

CITAS DEL FEDRO Y DE LA REPÚBLICA DE PLATÓN EN ALGUNOS PADRES CRISTIANOS DE LOS SIGLOS II Y III

Ramón E. Cornavaca
Universidad Nacional de Córdoba
cornavaca@yahoo.com.ar

Resumen

Las citas de *Fedro* y *República* que se encuentran en las *Apologías* de Justino, los *Strómata* de Clemente de Alejandría y el *Contra Celso* de Orígenes muestran la continua presencia de los diálogos mencionados; simultáneamente se observan diferentes matices de la recepción de acuerdo con los intereses de cada autor. Justino evoca algunas expresiones platónicas mostrando conocer la tradición filosófica griega y tratando de mover a sus cultos destinatarios para que dejen de perseguir a los cristianos. Clemente asume términos e imágenes particularmente de algunos pasajes (segundo discurso de Sócrates y apartado final del *Fedro*, y los libros centrales y mito final de *República*). Orígenes se distancia claramente de concepciones míticas como el politeísmo y la reencarnación, pero asume favorablemente el vocabulario y el pensamiento platónicos.

Palabras clave: platonismo – cristianismo – recepción – Padres de la Iglesia

Abstract

reception according to the interests of each author. Justin evokes platonic expressions showing his knowledge of the Greek philosophical tradition; he is trying to dissuade his learned receivers from persecuting christians. Clement assumes words and images particular of some passages (Socrates's second speech and the last part of the Phaedrus, and the central books of the Republic). Origen keeps distance from mythical beliefs such as polytheism and reincarnation but The quotations from Phaedrus and Republic found in Justin's Apologies, Clement's Stromata and Origen's Against Celsus show the continuous presence of the mentioned

dialogues; simultaneously it is possible to notice the different accents of the adopts Plato's vocabulary and thought.

Key words: platonism – christianity – reception – Church Fathers

El lector de la obra de S. Justino mártir, de Clemente de Alejandría o de Orígenes encuentra con frecuencia alusiones, paráfrasis o citas expresas de diversos diálogos de Platón, en especial de *República*, *Leyes*, *Timeo*, *Fedro*, *Fedón*, y, en menor medida, de *Apología*, *Critón*, *Gorgias*, *Teeteto* y las *Epístolas II y VII*. En estas páginas se pretende pasar revista a las referencias más o menos explícitas al *Fedro* y a la *República* que se detectan en las dos *Apologías* de Justino, en los *Strómata* de Clemente de Alejandría y en el *Contra Celso* de Orígenes, tratando de mostrar, por una parte, la continuidad de la lectura de los dos diálogos mencionados y por otra los diferentes acentos en la asunción del texto en correspondencia con la situación o los intereses de cada uno de los padres.

Justino mártir

En la introducción de la primera *Apología*, dirigida al emperador Antonino Pío y a su hijo, el futuro Marco Aurelio, Justino (muerto alrededor del año 165) recurre -como lo hará con frecuencia en su escrito- a alusiones y citas de la obra de Platón. Una frase que hace recordar la defensa de Sócrates ante sus jueces -"vosotros podéis, sí, matarnos, pero no dañarnos"- (cfr. *Ap.* 30c) y otra que retoma la necesidad del ejercicio de la filosofía por parte del gobernante y de los gobernados en orden a la felicidad de la *pólis*, (cfr. *República* 473d) enmarcan la introducción del escrito del cristiano. Se trata de dos pasajes que tienden a destacar la relación entre lo que vivió y propuso el Sócrates platónico y la propia situación, es decir: la realidad de la persecución que los cristianos estaban padeciendo bajo las autoridades del Imperio. Es la figura de Sócrates la que Justino intenta evocar explícitamente ante sus cultos destinatarios; aquel filósofo que, después de vivir conforme con el *lógos*, (como Heráclito, según se dirá en *I Apo.* 46,3), fue condenado y

asesinado injustamente so pretexto de 'ateísmo' e 'impiedad'. Eso es —argumenta Justino— lo que ahora precisamente los romanos “están haciendo contra nosotros” (*I Apo.* 5,3)¹.

