjunto de nociones doctrinales, que en un momento dado podrían estar desperdigadas; y de otra parte, sirve de hilo conductor a través del cual se puede esclarecer el sentido y la dirección de la doctrina. En otras palabras, la dialéctica cristiana, hija del platonismo, constituye el marco de legalidad en que se mueve su pensamiento, y desde sus demostraciones y principios es el mecanismo de autoconservación del sistema. De esta forma, el sabio ortodoxo se hace de un arma que le posibilita no sólo defenderse de sus enemigos, sino también pasar al ataque, apoyado en un principio de identidad que elimina cualquier ambigüedad discursiva.

Ahora bien, en este momento el enemigo del cristianismo, o, por lo menos, hacia el cual apunta con todo furor sus armas, no es especialmente el paganismo, sino sus colegas de las sectas gnósticas. La ontología de estas sectas, en su mayoría, parte de un principio dual,

³² CLEMENTE, *Srt.* I 44, 4.

manifiestamente contrario a la idea de Ser Supremo único que defienden los ortodoxos. Es decir, la idea de que existe un principio sustancial del Bien y otro del Mal, con las mismas categorías y atributos. Hecho que obliga al cristiano eclesiástico a utilizar la dialéctica como elemento necesario para establecer la distancia y el territorio en el que se desenvuelve una y otra forma de desarrollo doctrinal. Pues, en efecto, la dualidad gnóstica conduce al cristianismo hacia una total ambigüedad discursiva, en donde las consecuencias morales dejan al hombre sumido en la indecisión entre lo que es el bien y el mal. Y al asumir ambas facetas como seres abstractos e independientes, el destino del individuo termina siendo una especie de marioneta jalada por una u otra entidad según sus caprichos. Por el contrario, la lógica fundada en el principio de identidad, tiene como tarea dentro del cristianismo romper con cualquier ambigüedad en el orden del discurso, no sólo en su racionalidad sino también en sus misterios.³³

Así, pues, hacer uso de la lógica al interior de la doctrina cristiana, no tiene otro sentido que el de reconocer los límites y el espacio de legalidad que tiene el creyente para moverse dentro de la Regla de Fe. De modo que, como destaca Clemente, la “enseñanza que obedece a Cristo, ve la Providencia hasta en los detalles, sabe que la naturaleza de las cosas visibles es creada y cambiante, enseña a dirigirnos hacia la poderosa semejanza con Dios, y a aceptar la economía (salvífica) como principio hegemónico”.³⁴

En contraste, desde la perspectiva de Tertuliano, el sentido lógico y sistemático que emplea en sus argumentos, desconcierta al mismo tiempo por la preferencia que tiene por la exageración y por su radical defensa de la fe. Pero defender la fe bajo esta acepción de *regula*, implica todo lo contrario a un antirracionalismo.³⁵ Por el contrario, Tertuliano hace de la norma de fe un principio regulador y excluyente. Aísla en sus discursos las fuentes metafísicas usadas por los heréticos y las ataca una a una, precisamente, por su inconsistencia lógica respecto a la Regla de Fe. Norma en la que agrupa los criterios doctrinales deducidos a partir de la unidad divina. Principio desde el que deriva el origen humano del mal, y da cabida a conceptos doctrinales supremamente difíciles de sustentar desde la lógica como la Encarnación y la presencia del Espíritu Santo como guía interior de los creyentes; así como la resurrección de la carne y la determinación de las Escrituras como testimonio objetivo de la fe.³⁶

³³ CLEMENTE, *Str.* I 45, 2.

³⁴ *Ibid.* *Str.* I 52, 3.

³⁵ Entre ellos, Gilson ÉTIENNE, *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976, pp. 92-93; H. CHADWICK, *Early...* Introduction; E. D'FAYE, *Clement d'Alexandrie*, París-Frankfurt del Meno, 1967, p. 151.

³⁶ TERTULIANO, *De Praescriptione. Traité de la Prescription contre los Hérétiques*, París, du Cerf, Sources Chrétiennes, 1957, XIII, (en lo sucesivo, De Praescr.)

A pesar de que el interés de Tertuliano en la obra mencionada es de tipo normativo, y que el significado de la palabra *praescriptio*, proviene de fuentes jurídicas, según señala Fredouille,³⁷ su fin no es organizar un argumento jurídico sino dialéctico. De manera que aunque el término pertenezca a la tradición del derecho romano y es expuesto como una verdadera puesta en escena de una acusación judicial de la época,³⁸ sus fuentes no se apoyan en esta tradición sino en la exégesis paulina. Efectivamente, desde la lectura de san Pablo, el cartaginés enviste su discurso contra los heréticos, con la principal finalidad de establecer a quién pertenecen las Escrituras, pero también está interesado en demostrar la unidad y apostolicidad de la Iglesia. De modo que los heréticos, a partir de estas deducciones, no sólo resultan siendo unos contradictores de la Regla de Fe ortodoxa, sino que además tergiversan la “verdadera fe”. En consecuencia debe prohibírseles el uso y la discusión de las Escrituras, pues a ellos no les pertenecen.³⁹ Sólo la exégesis conforme a la fe auténtica propuesta por la Iglesia contiene la doctrina que remonta directamente a Cristo, por medio de los apóstoles y la tradición bíblica.

