



EL PODER SANADOR DE LA PALABRA EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Paola Druille [Universidad Nacional de La Pampa]

Resumen: Clemente de Alejandría presenta el *Logos* de Dios como un médico capaz de curar con su palabra las pasiones del nuevo creyente mientras lo guía e instruye en los deberes de la vida cristiana. Los principios que promueve el *Pedagogo*, si bien responden a la ideología de una filosofía que puja por asentar su poder de manera definitiva, también muestran influencias de autores anteriores a la gestación de esta obra, de los cuales Hipócrates, Platón, Filón de Alejandría y los escritos del Nuevo Testamento constituyen el paraso textual de indiscutible predominio en el pensamiento del alejandrino. A pesar de la distancia histórica que separa a estos autores de Clemente, resulta notable la manera en que el criterio médico deja de ser un mero elemento del discurso retórico de los sofistas para profesionalizarse con la práctica de Hipócrates y adquirir un *status* filosófico en los textos de Platón, Filón y, más tarde, en los discursos del Nuevo Testamento. En este sentido, un recorrido por tales escritores nos permitirá comprobar no sólo su influjo en Clemente sino también su funcionalidad dentro del discurso cristiano del siglo II.

Palabras clave: Logos - *Pedagogo* - médico - palabra - curación.

The healer power of the speech from Hippocrates to Clement of Alexandria

Abstract: Clement of Alexandria presents the *Logos* of God as a physician able to heal by means of his word the passions of the new believer while he is guided and instructed in the duties of Christian life. The principles developed by the *Pedagogus*, though they instantiate the ideology of a philosophy that struggles to set up its power in a definitive way, also attest the influence from earlier authors, among which Hippocrates, Plato, Philo of Alexandria and the New Testament documents represent the textual

parnassus with indisputable predominance in the Alexandrian theologian's thought. In spite of the chronological distance that separates Clement from these authors, it is remarkable how the medical criterion stopped from being a simple element of the sophists' rhetorical discourse to give way to Hippocrates' professional practice and acquire a philosophical status in the works of Plato, Philo and, later, in the New Testament's speech. In this sense, a review of these writers will allow us to confirm their influence on Clement as well as their functionality inside the Christian discourse of 2nd century.

Key words: Logos - *Pedagogus* - physician - word - healing.

Introducción

El poder del λόγος (“palabra”) cristiano utiliza la fuerza de πειθῶ (“persuasión”) para promover la conversión definitiva de la comunidad alejandrina. En el trayecto hacia este cometido, los conceptos griegos ἰατρός (“médico”), νόσος (“enfermedad”), ἰασις (“curación”) que abrevan en la fuente del discurso médico elaborado entre los siglos VI

y V a.C., son analizados por Platón y relevados por los primeros Padres de la Iglesia, quienes, como Clemente de Alejandría en su *Pedagogo*, conjugan la perspectiva clásica con la palabra del Nuevo Testamento para tratar sobre el alma y las aflicciones del cuerpo, dentro de un discurso filosófico que encuentra en la verdad el fundamento prescriptivo eficaz para controlar y curar las enfermedades que corrompen la plenitud de la vida cristiana: los hábitos religiosos griegos, romanos y judíos. El relevo de las fuentes literarias que incorpora Clemente, si bien nos remonta hasta Homero, encuentra en los escritos hipocráticos, platónicos y en especial en Filón de Alejandría y el Nuevo Testamento, el sustrato filosófico de su formación y doctrina. En este sentido, luego de analizar la palabra con poder sanador en el discurso médico y filosófico de la Grecia clásica, abordaremos el discurso del *Pedagogo* para examinar los procedimientos que utilizan la palabra como instrumento para curar. Demostraremos de este modo en qué medida el texto clementino se apropia del pensamiento de autores clásicos que, al ser decodificado a partir de la lectura del Nuevo Testamento, es asimilado al discurso cristiano durante la construcción de premisas argumentativas de enorme valor persuasivo. ¶

La palabra curativa en el período griego clásico: Hipócrates y Platón

En la medicina griega arcaica las causas que provocaban la enfermedad y la función de los remedios aplicados a los enfermos estaban relacionadas con la creencia supersticiosa, es decir, con las causas sobrenaturales y mágicas más que con un entendimiento racional de la enfermedad y sus efectos sobre el cuerpo¹. En la Grecia clásica de los siglos V y IV el corpus de Hipócrates provee un llamativo contraste respecto del período anterior: la utilización de la *ιατρικὴ τέχνη*². El arte médico que

- 1 En efecto, el proceder terapéutico de Pitágoras y sus discípulos se caracterizó por el propósito de expulsar *δαίμονες* del cuerpo y del alma del enfermo: un enfermo sería un hombre poseído por algún *δαίμων* maligno (Diog. Laer. VIII, 32) y la intención del médico debía ser “apartar” el *δαίμων* del cuerpo para lograr el *κάθαρμα* (“purificación”) (VIII, 32-33) del alma del paciente. Este proceso se llevaba a cabo en especial contra la llamada “enfermedad sagrada” o epilepsia, que el mismo Hipócrates analiza en su tratado *La enfermedad sagrada*, escrito en el cual elementos racionales y religiosos se fusionan para dar explicación a enfermedades que no encuentran asidero físico concreto.
- 2 El auxilio del arte médico, que en un estadio anterior había permanecido como arte de curar mezclado con la superstición y el exorcismo, permite avanzar sobre el conocimiento de la naturaleza y establecer una ciencia empírica que llevó a los médicos a realizar observaciones científicas del cuerpo humano y sus fenómenos. La medicina griega se convierte así en un arte consciente y metódico bajo la acción de la

traza en sus tratados apuntala una visión racional de la enfermedad cuyo fundamento de verdad estaba en su objetivo ético: la filantropía³. El componente ético de la medicina hipocrática permitía establecer la diferencia entre las ocupaciones innobles de adivinos y hechiceros y la medicina altruista de los médicos profesionales. A partir de esta diferenciación surge la concepción clásica de la medicina como una actividad racional propia del hombre virtuoso⁴. Aunque este arte se apoyó en un saber especial que diferenciaba al profesional médico del *ιδιότης*, se esforzó por hacer entendibles sus conocimientos para el hom-

bre común⁵. Surge así una literatura médica destinada a personas ajenas a su profesión e influida por la actividad oratoria de los sofistas en el momento en que empiezan a exponer ante el público sus problemas empíricos a través de las “conferencias” (*ἐπιδείξεις*) o de los “discursos” (*λόγοι*) preparados por escrito. Su representación como oradores buscaba realzar la fama de la profesión con un lenguaje solemne que constituía un elocuente testimonio del nivel ético y técnico del buen médico.