Pues bien, con motivo de la acusación de ateísmo dirigida contra los cristianos, Justino hace una especie de confesión de fe trinitaria y afirma que él aprendió de Cristo a desear la vida eterna y la convivencia con Dios, meta que podrán alcanzar los que hayan obedecido a Dios en sus acciones. A los injustos, en cambio, les aguarda un juicio y un castigo por sus malas acciones. En ese contexto Justino evoca a Platón, quien dijo que “Radamanto y Minos” —los jueces *post-mortem* mencionados en el mito de ultratumba del *Gorgias* (523e-524a)— “castigarán a los injustos”. Pero los cristianos, añade Justino, afirman que eso sucederá por acción de Cristo y que el castigo que sufrirán los injustos en sus cuerpos juntamente con sus almas será eterno “y no como dijo aquél (*sc.* Platón) sólo por un período de mil años” (*khiliontaetê*, *I Apo.* 8,4). Puede percibirse aquí una alusión a un conocido pasaje del segundo discurso que Sócrates pronuncia en el *Fedro*, precisamente cuando se refiere a los períodos que transcurren entre las distintas reencarnaciones del alma (*khiliostôi*, *Phdr.* 249b); esta indicación es coincidente, además, con lo que se relata en el mito final de la *República*: la marcha por debajo de la tierra duraría “mil años” (*khiliétê*, Libro X, 615a). Justino, pues, recuerda, casi al pasar, un detalle particular de la presentación platónica respecto del destino del alma después de la muerte, detalle seguramente bien conocido y apreciado por los destinatarios de la *Apología* y que, por tanto, podría tener algún efecto persuasivo sobre ellos; esto, sin embargo, no impide que el cristiano marque las diferencias respecto del relato mítico.

Una cita expresa de la *República* es insertada por Justino con motivo de su consideración acerca de la concepción cristiana de la

¹ También en *II Apo.* 8, 6 se elogia la sentencia socrática de *R.* 595c: “En efecto, no se ha de honrar a un hombre antes que a la verdad”. Unos pasajes más abajo (*II Apo.* 10,5-6) Justino alude a la expulsión de Homero de la ‘República’ de Platón, hecho que remitiría otra vez al libro X de esta obra platónica (595c y 606e-607a).

libertad del hombre, que no excluye la posibilidad de que haya, por parte de Dios, un conocimiento anticipado de los acontecimientos. En efecto, las profecías -como las que Justino encuentra en el Antiguo Testamento referidas a Cristo y que él menciona extensamente en su defensa- y el libre albedrío del hombre no son incompatibles: el comportamiento virtuoso o vicioso del hombre no está predeterminado por un destino necesario, sino que depende de la elección libre de los hombres; lo que sí está establecido de forma ineludible es la correspondencia entre las acciones humanas y el consecuente premio o castigo en la otra vida (*I Apo.* 43). En este contexto, Justino no duda en recordar a sus destinatarios la famosa sentencia que, según el mito de la *República*, se atribuye a la "virgen Láquesis" respecto de la elección, que las almas deben hacer, del tipo de vida para el nuevo período que les toca: "la responsabilidad es del que elige; la divinidad es inocente" (*I Apo.* 44,8 y *R.* 617e). Para Justino se trata en este caso de una afirmación verdadera, es decir, de una de aquellas "semillas de la verdad" a las que Platón tuvo acceso, según el apologeta cristiano, por haberlas tomado de Moisés².

Bastan estos pocos pasajes para mostrar la presencia de los dos diálogos, objeto de nuestra observación, en la obra de Justino³. Éste, por cierto desde su perspectiva cristiana y con fines apologeticos, no duda en echar mano a la gran tradición filosófica griega -incluido el mito-, la cual seguramente era valorada en alto grado por sus receptores paganos.

Clemente de Alejandría

La actitud de simpatía hacia la filosofía griega -y en particular hacia Platón- que se constata en Justino, continúa y se intensifica

² Se constata aquí una de las primeras alusiones al llamado "hurto de los griegos", como lo dirá y expondrá extensamente Clemente de Alejandría (puede verse, entre otros pasajes, *Strómata* V, 89-141 y VI, 1-38).

³ Por cierto también se encuentran referencias significativas a otros diálogos; particularmente deberían tenerse en cuenta las alusiones al *Timeo* de *I Apo.* 59,1 y 60,1-7.

en Clemente (150-215 aproximadamente). Se supone que éste, antes de su conversión al cristianismo, había tenido un trato familiar, directo y prolongado con la literatura antigua, de modo que, ya desde la perspectiva cristiana y en sus funciones en la escuela catequética de Alejandría, pudo utilizar en su enseñanza ese enorme acopio de sabiduría helénica que se manifiesta por doquier a lo largo de sus obras. En particular observaremos aquí algunos pasajes de los *Strómata* que evocan, más o menos directamente, otros del *Fedro* y de la *República*. Éstos son dos de los diálogos más frecuentemente citados por el alejandrino, junto con *Fedón*, *Timeo* y *Leyes*⁴. Conviene en primer lugar aclarar que en la mayoría de los casos se trata de expresiones tomadas de esos diálogos o de alusiones indirectas, pero también se encuentran citas textuales y extensas, a veces introducidas por frases del tipo: "como dijo Platón en el *Fedro* / *República*...". Observemos unos pocos ejemplos para luego intentar destacar algunas características de la recepción de estas obras por parte de Clemente.