En la misma forma que lo hacen Clemente y Orígenes, Tertuliano defiende menos — dialécticamente— una norma de apreciación que un principio lógico sobre el cual verificar racionalmente el principio ontológico que le ha dado origen. Así lo demuestra en sus debates contra las sectas gnósticas de Marción y Valentín. Pero especialmente en el primer caso, el planteamiento lógico es más claro; puede sintetizarse así: a)- que si hay dos dioses uno debe ser de mayor rango que el otro; y, b)- que si hay dos dioses, deben ser iguales. La solución a cada una de esas proposiciones, corresponde, en el primer caso, a que si hay dos dioses, uno ocuparía el cenit y, por lo tanto, sería el dios supremo. Y en el segundo caso, si son dioses de igual rango y jerarquía, serían indistinguibles. El primer caso ratificaría la supremacía esencial del dios superior sobre el dios secundario, que al estar en esa posición es superfluo e innecesario. Su adoración por parte de las criaturas sería más que dudosa, inútil, pues no tendría razón de ser adorar un dios que puede ser dominado en cualquier momento por el dios supremo.⁴⁰ En el segundo caso, se demostraría que no es posible más que un dios, pues al no haber superioridad o inferioridad no podrían ser sino idénticos, por consiguiente, no sería más que un único Dios.

Evidentemente estos argumentos no son absolutamente sólidos, e inclusive, ponen en peligro conceptos tan trajinados por los alejandrinos como la condición secundaria del *Lógos* respecto a Dios y su naturaleza. Pero si adolecen de fundamentación ontológica, cumplen con

³⁷ J.-C. Fredouille, *Tertullien et la Conversion de la Culture Antique*, París, Etudes Agustiniennes, 1972, p. 222.

³⁸ R. F. REFOULÉ, Véase su introducción a *De Praescriptione*, p. 20 y ss.

³⁹ TERTULIANO, *De Praescr.* XV.

⁴⁰ TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, Oxford, Clarendon Press, 1972, I 18; 3, 5.

la intención demostrativa que quiere el cartaginés. Esto es: que sólo hay un Dios, y que pensar en la existencia de otro únicamente podría hacerse en términos de inferioridad en poder y verdad.

De otro lado, en vista de que la dialéctica se asume por parte de los ortodoxos como un instrumento de demostración de la verdad, eludiendo aprovecharse de ella para cualquier tipo de subterfugio con el fin de engañar o persuadir a los creyentes; dado ese escrúpulo, se hace obvio que la retórica sea mirada con especial cuidado. El antecedente que tiene este instrumento discursivo es que ha sido el arma favorita de los sofistas. De manera que los cristianos recogen las banderas de Platón y se dedican a hacerle la misma oposición, es decir: de un lado, la elocuencia fundada en la verosimilitud que recurre a la ilusión y los artificios para producir la persuasión, y de otro, la elocuencia filosófica, fundada sobre la verdad, cuya misión es transmitirla a los oyentes.⁴¹ En esta forma, los heréticos entran a desempeñar el papel de los sofistas, y la verdad cristiana hereda el puesto de la filosofía, autodenominándose la “verdadera filosofía”.

Ahora bien, si con la dialéctica se pretende ordenar la recta razón mediante un sistema normativo y demostrativo; con la retórica se quiere poner fin a la ambigüedad del lenguaje de los heréticos. Se busca combatir el uso de la retórica como arte persuasivo, y se intenta reconducirla, como lo hace Tertuliano, a una “enseñanza...” que “no se enseña por la persuasión”⁴²; o, como previene Clemente, a evitar que se dirijan “a satisfacer a la muchedumbre”⁴³.

No obstante, como instrumento pedagógico, el rétor cristiano hace uso de los mínimos requisitos exigidos por la retórica clásica, es decir: *delectare, docere, mouere*.⁴⁴ Sólo que el cristianismo ortodoxo se encargará de adecuar estas nociones a su propio lenguaje. Se preocupan por mantener la atención del auditorio, sin hacer alardes de elegancia y erudición, dando prioridad al lenguaje sencillo y asequible.⁴⁵ Tratan de mantener una guía constante para que el lector o el oyente no pierda el hilo de la demostración. De modo que hay que establecer cierta complicidad entre el escriba o el orador y el lector o auditor, estimulando sus recuerdos, definiendo con claridad el rostro de sus enemigos, demostrándoles la superioridad de la fe y su nitidez ante las confusiones heréticas.