Más allá de la preocupación por hablar en términos inteligibles, en el tratado *Ley Hipócrates* considera que existen cosas sagradas que sólo pueden ser reveladas a hombres sagrados, cosas que al hombre común no le están permitidas en tanto no hayan sido iniciados en los misterios de la ciencia (2-5). Por lo tanto quien se aplique al conocimiento auténtico del arte de la medicina debe estar en posesión de seis cualidades esenciales: “capacidad natural (*φύσις*), enseñanza (*διδασκαλία*), lugar adecuado (*τόπος εὐφνές*), instrucción desde la infancia (*παιδομαθία*), laboriosidad

filosofía jónica de la naturaleza (cfr. Jaeger 1957: 785). En el mismo sentido, Longrigg (1993: 26) sostiene: “*This emancipation of (some) medicine from magic and superstition, was the outcome of precisely the same attitude of mind which the Milesian natural philosophers were the first to apply to the world about them. For it was their attempts to explain the world in terms of its visible constituents without recourse to supernatural intervention which ultimately paved the way for the transition to rational explanation in medicine*”.

3 Para Turner (1996: 91) el elemento ético de la medicina de Hipócrates fue ampliamente desarrollado después del nacimiento de Cristo por Galeno de Pérgamo, quien sostenía que el principal objetivo de la medicina no era la paga financiada sino el servicio a la comunidad en la restauración de la salud. Tal principio enfatizó el valor de la caridad durante la estructuración moral del cristianismo primitivo. Para un acercamiento a la apropiación de Galeno de los principios de la ciencia médica de Hipócrates, cfr. Wilkins (2007: 69-87).

4 Cfr. Gil (2001: 184).

5 Como experto en medicina y en el conocimiento de la naturaleza humana, el médico hipocrático se siente en el deber de enseñar al profano entendido como hombre común, ignorante o *ιδιότης*. Éste, a su vez, por su situación en la *πόλις* tiene obligación de acceder a la cultura. Los autores hipocráticos tienen en cuenta frecuentemente a los hombres comunes (Cfr. *Sobre la dieta en las enfermedades agudas* 6, 8; *Sobre las ventosidades* 1).

(φιλοπονία) y tiempo (χρόνος)”⁶. En el tratado *Sobre la decencia* sostiene que el médico es un filósofo “semejante a un dios” (ισόθεος) porque en la medicina están todas las cosas que se dan en la sabiduría: desprendimiento, respeto, vergüenza, dignidad, prestigio, juicio, calma, capacidad de réplica, integridad, lenguaje sentencioso, conocimiento de lo que es útil y necesario para la vida, rechazo de la impureza, alejamiento de toda superstición y excelencia divina (5). Desde un aspecto teórico, Hipócrates define la medicina como el arte de apartar los padecimientos de los que están enfermos y de mitigar los rigores de sus enfermedades⁷. En la práctica, el médico debe proceder como un sabio y ejercitarse en la previsión para conocer no sólo los padecimientos presentes de los enfermos, sino también los pasados y los futuros, indagando y relatando por completo incluso los síntomas que los pacientes omiten contar para lograr una mayor confianza en el conocimiento de sus dolencias y persuadir a que las personas se decidan por sí mismas a encomendarse al médico. Así dispondrá mejor el tratamiento por haber previsto lo que va a ocurrir a partir de la situación actual⁸.

En la historia de la profesión médica, el final de los siglos V y comienzos del IV a.C. significaron el momento culminante de su valoración social y espiritual. El médico aparece

como el representante de una cultura del más alto refinamiento metódico y como la encarnación de una ética profesional ejemplar por la proyección del saber sobre un fin moral de carácter práctico. Tal proyección inspira confianza en la finalidad creadora del saber teórico como constructor de la salud. Durante este proceso, la evolución de la medicina en la época de Platón y la importancia cada vez mayor de la filosofía establecen una conexión de conocimientos que Hipócrates ya había vislumbrado cuando establece su relación entre el médico y el sabio. La filosofía y su postulado de velar por el cuerpo sano reproduce, junto con la medicina, un importante factor de progreso intelectual, en el que media una afinidad natural entre la ética platónica y el cuerpo. La educación rigurosa del cuerpo pone al individuo en posesión de una salud perfecta.