En los primeros capítulos del libro VI, y con motivo del recurrente motivo del 'hurto de los griegos' -es decir, que los poetas y filósofos de la antigua Grecia habrían tomado elementos de la sabiduría del Antiguo Testamento sin indicar la fuente⁵- nuestro autor aduce una muy larga serie de testimonios de que los griegos también 'plagiaron' a sus propios antecesores. En uno de los tantos casos mencionados se dice:

"¿Acaso no es que, después de haber dicho Platón: 'nosotros podríamos decir, y tal vez no sin sentido, que la visión es principio del éros y que la espera hace disminuir la pasión mas el recuerdo la alimenta y el hábito la conserva', Filemón el cómico escribe [...]?" (*Strom.* VI, 23,4)

y transcribe tres versos del comediógrafo en los que, según Clemente, resuenan ecos del párrafo platónico. En realidad no se encuentra en ningún diálogo un pasaje idéntico; se trata más bien

⁴ Con una frecuencia un poco menor aparecen *Gorgias*, *Simposio*, *Teeteto*, *Político*, *Sofista* y las *Epístolas* II y VII.

⁵ Véase la nota 2.

de una síntesis de algunos elementos centrales de la concepción platónica acerca de la relación entre la vista, el amor y el recuerdo, tal como puede observarse, por ejemplo, en el *Fedro* (particularmente 249d – 252c).

Por cierto, se encuentran muchas alusiones similares también a pasajes de la *República*; valga como ejemplo, entre tantos posibles, la referencia a “los que filosofaron más exactamente entre los griegos” que vieron a Dios mediante representaciones, “como imagen que se ve en las aguas...”, expresión que retoma aquella que se lee en la famosa alegoría de la caverna en el libro VII de la *República* (516a-b).

Pero en la extensa obra de Clemente hay muchas otras referencias expresas y textuales al *Fedro* y a la *República*; de ellas escogeremos aquí tan sólo algunas, en orden a avanzar en la precisión del modo de recepción de Clemente respecto de estos dos diálogos.

En el libro I (22,1) el autor, argumentando precisamente acerca del motivo del “hurto de los griegos”, dice aproximadamente: El Salvador es la belleza verdadera y la luz verdadera; Él, a la manera de Melquisedec, es rey, rico y sumo sacerdote, el único entendido en el culto a Dios, y también legislador que enseña muy claramente lo que se ha de obrar y lo que no; Él es también el más noble⁶ porque tiene a Dios como único padre. Y añade a continuación:

“Ea, pues, aduzcamos también a Platón, quien ofrece las mismas enseñanzas; en el *Fedro* llamó rico al sabio, cuando dice: ¡Oh querido Pan y demás dioses de aquí! Concededme llegar a ser sabio interiormente; y que cuantas cosas exteriores tenga sean amigas de las de adentro. Mas que considere rico al sabio” (*Strom.* II, 22,1).

Este pasaje, que incluye la oración al dios Pan con la que se cierra el *Fedro*, se encuentra al comienzo de una serie de otras citas de textos platónicos (tomadas especialmente de *Leyes*, *Alcibíades I* y *Político*) que son comparadas con expresiones del

⁶ Literalmente “bien nacido” (*eugenésteros*).

Antiguo y del Nuevo Testamento en torno al tema de la virtud, la sabiduría y la fe con el objetivo de destacar la consonancia entre la enseñanza de la Biblia y la de Platón, por cierto en el marco de la consideración general de Clemente acerca de la anterioridad de la primera.

Un contexto similar se encuentra a poco de comenzar el libro V, cuando el alejandrino ofrece diversos testimonios extraídos de los escritos de los filósofos griegos acerca de la esperanza y el amor (*Strom.* V, 14-15). Allí se mencionan explícitamente opiniones de Sócrates que se hallan en *Critón*, *Fedro*, *Simposio* y *Teeteto*, además de un verso de Empédocles y otros del poema de Parménides. En este caso se trata más bien de paráfrasis de los pasajes platónicos; así, con motivo del *Fedro* leemos:

“En efecto, también en el *Fedro*, al decir (Sócrates) que el alma, únicamente cuando llega a estar ella en sí misma, puede tomar parte de la verdadera sabiduría y, mejor que el poder humano, cuando el éros de aquí le da alas (para remontarse) hacia el cielo, afirma que, llegando por medio del amor (*agápe*) al término de la esperanza, alcanza el principio de otra vida, eterna” (*Strom* V, 14, 2).

Clemente brinda aquí una especie de brevísimo resumen de la concepción platónica del amor según el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*, con alguna reminiscencia casi textual -como la frase *ho enthénde éros eis ouranòn pterósei* (“cuando el éros de aquí le da alas hacia el cielo”)⁷- aunque simultáneamente añade detalles correspondientes a su perspectiva cristiana.

Pocas líneas más abajo, y como continuación de su argumento, nuestro autor habla de la posibilidad de contemplar el *Lógos* -que afirma que Él es la verdad (Ev. Jo. 14,6)- con la inteligencia, la cual puede ver aquellas realidades que no se ven con los ojos del cuerpo. Allí dice expresamente:

⁷ El motivo de las alas o el vuelo aparece en varias oportunidades durante el segundo discurso de Sócrates (véase *Fedro*, 246c-e, 249a-d y 251b-252c).