⁴¹ CLEMENTE, *Str.* I 39

⁴² TERTULLIANUS, *Adversus Valentinianus*. Opera Catholica, Corpus Christianorum, Serie Latina II, Brepols, Editores Pontificii, 1954, 1, 4.

⁴³ CLEMENTE, *Str.* I 41, 6.

⁴⁴ J.-C. FREDOUILLE, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁵ ORÍGENES, *Contra Celso*. VII.59.

Por lo demás, si se trataba de educar a los creyentes en la verdad, era evidente que la práctica demostraba que había que acudir a las artimañas de la retórica. La demostración lógica quizás satisfaga al especialista o al hombre culto, pero cuando se trata de *simpliciores*, las imágenes exigen siempre que sean más didácticas. De manera que el arte de persuadir también tenía cabida como medio de seducción, pues no se conocía mejor forma de atraer, amonestar o seducir al creyente. De ahí que Orígenes exija como uno de los requisitos fundamentales para llegar a ser obispo, el de poseer una gran capacidad de “argüir a los contradictores y tapar, por su sabiduría la boca a los que hablan vanamente y engañan a las almas”⁴⁶. El rétor no sólo tiene la obligación de enseñar y de hacerlo agradablemente, sino que debe ser él mismo instrumento de persuasión, disuasión y polémica. La nueva retórica cristiana comprende, también, el viejo resorte de los oradores romanos, *mouere*. Se trata entonces de que el rétor cristiano tenga las características de un hombre docto, pero capaz de comprender los deseos, las pasiones, las alegrías y los dolores de sus feligreses. Que esté en capacidad de canalizar a través de palabras esas emociones o esas experiencias que le dan la posibilidad de “enseñar y de argüir a los que contradicen”⁴⁷.

Conclusión: El conocimiento como preparación para la muerte

La filosofía y sus ciencias auxiliares no bastan para completar la formación personal del gnóstico ortodoxo. A pesar de lo que aportan, la “sabiduría mundana” es inferior a las tareas que pretende alcanzar el sabio cristiano, pues carece de las garantías institucionales —Escrituras e Iglesia— que le permitan recibir la gracia de la revelación divina. El sabio pagano no puede alcanzar la virtud ni relacionarse directamente con Dios; y mucho menos puede transformar su vida moral desde la verdadera sabiduría, es decir desde la vida religiosa.

En esa forma, la “sabiduría pagana” no cumple con otra función distinta que la de un instrumento capaz de unificar los principios, establecer los mecanismos de discusión y los instrumentos de análisis, desde una base estrictamente racional, con lo que da forma sistemática al pensamiento cristiano; sin embargo, hasta allí llegan sus límites.⁴⁸ El saber mundano no puede penetrar más allá, en el territorio del misterio en donde el cristiano promete satisfacer las aspiraciones espirituales de los individuos religiosos.⁴⁹

⁴⁶ *Ibidem*, III.48.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ ORÍGENES, *Comm. Sn. Jn.* XIII. XLVI 302, 303.

⁴⁹ D'FAYE, *Origène...*, pp. 231-232.

Es en ese espacio donde se localiza la “divina filosofía” y su camino está marcado por la *pistis* y las Escrituras, interpretadas desde la espiritualidad y no desde la literalidad.⁵⁰ Ambicioso programa en donde se juntan la preparación moral y la formación intelectual a que se ha sometido. Unión del ideal moral de origen paulino, fundado en la imitación de Cristo y el ideal intelectual de origen platónico.⁵¹

Ahora bien, Clemente y Orígenes acogen la tarea de la consecución de la *omoiosis*, haciendo que la *apatheia* y la *gnosis* funcionen en forma paralela y subsidiaria una de otra. Mientras Tertuliano, por su parte, enfatiza su programa en el cumplimiento estricto del ideal moral subsumido a la regla de fe, sin dar mayor relevancia a la búsqueda de la *gnosis*. Contrastan, así, radicalmente los alejandrinos, quienes conciben al “gnóstico” como un ser especial y particular, cuyo fin reside en alcanzar su confrontación amorosa con Dios, “cara a cara”. Un ideal profundamente intelectual, impregnado de influencias platónicas, y, por qué no decirlo, con grandes afinidades que los aproximaba a los heréticos valentinianos. En ello radica un programa cultural que acoge y filtra al mismo tiempo el pasado más excelso del paganismo reubicándolo dentro la doctrina cristiana y con el que se da el primer paso para que dicha doctrina devenga en una teología, en una ética y en una forma espiritual o contemplativa de estar en el mundo aspirando a otra realidad superior.