La capacidad de persuasión que adquiere el médico en su práctica medicinal aparece reflejada en su vínculo con la retórica. En el *Banquete* de Platón el médico Erixímaco interviene en escena con un discurso que tiene como tema el “hipo” de Aristófanes (185d). Erixímaco explica a Aristófanes distintos procedimientos que pueden ayudar a detener su malestar mientras argumenta sobre la existencia de Eros en todas las cosas de acuerdo a lo que ha aprendido en su experiencia como médico. En este acto se observa la doble capacidad del arte médico: curar y argumentar, lo cual demuestra que la expresión del arte depende de los medios físicos de la técnica. Los con-

6 Hipócrates, *Ley 2*. La traducción es mía, para lo cual he seguido la edición de Littere (1962).

7 Cfr. Hipócrates, *Sobre la ciencia médica 3*.

8 Cfr. Hipócrates, *El pronóstico 1*.

ceptos platónicos ἐμπειρία γὰρ ἐπιστήμη, que son tratados con especial énfasis en el *Eutidemo* (289b), refuerzan la racionalidad hipocrática a la vez que ponen en primer plano la problemática de la dialéctica socrática: alcanzar el conocimiento en el que estén reunidos tanto el producir como el saber utilizar lo que se produce⁹. Este ejercicio se observa claramente en la relación complementaria entre la técnica medicinal y la retórica,¹⁰ dos artes que pueden ser definidas a partir de la puesta en acto de su naturaleza a través de πειθώ. La naturaleza de la medicina atiende al cuerpo y sus particularidades, con el objeto de suministrar la medicación y el alimento que aportan salud y fuerza; la naturaleza de la retórica se encarga de la condición del alma con el propósito de transmitir palabras y prácticas de conducta que la conducen hacia la convicción y la perfección (270b). Ambas permitirán conocer la naturaleza del cuerpo y del alma

9 Si bien Platón defiende la retórica en tanto arte, reniega de los oradores que le han dado origen. En el *Fedro* (270d) compara la habilidad del médico con la de los oradores. Los médicos se ocupan de la salud del alma y los oradores retóricos de la salud aparente. En este sentido, Kee (1988: 28) afirma que los tratados hipocráticos tipificaron el proceder racional en el campo de la medicina, proceder que Platón demanda a la teoría y práctica de la oratoria (Cfr. *Gorgias* 449a-b; 451d; *Eutidemo* 272a-d).

10 La retórica en tanto τέχνη es capaz de guiar las almas con sus palabras cuando se aplica a descubrir la naturaleza del alma, las pasiones que la afectan y también discernir cuáles almas se dejan persuadir por ciertos discursos, atendiendo siempre cada caso de manera particular. Cfr. *Fedro* 270b-271d.

para saber qué discursos o remedios la persuaden (271b); las palabras, por tanto, son los remedios que guían las almas hacia la salud del cuerpo, esto es, la virtud (271e-d). En este proceso interviene un concepto esencial de la filosofía griega clásica: σωφροσύνη¹¹, que podemos adecuadamente traducir como “sensatez”¹². En el *Fedro* (237e), σωφροσύνη es un modo de pensar que guía hacia lo mejor frente al apetito innato de placeres¹³. Σωφροσύνη es uno de los medios para alcanzar la virtud, pues como sostiene Aristóteles en los *Tópicos* (123a 34) es una “sinfonía”, una especie de armonía¹⁴.

En conexión con σωφροσύνη, Sócrates en el *Cármides* (156a-c) introduce el concepto ἐπιδη (“ensalmo”)¹⁵,

11 *Crátilo* (411e); cfr. Schmid (1998: 16-18), donde se enfatiza la idea platónica del médico como artesano de la salud moral.

12 Ya en Homero σώφρων tiene el sentido de sensato y prudente; cfr. *Ilíada* XXI, 462.

13 Este sentido también se encuentra en el *Banquete* (196c) y en la *República* (430e), donde σωφροσύνη es el dominio sobre los placeres y los deseos. En un contexto semejante y sujeto al control de los deseos aparece en el *Fedón* (68c), donde es además creador de una especie de orden interior que, en desdén del cuerpo, facilita el conocimiento y la filosofía.

14 Sin embargo, sobre este fondo se destaca la discusión socrática: la virtud es algo más que la σωφροσύνη, pues se llega a configurar como una clase de conocimiento reflexivo que pugna por ser objeto de sí mismo.

15 En el ἔπος de Homero la ἐπιδη mágica es la palabra curativa. No obstante, en la *Ilíada* y en la *Odisea* existen otros dos modos de emplear la expresión verbal para conseguir la curación de un enfermo: la impetración

un conjuro que acompaña a una especie de hierba que funciona como remedio. La hierba sólo actúa por el ensalmo, el cual adquiere la función de persuadir en el momento en que se pronuncia, persuasión tendiente a 'sanar' al enfermo de cualquier mal. En este caso se observa la manera en que el cuerpo manifiesta de manera externa su malestar, pero hacia el interior el origen del mismo se encuentra en el alma de donde parten todos los males y los bienes para el cuerpo¹⁶, por tal razón en el discurrir de Sócrates se advierte una problemática técnica de su tiempo: a causa de intentar la curación del cuerpo sin ocuparse del alma, muchas enfermedades permanecen incurables para los médicos porque se despreocupan del conjunto (156e). La σωφροσύνη sólo se alcanza mediante el ejercicio virtuoso, y los ensalmos con su poder persuasivo son aquellos discursos que hacen emerger la virtud de la sensatez (157a). Así Platón introduce en su corpus filosófico la práctica de la terapéutica dialéctica, método que implica una visión moral sustantiva de

la virtud como salud del alma, salud que se alcanza a través del conocimiento racional de su naturaleza.

Finalmente, Platón en el *Cármides* define "la medicina" (ιατρική) no sólo como "el conocimiento de la salud" (ἐπιστήμη τοῦ ὑγιενοῦ) (165c) y de las enfermedades¹⁷, sino también como el arte cuya experiencia le permite al médico conocer la sensatez (171a). Únicamente a partir de este conocimiento puede enseñar el mayor bien para el cuerpo y el alma, la virtud. Quien adquiere la virtud a través de su proceder prudente es feliz y no necesita del ensalmo (175e), en cambio aquel que no la tiene debe ser persuadido y guiado hacia tal ganancia¹⁸. Y en las *Leyes IV* (720a-e) describe la función del buen médico, el médico libre: trata y vigila las enfermedades de los libres, estudia su surgimiento y su naturaleza e instruye al enfermo, no prescribe nada sin haberlo convencido antes por algún medio y, sólo entonces, cuando lo ha tranquilizado por medio de la persuasión lleva a cabo el restablecimiento de la salud. De esta manera, lo cura a tra-

no mágica de la salud bajo la forma de plegaria a los dioses y la conversación sugestiva con el enfermo.