“Y en el *Fedro* Platón lo mostrará, hablando de la verdad como idea. Mas la idea es un pensamiento (*ennóema*) de Dios, lo que precisamente los bárbaros han llamado *lógos* de Dios. El texto dice así: ahora bien, hay que atreverse a decir lo verdadero, especialmente cuando uno habla acerca de la verdad; en efecto, ella es esencia incolora, carente de forma e intangible, siendo contemplada sólo por la inteligencia, piloto del alma” (*Strom.* V, 16,4-5).

Recordemos que el pasaje del *Fedro* aquí citado textualmente pertenece al segundo discurso de Sócrates (247c), cuando éste se refiere al lugar supraceleste (*tópos hyperouránios*), escenario de la contemplación de las realidades divinas.

Este texto da pie para pasar a algunos otros de la *República*, ya que precisamente unas líneas antes Clemente ha hecho suya una conocida expresión de este diálogo platónico según la cual “los verdaderos filósofos”... son “los que aman la contemplación de la verdad” (*Strom.* V, 16,2; *R.* 475e). Este pasaje, en el que Platón destacaba una de las condiciones características de quienes habrían de ser los guardianes de la ciudad ideal, es citado por el alejandrino en varias ocasiones⁸ y aplicado a las condiciones intelectuales que el cristiano, el ‘auténtico gnóstico’, ha de poseer.

Estas aptitudes básicas requeridas no se refieren sólo al aspecto estrictamente intelectual o cognoscitivo; se trata de toda una disposición moral que atañe a un cierto ‘ordenamiento’ interior de la persona. En este punto Clemente se apoya claramente sobre la enseñanza platónica de la ‘justicia’, entendida como equilibrio u orden de las tres ‘partes’ o ámbitos del alma, orden que consiste, además, en la exigencia fundamental de que cada parte haga lo que le es propio, ‘lo suyo’. Así, por ejemplo, para el pensador cristiano la justicia, que es como una “armonía de las partes del alma”, no reside “en los contratos políticos ni en las prohibiciones de la ley, sino que proviene del cumplimiento de la

⁸ Véase *Strom.* I,93,3; II,24,2; IV,108,1.

Citas del *Fedro* y de la *República* de Platón en algunos Padres cristianos de los siglos II y III

actividad propia y del amor a Dios⁹. La combinación de elementos filosóficos griegos y los provenientes de la revelación cristiana en este ámbito 'moral' puede advertirse también en otros detalles, como por ejemplo cuando en el libro IV, en un momento del largo tratamiento del tema del martirio y después de mencionar el ejemplo de Pablo, afirma: "Tal es también lo de Platón en la *República*: aunque el justo sufra tormentos y le excaven ambos ojos, será feliz" (*Strom.* IV, 51, 3 y 78,1; compárese R. 361e-362a).

El cultivo de esas condiciones intelectuales básicas y el ordenamiento moral de los estratos intra-psíquicos constituyen un aspecto fundamental de la educación; mediante ésta se produce una especie de purificación y reavivamiento de la interioridad que se prepara así para acceder al conocimiento de la verdad¹⁰. Para ello es necesario que el hombre aprecie en su justo valor los bienes referentes al cuerpo y al alma y, en consecuencia, realice una verdadera ascesis de apartamiento o renuncia del pecado, e ingrese de este modo en una suerte de dinámica de conversión: de pérdida y de re-encuentro del alma que "resucita en la fe". Ahora bien, este 'reencontrar' el alma consiste en el "conocerse a sí mismo"; se trata de una verdadera "conversión" (*metastrophé*), algo que -dice Clemente- los estoicos concibieron como un "cambio del alma hacia la sabiduría", mientras que Platón como "una rotación (*periagogé*) del alma hacia lo mejor y una conversión (y apartamiento) de una suerte de día nocturno". De este modo el alejandrino hace suya una expresión característica del lenguaje de

⁹ Véase *Strom.* IV,163,4 y VI,125,6 respectivamente. El término *idiopragia*, que Clemente utiliza en este último pasaje, es poco frecuente en griego, excepto en autores de la tradición platónica; cabe acotar que lo empleó el mismo Platón en *Lg.* 875b, aunque en un sentido distinto (significando más bien 'la persecución del interés propio' y en relación con la llamada *pleonexia*, 'afán de poseer más'). Respecto de la "tripartición del alma" puede verse la mención que se hace en *Strom.* III, 68, 5 (donde se yuxtapone la distinción de origen platónico entre ánimo, concupiscencia y razón, y la paulina de cuerpo, alma y espíritu).