En esta propuesta está presente prácticamente la base intelectual del medievo, pero, de manera más inmediata, la experiencia ideológica interna y externa que le permitirá, por una parte, tomar conciencia clara de lo que le pertenece o le es esencial a su doctrina, determinando con total lucidez lo que es desviación, tergiversación, simulacro o completa distorsión de sus creencias y costumbres; y por otra, aquello que le posibilitará convertirse en religión oficial del Imperio hacia el siglo IV, es decir, su capacidad de adaptar lo más excelso del *ethos* pagano a su propio sistema de creencias. Con ello, el cristianismo que aspira a convertirse en oficial, ortodoxo y eclesiástico se encuentra en condiciones de relevar a las autoridades clásicas y orientar la cultura de Occidente a partir de ese momento, sin que sea percibida por el propio paganismo como un elemento extraño a su propia tradición o completamente opuesta a ella como podía ocurrir con otras doctrinas que le compiten, lo que fue el caso del mazdeísmo o del judaísmo.

En el otro extremo del mismo marco de fe, Tertuliano se empecina en llevar esa imitación del Logos-Cristo, no al ámbito exclusivo del alma, sino extendiendo la imitación *secundum carnem* hasta las últimas consecuencias. Sin duda esta actitud alteraba más la

⁵⁰ CLEMENTE, *Str.* II 100, 132, 136.

⁵¹ Véase: *Cor.* 2. 3:18; *Galt.* IV, 19; *Filip.* 3, 10, 21; *Colos.* 3, 10 y ss. CLEMENTE *Str.* V 59, 60, 64, 65; PLATÓN, *República*, Madrid, Gredos, 1986, II 378 a 5-6.

percepción del pagano, pues para la aristocracia grecorromana estas actitudes de hombres extravagantes, no debían verse con buenos ojos, toda vez que implicaba un reto permanente a la autoridad civil y, por consiguiente, a la conservación de la armonía social.

Pero fuera la que fuese, la actitud que asumiera el creyente, la de la moderación contemplativa de los alejandrinos o la exageración subversiva del cartaginés, el que pretendiera ser un sabio cristiano en estos tiempos, sabía que la “verdadera gnosis” —la de los ortodoxos—, comienza cuando el alma (su parte racional) se libera del cuerpo. La vida terrenal del gnóstico ortodoxo: su conversión al cristianismo, su preparación moral e intelectual, son ante todo elementos de una purificación. Una preparación para el más allá, en donde “él contempla al sagrado Dios en una sagrada forma (...). Cuando el alma después de sobrepasar el mundo material, está sólo y en estricta comunión con las ideas, el hombre gnóstico... se transforma en ángel, y está con Cristo siendo absoluto en contemplación”⁵².

En realidad, el proceso místico nos pone frente a frente con la inmensidad del objetivo de la *gnosis*: un largo viaje en persecución de Dios. Su preparación no ha sido para un vivir mejor aquí en el mundo terrenal, sino para un morir mejor y vivir esa fase trascendente que su especulación le ha permitido suponer. El “mártir”, como lo indica la etimología griega de esta palabra,⁵³ es un “testigo”, por tanto un hombre que está en capacidad de dar prueba ante quien lo exija de su “confesión”.

En definitiva, el verdadero cristiano es aquél que al “confesar” su aceptación de la fe, la asume hasta la muerte. El Buen Pastor debe exponer su vida por el rebaño.⁵⁴ Efectivamente, la *imitatio Christi* termina en la crucifixión del Señor, de donde Tertuliano deriva que debe llevarse hasta el extremo esa inferencia en su complemento vital. El verdadero sabio cristiano tanto como el simple creyente, tienen en común que deben ser virtuosos, pacientes, no dudan, ni huyen ni contradicen la voluntad de Dios; para eso se le ha educado y eso es lo que en el nivel del conocimiento místico se le revela, que su misión es obedecer hasta las últimas consecuencias, hasta perder la vida.

⁵² CLEMENTE, *Str.*IV,155, 4.

⁵³ *Martus/ur,uros(ó)*: 1. Testigo. 2. Que da con su sangre testimonio de fe. E. HERNÁNDEZ, y F. RESTREPO, “La Llave del griego”, Bogotá, Instituto. Caro y Cuervo, 1987.

⁵⁴ JUAN. 10:11, 1. Comentado por Tertuliano, en *De Fuga*, Opera Montanista, Corpus Christianorum, Serie Latina II, Brepols, Editores Pontificii, 1954, XI 1.