16 Para Demócrito es conveniente que los hombres otorguen mayor significación al alma que al cuerpo, pues considera que la perfección del alma corrige la inferioridad del cuerpo, mientras que la fuerza del cuerpo, sin el razonamiento, no mejora al alma (Frag. 599 en Cordero *et al.* 1985: 305). Además (Frag. 764 en *op. cit.*: 376) afirma que la naturaleza y la instrucción poseen cierta similitud, puesto que la instrucción transforma al hombre y al transformarlo, produce su naturaleza.

17 La traducción es mía y directa del griego, para la cual he seguido la edición de Burnet (1968).

18 Cfr. Kee (1988: 28). Los tratados hipocráticos tipificaron el proceder racional en el campo de la medicina, proceder que Platón demanda a la teoría y la práctica de la oratoria. Cfr. *Gorgias* (449a-b; 451d); *Eutidemo* (272a-d). La retórica en tanto τέχνη es capaz de guiar las almas con sus palabras cuando se aplica a descubrir la naturaleza del alma, las pasiones que la afectan y qué alma se deja persuadir por ciertos discursos atendiendo siempre cada caso de manera particular. Cfr. *Fedro* 270b-271d.

vés de dos procedimientos (721d-e): la persuasión y la prescripción, métodos claves de la ciencia médica iniciada por Hipócrates, reformulados por la dialéctica socrática, e inherentes al discurso cristiano. ¶

El poder curativo de la palabra cristiana

En el Nuevo Testamento Jesús recibe el rótulo de “médico” (ιατρός) entendido como aquél que viene a curar el mal¹⁹, esto es, los pecados de los no convertidos²⁰. Tal nominación procede de su accionar: con sólo una palabra cura a todos los que se encuentran enfermos para que se cumpla lo anunciado por el profeta Isaías²¹, tomar las debilidades del mundo y cargar con sus enfermedades²². Con esta misión, Jesús recorre Galilea enseñando en sus sinagogas, proclamando la misericordia del nuevo reino de Dios²³ y sanando las dolencias de los pueblos²⁴. Sus mila-

gros manifiestan el poder de Dios sobre la naturaleza²⁵, y en especial sobre la enfermedad²⁶, pues los milagros de Jesús se distinguen por su significación espiritual y simbólica: anuncian los castigos²⁷ y los dones de la era mesiánica, e inauguran el triunfo del Espíritu sobre las enfermedades arraigadas en el espacio del mal²⁸.

Debido a que las curaciones se destinan a convertir a las comunidades griegas y romanas y a confirmar la fe²⁹, Jesús comunica su poder a los apóstoles y los envía a predicar su doctrina³⁰. En los *Hechos de los Apóstoles* (1. 8 y 2. 22) se antepone una serie de milagros como señales del misionero³¹. En el *Evangelio según Mateo* (8. 5-13) aparece el primer indicio de fe dentro de los diez milagros de curaciones. Esta fe que Jesús exige desde el comienzo de su actividad es un impulso de confianza,³² por el cual el hombre renuncia a apoyarse en sus creencias y se abandona a la palabra y al poder de aquel en quien cree. La fe obra no sólo en la

19 Para un análisis de las acciones médicas de Jesús en relación con la medicina religiosa de los griegos Cfr. Gil (2001: 187-189).

20 Cfr. Mt 9. 10-13; Mc 2. 15-17; Lc 5. 29-32. Las abreviaturas siguen la normativa establecida para la edición de la *Nueva Biblia de Jerusalén* (2006).

21 Cfr. Mt 16-17; Mc 1. 32-34; Lc 4. 40-41.

22 Cfr. Is 53. 4; Jn 1. 29.

23 El problema de la curación se basa en la necesidad de predicar el reino de Dios a través de milagros. Cfr. Mt 12. 18; Mc 3. 14-15; Mt 10. 7-8; Lc 10. 5-9; 18-19; Mc 6. 12-13.

24 Cfr. Mt 4.23; 9.35; Mc 1.39; 3.7-8; Lc 4.14-15.44; 6.17-18.

25 Cfr. Mt 8. 23-27; 14. 22-23.

26 Cfr. Mt 8. 15; 9. 1-31; 14. 34-36; 15. 30; 20. 29-34; Mc 7. 32-37; 8. 22-26; Lc 14. 1-6; 17. 11-19; Jn 5. 1-16; 9. 1-41. Para el poder de Jesús sobre la muerte cfr. Mt 9. 23-26; Lc 7. 11-17; Jn 11. 1-44, y sobre los demonios Mt 8. 29.

27 Cfr. Mt 21. 18-22.

28 Cfr. Mt 11. 5; 14. 13-21; Lc 5. 4-11; Jn 2. 1-11; 21. 4-14.

29 Cfr. Mt 8. 10; Jn 2. 11.

30 Cfr. Mt 10. 1.8.

31 Cfr. Mc 16. 17.

32 Cfr. Mc 1.15.

remisión de los pecados sino también en la “salvación” (σωτηρία), para la cual es condición indispensable³³.