¹⁰ Véase *Strom.* I, 33, 3-4, donde se incluye una cita expresa de R. 424a.

la alegoría de la caverna¹¹. Del mismo contexto platónico extrae en otras ocasiones citas textuales que están en plena consonancia con su propia concepción. Valga como ejemplo *Strom.* V,74,1-2: en medio de la referencia al itinerario del cristiano por el conocimiento de Dios, y después de citar una expresión de Pablo (*I Cor.* 13,12), se transcribe -con leves modificaciones- un largo párrafo referido a la dialéctica que Sócrates expone inmediatamente después de concluida la explicación de la alegoría:

“Pero es posible también adivinar algo de Dios mediante el dialogar (*dialégesthai*), si uno intenta lanzarse, prescindiendo de todas las percepciones sensibles a través del *lógos* hacia aquello que cada cosa es y no apartarse de las cosas que son antes de alcanzar con la misma intelección, ascendiendo hacia lo trascendente, aquello que es bueno en sí” (*Strom.* V, 74, 2; *R.* 532a).

Que Clemente ha leído y asimilado profundamente pasajes claves del libro VII de la *República*, ese núcleo central de la obra del filósofo ateniense, parecen indicarlo las numerosas referencias a términos típicos de la alegoría, que son asumidos positivamente en su propia argumentación. A manera de ilustración puede citarse la frase referida al alma de los que se guían sólo por el placer, de la que se dice que ‘está sumergida en el fango’ del vicio (*Strom.* II, 118, 5), la cual evoca indudablemente un giro empleado por el mismo Platón en *R.* 533d; o el uso de la metáfora de ‘las pesas de plomo’ (*molybdídas*, *Strom.* IV, 15, 1; compárese *R.* 519a)¹² aplicada a las concupiscencias de quienes no purifican su alma; o, en fin, la comparación de la dialéctica con un ‘baluarte’

¹¹ Véase *Strom* IV, 27, 3-28,2. La expresión *ek nykterinés heméras* aparece en *Rep* 521c; en *Stromata* se encuentra también en otras dos ocasiones: V, 105, 2 (con explícita referencia al “libro séptimo de la *República*”) y 133,5.

¹² El sustantivo *molybdíds* (pesas de plomo) es muy poco empleado en la literatura griega; aparece por primera vez en Platón. Clemente y Jámblico lo usan precisamente en alusión al pasaje de la *República* mencionado (Clemente, Jámblico).

Citas del *Fedro* y de la *República* de Platón en algunos Padres cristianos de los siglos II y III

(*thrinkós*, *Strom.* 81, 4; compárese *R.* 534e) que sirve para defensa de la verdad ante los ataques sofísticos.

Seguramente con mucha simpatía ha recibido Clemente las enseñanzas de Platón acerca del Bien, especialmente cuando es concebido como último y supremo objeto de conocimiento en el camino filosófico, tal como se presenta en las páginas finales del libro VI de la *República* y en la subsiguiente alegoría de la caverna. Así el cristiano comparte plenamente la concepción del ateniense respecto de la superioridad de la filosofía, entendida como 'ciencia de la verdad y del Bien', frente a todas las otras ciencias: aquélla no se encuentra en la geometría, ni en la música, ni en la astronomía -dice aproximadamente en *Strom.* I,93,4-5 en un lenguaje que hace recordar el de los libros centrales de la *República*- las cuales son distintas del Bien y constituyen una especie de ciclo preparatorio que contribuye a despertar y a ejercitar el alma en orden al conocimiento de las realidades inteligibles.

Desde su perspectiva cristiana este legado platónico es asumido y transferido a la nueva experiencia religiosa: para Clemente el objetivo último del conocimiento y, en general, de la vida del hombre reside más allá de lo que se puede percibir con la sensación y con el pensamiento meramente humano. Se trata de tender a "aquella Causa trascendente (*tò epékeina aítion*)¹³, la más antigua y benéfica de todas, el Padre del universo" (*Strom.* VII, 2, 3) que el verdadero gnóstico puede conocer precisamente "desde el Hijo".

Este Dios -dirá Clemente siguiendo también la doctrina de Platón tal como aparece en varios pasajes de su obra, y en particular de la *República*-, Bien supremo y causa del bien, no puede ser considerado jamás como causante de los males que

¹³ El uso del adverbio *epékeina* (más allá) remite a la célebre expresión *epékeina tês ousías* (más allá de la esencia) de *R.* 509b; ambos pasajes están evidentemente vinculados: adviértase también el detalle de la caracterización de esa "causa" como "la más antigua" en Clemente y Platón (*présbiston* - *presbefa* respectivamente).

sufren los hombres¹⁴. La providencia divina no excluye el libre albedrío del hombre, esa capacidad de elección que reside en el fondo de su ser y es la fuente del obrar libre; éste puede ser, entonces, virtuoso o vicioso y, por tanto, el causante de los 'males' que el hombre experimenta. En este contexto Clemente recordará aquella famosa expresión que aparece en el mito de Er, al final de la *República*, pronunciada solemnemente por 'la virgen Láquesis' ante las almas que deben elegir su nueva forma de vida: "La responsabilidad es del que elige; la divinidad es inocente"¹⁵.

En fin, este obrar libre del hombre implica la posibilidad de ir eligiendo el bien y, de este modo, ir conformando la propia vida según aquello que Dios ha querido para el hombre: que este alcance la felicidad, es decir, la meta última del actuar humano, que viene a coincidir con la recuperación de la "semejanza divina". También en este punto, tan significativo para toda la concepción y la enseñanza de Clemente, se da una notable coincidencia con el ideal platónico, bellamente expresado al terminar el desarrollo de la *República*, a la manera de una convicción esperanzada de Sócrates respecto del destino del hombre justo: "seguramente no es descuidado jamás de parte de los dioses aquél que quiere mostrar celo en llegar a ser justo y, practicando la virtud, asemejarse a Dios cuanto es posible para el hombre" (*R.* 613e)¹⁶.

Por cierto los ejemplos de las distintas formas de evocar el *Fedro* o la *República* podrían multiplicarse; pero los textos aducidos hasta aquí dan pie para dos observaciones elementales:
- En primer lugar se constata la recepción positiva de varios términos o expresiones típicos de la filosofía platónica, y

¹⁴ Los *loci classici* de esta concepción platónica son *Timeo* 42d y *República* 379c y 617e; estos pasajes son citados o aludidos por Clemente en varias ocasiones (véase, por ejemplo, *Strom.* I, 69,2; II, 75, 3; IV 150, 4 y 170d; V, 136, 4; VII,12,1).

¹⁵ Véase más arriba, en el apartado dedicado a Justino; los textos en los que aparece citada o aludida la frase de *R.* 617e están indicados en la nota anterior.

¹⁶ El ideal de la "semejanza divina" aparece claramente en *Teeteto* 176a-b.

particularmente de algunos que son característicos del *Fedro* y de la *República*. Así, por ejemplo, la asociación de *éros*, *hórasis* y *mnéme*, tan decisiva para la concepción desarrollada en el *Simposio* y en el *Fedro*; la relación de belleza interior con sabiduría, claramente expresada en la oración a Pan con la que se cierra todo el diálogo; o la imagen de las 'alas del alma' – particularmente el uso del verbo *pteroûmai* (ser dotado de alas)- que le permiten a ésta remontar el vuelo hacia la contemplación de las realidades inteligibles; o, en fin, la caracterización de éstas por medio de adjetivos compuestos con alfa privativa, como *akhrómatos*, *askhemátistos* y *anaphés*, inicio, quizás de una larga tradición que desembocará en la llamada teología negativa¹⁷. En el caso de la *República* podría mencionarse la noción de justicia como ordenamiento de las partes del alma; o la invitación a realizar una "conversión" del alma hacia la luz; o la presentación de un camino ascendente del conocimiento que se va elevando orientado hacia el Bien; o la reiterada asunción de la casi proverbial frase respecto de la responsabilidad humana; o, en fin, el estimular al receptor hacia el ideal de la ' semejanza divina'.

Las citas observadas parecen corresponder al interés de Clemente por imágenes o términos que él encuentra especialmente en el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro* y en los libros centrales y en el mito final de la *República*, términos que él asume -por cierto junto con muchos otros tomados de diversos diálogos- para la elaboración de su propia doctrina espiritual.

- En segundo lugar, y respecto del *Fedro* en particular, es de pensar que el alejandrino encontró una singular afinidad con dos pasajes del *Fedro* platónico: el segundo discurso de Sócrates y el

¹⁷ Como dato significativo valga mencionar que el adjetivo *askhemátistos* (carente o exento de forma, de figura), formación original platónica, aparece siete veces en *Strómata*. Clemente lo utiliza precisamente para expresar uno de los atributos de la divinidad trascendente. Véase *Strom.* I, 163, 6 y la nota correspondiente de Merino Rodríguez (1996: 373).

final del diálogo¹⁸. En efecto, la mayor parte de las citas y alusiones al *Fedro* que se hallan en *Strómata* se refieren al pasaje 246a – 252c y con motivo de los temas indicados. En este punto hay que destacar que Clemente no rehúsa emplear expresiones que en Platón corresponden claramente a un contexto mítico que, como tal, es ajeno al cristianismo. Justamente uno de los pasajes más frecuentemente evocados es aquél en el que Sócrates, con motivo de la explicación acerca de la pérdida de las alas del alma, describe la procesión de Zeus y los otros once escuadrones presididos por otros tantos dioses mientras contemplan los espectáculos beatíficos del interior del cielo. Allí el relato mítico destaca que cada uno los sigue -si quiere y puede- y añade: “en efecto, la envidia está fuera del divino coro” (*Fedro* 247a). Pues bien, Clemente retoma en varias ocasiones precisamente esa frase, ya sea en lo que hace a la exclusión ‘del coro divino’ como a la exclusión ‘de la envidia’ en la divinidad. Así, cuando al comienzo del libro V trata de la conveniencia de enseñar las realidades divinas mediante el velo del lenguaje simbólico, afirma que quien es aún