La carencia de fe en la época de Jesús no sólo es palpable entre las comunidades paganas sino también entre los mismos seguidores del Hijo de Dios. Jesús en el *Evangelio de Marcos* (8. 14-21) hace constatar la incompreensión de sus discípulos que no han entendido el sentido ni de sus prodigios ni de sus enseñanzas (8. 18). No obstante, uno de ellos, Pedro, se aparta de los demás (8. 27-28) y reconoce a Jesús como Cristo de acuerdo a las enseñanzas de los *Salmos* 2.7 –donde se anuncia el advenimiento del ungido– y de *Isaías* 42. 1-4 –versículos en los que se anuncia la llegada del Siervo–. Pedro, según Marcos, ha podido reconocer al Señor a partir de una revelación del Padre³⁴. Para preparar la conversión de Pedro, Marcos refiere con anterioridad la curación de un ciego (Mc 8. 22-26), a la cual otorga un alcance simbólico para representar a quienes teniendo ojos y oídos no oyen ni ven (8. 18). Esta profesión de fe será confirmada por la escena de la transfiguración (9. 2-10) y por su ejercicio taumatúrgico presente en los *Hechos de los apóstoles* (9. 34): Pedro cura a un paralítico en nombre de Jesucristo. La palabra de curación va acompañada de una exhortación orientada a demostrar la realidad del prodigio³⁵, a partir de la

cual todo aquel que ha visto tal milagro se convierte al Señor (9. 35)³⁶.

La oración que los cristianos elevan a Dios estaba vinculada con las costumbres judías, tal el caso del rezo de los *Salmos*. Sin embargo, la experiencia del bautismo y el acogimiento del don del Espíritu abren un nuevo horizonte de oración³⁷. Todos aquellos que se han bautizado pueden curar a través del Espíritu divino, y los apóstoles fueron los primeros en llevar a cabo esta gracia. La predicación y la curación por la palabra realizada por los apóstoles permitieron transferir hacia el exterior un constitutivo eclesial importante³⁸, pues los milagros y las curaciones que realizaban contribuyeron a configurar la estructura de la comunidad cristiana³⁹. Los numerosos relatos de curación⁴⁰ atestiguan que los apóstoles eran considerados como detentores de poderes prodigiosos⁴¹. La atención hacia el enfermo por parte de Jesús y luego por los apóstoles responde al mandamiento altruista de amar al prójimo como a uno mismo⁴².

(2005: 14). Lucas es el “médico querido” al cual alude Pablo en *Epístola a los Colosenses*. Tal atribución se debe a que su Evangelio es el que utiliza más términos médicos. Cfr. Lc 4. 23.

36 Cfr. Mc 1. 44; 2. 11; Jn 5. 8; Hch 9. 34.

37 Cfr. Rm 8. 15; Ga 4. 6.

38 Cfr. Roloff 1984: 101.

39 Cfr. Ga 3.5; Hb 2. 4.

40 Cfr. Hch 3. 1-10; 5. 12-16; 9. 32-43.

41 Cfr. Rahner (2002: 295-333; 411-442).

42 Cfr. Mt 5. 43; Hipócrates, *Aforismos* 6. 6 y 14. 8. Esta obra procedente del amor se

33 Cfr. Lc 7. 50.

34 Cfr. Mt 16. 17.

35 Para una relación entre la palabra curativa y el uso de términos médicos en los Evangelios, especialmente en Lucas, cfr. Robertson

La filantropía como consecuencia del amor es el ejercicio doctrinal que debe perseguir el buen cristiano. En la acción de asistir al enfermo prevalecen prácticas de carácter humanitario como la condición igualitaria del tratamiento: no hay diferencia entre griegos y bárbaros, libres y esclavos, pobres y ricos. Jesús surge en la escena romana como curador y reconciliador entre los pecadores, lo cual se explica tanto por el tema central de la predicación de Jesús –el reino de Dios– como por el interés que manifiestan los apóstoles de los Evangelios por narrar las curaciones efectuadas por Jesús. Las curaciones de Jesús son señales de la potencia divina en comunión con las leyes de la naturaleza. En este sentido, el Nuevo Testamento apela a la razón para luchar contra las enfermedades que aquejan a las comunidades donde predica: la idolatría y el escepticismo, la fornicación y la lujuria, la adulación y el engaño⁴³. Jesús prevé las enfermedades que impiden la expansión de la monarquía divina, la idolatría y el escepticismo, males difíciles de combatir que obtienen su fuente tanto en la falta de creencia en el advenimiento del Reino de Dios como en el politeísmo de la cultura griega y romana. Tal perspectiva alcanza profundidad discursiva en los escritos de los primeros Padres de la Iglesia, quienes, como Clemente de Alejandría, plasman en sus obras un esquema ético de acción cuyos principios continúan los preceptos cristia-

corresponde con la práctica hipocrática de la filantropía.

43 Cfr. Mc 24. 4-24; Mt 7. 15-20.

nos dados a conocer por Jesús en los Evangelios. ¶

El *lógos* con poder curativo en Clemente de Alejandría

Fn un recorrido por la obra de Clemente de Alejandría encontramos desde el inicio la presencia del Logos divino con una función protagónica y trascendente, pues el vocablo griego *lógos* y sus derivados o compuestos –como *εὐλόγος*– poseen un significado amplio en su vocabulario. En efecto, puede significar el Verbo divino, pero también la racionalidad del hombre y su espiritualidad. Estos diversos significados en algunos escritores cristianos de la primera época se presentan íntimamente relacionados, puesto que la racionalidad del ser humano es el lazo que lo une a Dios, el Logos divino⁴⁴. El requisito para su descubrimiento es la renuncia a las viejas creencias –costumbres griegas, judías y romanas– con el fin de rejuvenecer el alma en espera de la salvación. Enuncia así las funciones del Logos: aconsejar para dirigir las acciones y consolar para sanar las pasiones. Pero es siempre el mismo Logos en todas sus distintas funciones el que erradica al hombre de la inclinación mundana en la que vivía, lo conduce a la única salvación de la fe en Dios, actúa como terapeuta y consejero y promete la “curación”

44 La aceptación de la presencia del Logos es clave para quienes aspiran a una vida intelectual y espiritual afianzada por la sabiduría cristiana. Cfr. Robertson (2008: 31).