“ciego y sordo no tiene capacidad de comprensión ni la vista penetrante del alma amiga de la contemplación [...] como uno que no está aún iniciado en los misterios o carece del arte musical en las danzas, que no está purificado y no es digno de la pura verdad... ése aún debe estar fuera del divino coro” (*Strom.* V, 19, 2)¹⁹.

¹⁸ Esto no excluye, por supuesto, que se constaten alusiones a otros pasajes del *Fedro*: en II, 11, 3, por ejemplo, se evoca la comparación que Sócrates hace con los que llevan el ganado agitándole delante un poco de hierba (*Fedro* 230d), o en V, 93,1 se cita un pasaje perteneciente al primer discurso de Sócrates (*Fedro* 240a-b) en medio de otros tres tomados de las *Leyes* y para señalar la cercanía con la concepción bíblica del diablo.

¹⁹ Al promediar el libro VII Clemente presenta el modo de oración del verdadero gnóstico y añade: “Con estas cosas se une al divino coro, habiéndose ordenado, a partir de un continuo recuerdo, hacia una contemplación que siempre permanece” (*Strom.* VII, 49, 4).

Citas del *Fedro* y de la *República* de Platón en algunos Padres cristianos de los siglos II y III

Y unos párrafos más abajo dirá que también los antiguos poetas griegos se sirvieron de

“sueños y símbolos, todos oscuros para los hombres, no por envidia (pues no es lícito concebir a Dios con pasiones) sino para que la investigación, introduciéndose en la inteligencia de los enigmas, corra y se eleve al descubrimiento de la verdad” (*Strom.* V, 24, 2).

Es de notar aquí la recepción positiva de un pasaje mítico que es asumido con naturalidad por parte del cristiano para apoyar su propia argumentación. Por cierto no es de pasar por alto el hecho de que esta recepción se sostiene, a su vez, en una clara afinidad en el ámbito de la gnoseología y que estos dos últimos casos remiten a la cuestión -central para la propuesta educativa del alejandrino- de la necesidad del lenguaje simbólico para avanzar en el conocimiento de las realidades divinas.

Por último, conviene considerar un texto sumamente significativo, que se encuentra en las primeras páginas de la obra y alude inequívocamente a la problemática relación de escritura y oralidad de la que se ocupa la parte final del *Fedro*. Clemente asume allí casi íntegramente la reserva de Platón respecto del uso de la escritura para la comunicación de contenidos últimos, que más bien parecen quedar reservados para la oralidad, y califica su propio escrito como *hypomnémata* -vale decir: recuerdos, o mejor, estímulos para despertar el recuerdo- que son atesorados para la vejez y que han de ser “remedio para el olvido”, “pálida imagen de los discursos vivos de hombres bienaventurados” (*Strom.* I, 11,1) De este modo el alejandrino hace suyas las expresiones que Platón adjudica a los escritos propios del filósofo, que conoce las cosas bellas y justas (compárese *Fedro* 276a-d). Más aún, su reserva obedece a las tres mismas razones que el Sócrates del final del *Fedro* expone: el escrito se divulga sin ninguna discreción, siempre responde lo mismo al eventual interrogador y carece de la necesaria ayuda de parte de su autor (*Strom.* I, 14, 1).

Precisamente estas consideraciones, que estarían en el centro de las preocupaciones del escritor Platón²⁰, son las mismas que mueven a Clemente a escribir sus "recuerdos" del modo debido y con las debidas reservas. La recepción del *Fedro* no es, pues, para el alejandrino un mero recurso ornamental o de argumentación para ponerse en el nivel de los destinatarios de la obra: ella toca el corazón mismo de su actitud ante la posibilidad de comunicar el conocimiento.

Valga recordar, en fin, la alusión a la "estirpe áurea" (compárese R. 468e, en donde Platón, por su parte, receipta la tradición hesiódica del mito de las edades) que se encuentra al comienzo del libro IV de *Strómata* y que podría entenderse en sentido similar al pasaje del *Fedro* recién citado:

"Que estos recuerdos (*hypomnémata*) nuestros, como muchas veces dijimos, estén así arreglados como tapices de variados colores -como su nombre lo dice-, a causa de los que se acerquen a leerlos simplemente y sin experiencia, avanzando continuamente de un tema a otro y declarando una cosa según el encadenamiento de las palabras pero indicando algo distinto. En efecto, 'los buscadores de oro' - dice Heráclito- 'cavan mucha tierra y encuentra poco'²¹, pero los que realmente son de 'linaje áureo', al explorar lo que les es congénito, encontrarán mucho en poco" (*Strom.* IV, 4, 1-2).