(ἰασις) de las pasiones⁴⁵. En el *Pedagogo* surge, así, un Logos didáctico que fortalece el alma mediante los principios humanitarios que funcionan a modo de remedios⁴⁶, mientras lleva a los enfermos hacia el conocimiento de la verdad. Clemente sostiene que la salud y el conocimiento que se adquiere por medio de preceptos no son una misma cosa: la salud se consigue a través de la curación; el conocimiento mediante el estudio⁴⁷. Un enfermo no puede acometer el estudio de la doctrina hasta que esté completamente curado; la prescripción a los discípulos y a los enfermos no tienen el mismo sentido: a los primeros se los prescribe para conducirlos a la gnosis; a los segundos, para su curación. Así como para las enfermedades del cuerpo se necesita de un médico, también las enfermedades del alma precisan de un Pedagogo que cure las pasiones (I, 1, 3, 1-3). El Logos médico del alejandrino tiene su origen en el *Evangelio según Mateo*⁴⁸,

y es frecuente entre los escritos de los dos primeros siglos: el tema de Cristo médico resulta familiar en la tradición patrística, pues la curación del alma es el preludio para la vida perfecta⁴⁹.

En sentido propio, y en consonancia con la tradición instituida por Hipócrates y Platón, Clemente llama “medicina” (ιατρική) al arte de curar las enfermedades del cuerpo, un arte que enseña la sabiduría a través del Espíritu recibido luego del bautismo⁵⁰. Pero el Logos del Padre es el único médico de las enfermedades humanas⁵¹; es el médico y el hechicero “santo” (ἄγιος) del alma enferma⁵², el único profesional en la medicina instruido en los conocimientos más variados que lo ayudan a cuidar y curar mejor (I, 9, 43, 3). Como hemos observado, el problema de la experiencia y del conocimiento que debe inquietar a todo filósofo que se afana en la búsqueda de la verdad ha sido tratado por Platón en el *Euti-*

45 Cf. *Pedagogo* I, 1, 1-3. Para Gil (2001: 196) la *logoterapia* o el empleo de la palabra con fines curativos reviste tres formas fundamentales: la ‘imperativa’ en la plegaria, la ‘conminativa’ propia de la medicina mágica y el ‘decir placentero’ de la retórica sofisticada. De alguna u otra manera, estas formas cobran fuerza en el discurso cristiano.

46 Cf. Hipócrates, *Sobre la decencia* 16.

47 Cf. *Alegorías de las leyes* III, 178.

48 Mt 9, 12: “Él oyendo dijo: ‘No tienen necesidad de médico los que son fuertes (οἱ ἰσχυροί), sino los que están mal (οἱ κακῶς ἔχοντες)’”. La traducción directa del griego es mía, para la cual he seguido la revisión de Westcott & Hort (1885).

49 Cf. Teófilo de Antioquía, *A Autólico* I, 7.

50 Cf. 1 Co 2, 13. Aquí surge la relación hipocrática entre medicina y sabiduría, pues ésta al igual que la primera puede ser enseñada.

51 Idea que encuentra su fuente de origen en Ignacio de Antioquía (*Carta a los Efesios* 7, 2).

52 Se trata de una reminiscencia de la literatura de los autores de la Grecia clásica quienes acostumbraban a curar las heridas y enfermedades por medio de encantamientos. En el *Pedagogo* la palabra sanadora remite a la palabra mágica de Dios, quien está siempre dispuesto a salvar a la multitud de los hombres y a regalar la vida con una única palabra, Cristo, la salvación (*Protréptico* XI, 116-117). Aquí encontramos la finalidad de todo el escrito del alejandrino: inducir a sus lectores a que acepten el cristianismo como la única y verdadera religión.

demo cuando establece la diferencia entre ἐμπειρία y ἐπιστήμη. La dialéctica socrática se resume en Clemente en la necesidad de ser educados en el ejercicio gnóstico de la verdad.

La práctica gnóstica del ejercicio dialéctico debe ser enseñada a la humanidad para que aprenda a controlar su salud⁵³, necesidad que también había sido comunicada por un autor del siglo I a.C. de indudable influencia en el pensamiento de Clemente, Filón de Alejandría, quien en *Alegorías de las leyes* (III, 178) considera que la salud simple, la que no ha sido precedida por una enfermedad del cuerpo, la concede Dios como una gracia. En cambio, la salud que deviene después de una enfermedad es concedida a través de la técnica y de la labor médica, aunque es Dios quien cura al utilizar como medio la ciencia o el médico⁵⁴. En la obra *Vida de Moisés* (I, 40-42) relata que el primer legislador de los judíos al ver los maltratos que recibían los hebreos por parte del rey de Egipto permanecía desanimado y sin fuerzas siendo incapaz de ayudar a los agredidos. No obstante, por una parte, ayudaba con sus palabras para persuadir a los capataces a la moderación y para mitigar y aliviar el rigor de sus mandatos; por otra, exhortaba a los obreros a sobrellevar de manera

noble los acontecimientos, mantener un temple viril y no dejar caer las almas junto con los cuerpos, sino esperar que de los males surjan bienes. Como buen médico repetía estas cosas porque creía aliviar los padecimientos. En este sentido, Filón aconseja destinar tiempo al estudio de la dialéctica. Este estudio supone la introducción de la razón en el entramado de un discurso religioso, que dará como resultado un acervo de palabras con una función terapéutica propuesta tanto para la curación de las enfermedades humanas como para la búsqueda de procedimientos destinados a la salud del alma en pos de su salvación.

En sentido estricto, la salvación en el marco de la terminología patrística significa adquirir la salud. Para Clemente, Jesús, el Pedagogo, graba en el hombre la vida auténtica y lo educa en Cristo con la palabra, lo dirige con santos preceptos a la adopción filial y a la salvación, para transformar finalmente al hombre terrenal en hombre santo y celestial, de modo que se cumpla la palabra de Dios: hacer al hombre a su imagen y semejanza⁵⁵. Cristo fue el único que realizó estas palabras pronunciadas por Dios, mientras que los demás hombres se parecen a Dios según la imagen (I, 12, 98, 1-3). Sólo por el Logos y la práctica de la virtud el hombre se hace semejante a Dios. El Logos es llamado Salvador porque ha instruido a los hombres sobre objetivos racionales que el discurso cristiano del siglo II textualiza y promulga: espe-

53 Robertson (2008: 32-33) analiza la relación entre lenguaje y dialéctica en Clemente de Alejandría y sostiene que la dialéctica es más que una práctica de la filosofía cristiana, es el principal ingrediente de toda filosofía verdadera.

54 Cfr. Si 38.1-15.

55 Cfr. Gn 1. 26.

rar el momento favorable, reprender los vicios, descubrir las causas de las pasiones, cortar la raíz de los apetitos irracionales, señalar las cosas de las que el hombre se debe abstener y dispensar a los enfermos todos los antidotos saludables. En el pensamiento clementino, la naturaleza humana está plasmada conforme al Logos divino, por eso la vida auténtica no es otra cosa que la realización de tal plasmación, que se logra mediante el cumplimiento de los mandamientos y la aceptación de las misiones que Dios encarga a los hombres⁵⁶. Cuando el creyente transgrede algún mandamiento, Dios aplica su remedio: el “castigo” (τιμωρία). Las pasiones “se curan” (θεραπεύται) por medio del castigo⁵⁷, por la prescripción de mandatos muy severos y por la enseñanza de principios.

El castigo con valor terapéutico aparece en el *Pedagogo* a través de distintos medios discursivos: la represión, un medicamento que disuelve las pasiones, limpia las manchas de la vida y convierte al hombre en sano de espíritu y veraz (I, 8, 65, 1); la amonestación, un régimen dietético que se prescribe al alma enferma: aconseja lo que conviene comer y prohíbe lo inconveniente, todo esto en orden a la salvación y a la “salud” (ὕγεια)

56 Más adelante el alejandrino afirmará que la obediencia al Logos es la fe (I, 101, 1), y que la virtud consiste en la ‘sintonía’ de toda nuestra vida con el Logos (I, 101, 2-3).

57 Cfr. Platón, *Leyes*, XI, 934a; *Gorgias* 478d; Filón, *Cuestiones sobre el Génesis* I, 89.

eterna (I, 8, 65, 2)⁵⁸. La corrección y el castigo aplicado con palabras son golpes que azotan el alma y devuelven la “moderación” (σωφροσύνη) a los que han cedido a la “intemperancia” (ἀκολασία)⁵⁹. El concepto platónico de σωφροσύνη se actualiza en el texto clementino con el significado de moderación, que se complementa con los sentidos clásicos de prudencia y sensatez (I, 2, 6, 6), en tanto caminos que permiten alcanzar la virtud que muestra al hombre saludable y digno del reino⁶⁰.

La moderación clementina es un medio capaz de conducir las almas hacia la gnosis. Durante este proceso, la entonación de la palabra divina mantiene a los creyentes en el camino recto hacia la salud. Según hemos anunciado en el comienzo de este

58 La terapéutica aplicada a la moral se remonta a Platón, *Leyes*, 934a, y llega hasta Clemente por medio de Filón, *Cuestiones sobre el Génesis* I, 89.

59 Cfr. *Pedagogo* I, 9, 82, 2. La Ley trazada por Dios es protectora de los dóciles, educa la religiosidad, sugiere las obligaciones y aparta a cualquiera de los pecados mediante la imposición de penas a sus faltas constantes; pero cuando observa que alguien parece “incurable” (ἀνίατος), entonces se preocupa de los otros para que no se corrompan al lado de aquél, y amputa al indócil en aras de una mayor salud del cuerpo, es decir, de la comunidad cristiana (I, 27, 171, 4).

60 Cfr. *Protréptico* XI, 117, 5. En *Stromata* I Clemente sostiene que la virtud es una sola en cuanto a capacidad, no obstante se la llama prudencia cuando se manifiesta en determinadas obras, también templanza, fortaleza o justicia (20, 97, 3), conceptos que aparecen como variantes del mismo término σωφροσύνη.

apartado, en el *Protréptico* I, 2, 4 Clemente anuncia esta entonación con el nuevo canto levítico, un remedio que mezcla lo persuasivo con su canción. El instrumento con el cual Dios toca su música para disipar los males es la palabra, Logos divino que persuade a través de Cristo. Este canto exhorta a creer o dejarse “persuadir” (πειθεσται) después de contemplar la “fe” (πίστις) (X, 96, 1). Aunque en el *Pedagogo* el término πειθῶ vuelve a surgir con el significado de “persuadir”, en el *corpus* del alejandrino se sitúa la mayoría de las veces dentro del verbo “obedecer”⁶¹, adopción que si bien necesita la palabra para convencer a realizar una acción –la aceptación del cristianismo como religión– esa palabra adquiere una fuerte connotación exhortativa, donde persuadir se torna en convencer esperando del hombre cierta docilidad (XI, 115, 1). Por lo tanto πειθός es utilizado por Clemente como adjetivo del hombre que se deja persuadir, convencer o que es susceptible de ser conducido a tal acción⁶². Es el mismo hombre que al elegir la vida mejor luego de escuchar las palabras del Logos y poner

en práctica sus enseñanzas a través de sus costumbres es útil para el resto de la humanidad, en especial si se afana en el cuidado de los hábitos relacionados con el cuerpo, incentivando a los que están sanos a hacer las cosas agradables, conocidas y familiares a su naturaleza⁶³, consejos que vienen unidos a los procedimientos platónicos de prescripción y persuasión.

Con todo, el alma y el cuerpo se deben mantener en un constante equilibrio⁶⁴, pues la salud produce como bien la virtud y su uso está sujeto a las palabras y a los hechos⁶⁵. La ejecución del conjunto de las acciones racionales regulada por los preceptos cristianos se encuentra estructurada y encomendada por la pedagogía divina para alcanzar la salvación; en este sentido la resurrección demuestra la importancia de aquél que no es destruido por la enfermedad de las pasiones que escapan a la persuasión curativa de la palabra moderada. ¶

Del arte hipocrático al *lógos* patrístico

La ιατρική τέχνη de Hipócrates con sus principios éticos incentivados a partir de la práctica altruista de la curación es reformulada por Platón a través de la relación filosófica entre ἐμπειρία y ἐπιστήμη y

61 Cfr. Ex 23. 21; Lv 26.14-15; Nm 11.20; Dt 1.26. En la Septuaginta el concepto ἀπειθεῖν en sus distintas formas verbales y nominales aparece como “desobedecer”, éste uso también predomina en el Nuevo Testamento aunque aparece πειθεῖν con el significado de “convencer” o “persuadir” (Hch 19. 8-9; 21. 14; 26. 26-28; 28. 23; Ga 1. 10).

62 Cfr. *Pedagogo* I, 6, 33, 3. En I, 11, 97, 1 refiere a los hombres “fáciles de persuadir”. Para Clemente la fe es una “prenoción” o “prolepsis” y enfatiza la idea de saber escuchar con docilidad, atención e inteligencia (*Stromata* II, 4, 116-17, 1-3).

63 Cfr. Platón, *Leyes* 797e; Plutarco, *Consejos para conservar la salud* 3.

64 Cfr. Platón, *Timeo* 88b.

65 Cfr. Plutarco, *Consejos para conservar la salud* 27.

su búsqueda del bien. Ambos autores representan el paso decisivo de la sabiduría supersticiosa a la racional y afirman la necesidad de la práctica del conocimiento en pos de alcanzar la salud. El ejercicio dialéctico de otorgar la salud mantiene su utilidad social en Filón de Alejandría y pasa como tal a Clemente, quien se aboca a la enseñanza de la virtud a partir del cuidado del cuerpo y del alma. La virtud, valor esencial a la filosofía griega, pasa como tal a la filosofía cristiana y en su unión con la moderación guía el alma de los hombres hacia la salvación utilizando como único medio la palabra. La palabra adquiere la función de sanar y salvar, luego de persuadir a los hombres hacia el abandono de los hábitos paganos, la adopción de las costumbres cristianas y el adiestramiento en el ejercicio gnóstico de la fe racional dada a conocer por Cristo y la misión de los apóstoles, quienes curan con las palabras enseñadas por Jesús a través del Espíritu recibido luego del bautismo. Clemente propone para la comunidad alejandrina del siglo II su propio esquema cristiano de salvación mientras elabora una pedagogía religiosa que asimila los conceptos clásicos *ιατρός*, *ἴασις* y *νόσος* para crear una cristología que encuentra su fuerza persuasiva en el poder del *λόγος*. ¶¶

Ediciones y traducciones

- AA.VV. (Introd., Trad. y Notas) (2006). *Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée De Brouwer (1998).
- ALAND, B., ALAND, K., KARAVIDOPOULOS, J., MARTINI, C.M. y METZGER, B.M. (1994). *The Greek New Testament*. Con Introducción en castellano. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies.
- BABBITT, F.C. (1927-1969). *Plutarch's moralia*. 15 Vols. Vol. II. Cambridge: Harvard University Press; 216-292.
- BURNET, J. (1962-1968). *Platonis opera*. 5 Vols. Oxford: Clarendon Press (1900-1907).
- COLSON, F.H. y WHITAKER, G.H. (1929-1939). *Philo*. 10 Vols. London-New York: Heinemann.
- EGGERS LAN, C. *et al.* (Introd., Trad. y Notas) (1978-1980). *Los filósofos presocráticos*. 3 Vols. Madrid: Gredos.
- Diels, H. y Kranz, W. (1951). *Democritus. Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. 2. Berlin: Weidmann (1903).
- Hicks, R.D. (1995). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. 3 Vols. Harvard: Loeb (1925).
- Littre, E. (1962). *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Vol. 4. Amsterdam: Hakkert (1839-1861).
- MARROU, H.-I., HARL, M., MONDESERT, C. y MATRAY, C. (1970). *Clement d'Alexandrie. Le Pedagogue*. Paris: Cerf (1960).
- MERINO RODRÍGUEZ, M. y REDONDO, E. (1994). *Clemente de Alejandría. El pedagogo*. Fuentes Patristicas 5. Madrid: Ciudad Nueva.
- RAHLFS, A. (1971). *Septuaginta*. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt (1935).
- Stählin, O., Früchtel, L. y Treu, U. (Vol. II: 1960 y Vol. III: 1970). *Clemens Alexandrinus. Stromata*. Berlin: GCS 52 (15), 17.

Bibliografía citada

- GIL, L. (2001). "Medicina, religión y magia en el mundo griego" en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* N° 11. Madrid: Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense; 179-198.
- JAEGER, W. (1957). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica.
- KEE, H.C. (1988). *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. New York: Cambridge University Press.
- KÖNIG, J. y WHITMARSH, T. (2007). *Ordering Knowledge in the Roman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- LONGRIGG, J. (1993). *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge.
- RAHNER, K. (2002). *Escritos de Teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- ROBERTSON, A.T. (2005). *Word Pictures in the New Testament: The Gospel According to Luke*. Vol. II. W.J. Perschbacher (ed.). Michigan: Kregel Publications (1930).
- ROBERTSON, D. (2008). *Word and Meaning in Ancient Alexandria: theories of language from Philo to Plotinus*. England: Ashgate Publishing.
- ROLOFF, J. (1984). *Hechos de los apóstoles*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- SCHMID, W.T. (1998). *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*. New York: Suny Series in Ancient Greek Philosophy Press.
- TURNER, B.S. (1996). *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. London-California: Sage Publications.

Recibido: 31/02/2009

Evaluado: 27/04/2009

Aceptado: 02/05/2009