Orígenes

Como sabemos, Orígenes (185-253 aproximadamente) fue autor de una vastísima obra que nos ha llegado, en gran medida, a través de traducciones latinas. Uno de sus últimos escritos, y del que afortunadamente se nos ha transmitido la versión griega completa, es el *Contra Celso*, en el que, siguiendo la invitación de su amigo Ambrosio, refuta la acerba crítica que el pagano había hecho en su *Discurso verdadero* contra los cristianos. La obra es especialmente rica para observar la recepción de los diálogos

²⁰ Para este tema véase Gaiser (1984, especialmente el cap. II).

²¹ Heráclito, DK B 22.

Citas del *Fedro* y de la *República* de Platón en algunos Padres cristianos de los siglos II y III

platónicos en general, porque Celso –según los extensos y numerosos pasajes que Orígenes va citando– revela constantemente su filiación platónica, y el teólogo cristiano, por su parte, echa mano con frecuencia a textos pertenecientes al *corpus* del filósofo ateniense. Esto no significa, por cierto, que el cristiano asuma ingenuamente la herencia platónica; hay pasajes en los que él expresa claramente y con fuerza su distanciamiento respecto de Platón, pero, por otra parte, se constata que él ha incorporado en muchas ocasiones elementos de la concepción platónica y los ha utilizado en su propio discurso. A continuación señalaremos algunos textos en los que se descubren alusiones o citas del *Fedro* y de la *República*; en ellas se manifiesta, en alguna medida, el modo de recepción de la herencia platónica por parte del escritor cristiano.

Como ejemplo de distancia crítica respecto de la obra de Platón podría recordarse un pasaje del último libro del *Contra Celso*, pasaje en el que Orígenes, después de citar varios textos bíblicos acerca de la existencia de un único y sumo Dios, expresa su opinión de que “el príncipe de este mundo” es quien ha hecho escribir aquello de: “A él (sc. Zeus) sigue un ejército de dioses y démones, ordenado según once partes; allí donde dice, acerca de sí mismo y de los que filosofan: con Zeus, nosotros, y los demás con otros démones” (*Cels.* VIII, 4)²². Se trata, en efecto, de dos pasajes del ya mencionado segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*, en los que se habla de las procesiones divinas en la región del cielo.

Un implícito rechazo de la enseñanza platónica acerca de la transmigración de las almas se observa también, por ejemplo, en el libro I en un pasaje en el que el cristiano critica la actitud de Celso, quien ha elogiado la sabiduría de los egipcios; ellos, según Orígenes, dan culto a animales irracionales, degradando así a la divinidad y con esto:

²² En las dos frases citadas hay una pequeña variante respecto del texto transmitido por los manuscritos de la obra platónica.

“se va más allá de la metensomatosis mítica, que habla de la caída del alma desde las bóvedas del cielo (*apò tôn hapsídon toû ouranoû*, la cual desciende hasta animales irracionales, no sólo mansos sino también los más salvajes” (*Cels.* I, 20).

Si bien no se menciona aquí explícitamente a Platón, sin embargo la imagen de la caída del alma desde “las bóvedas del cielo”, unida al motivo de la reencarnación, remite evidentemente al *Fedro* (cfr. especialmente 248c-e).

En el mismo tono se encuentran también criticadas algunas actitudes del Sócrates de la *República*, como cuando en los primeros párrafos del libro VI -y en obvia alusión a *República* 327a y a *Fedón* 118a- Orígenes anota que quienes escribieron cosas valiosas acerca del Bien, “descienden al Pireo para hacer una oración a Artemisa como si fuera una diosa” o quienes filosofaron sobre el alma piensan en bajezas como en devolver “un gallo a Asclepio” (*Cels.* VI, 4).

Con mucha mayor frecuencia, sin embargo, se constata que Orígenes asume expresiones platónicas integrándolas en su propia argumentación. Veamos algunas de ellas.

En primer lugar podrían mencionarse frases o giros usados por Platón en el *Fedro* o en la *República* y que aparecen empleados ya sea por Celso o por Orígenes. Así, por ejemplo, encontramos el sintagma “discursos plañideros” (*Cels.* III, 63), que Celso ha utilizado en su crítica tomándola de *Fedro* 267c; o el giro proverbial “la sombra del asno”, de *Fedro* 260c, que Celso empleó para referirse a la disputa entre judíos y cristianos respecto de si Jesús es el Mesías enviado por Dios, y que Orígenes retoma inmediatamente en dos ocasiones ironizando el desprecio de Celso por la cuestión (*Cels.* III, 1, 2 y 4); o, la referencia a la “expulsión de los poetas” de la república platónica, los cuales atribuyeron cosas inconvenientes a los dioses (*Cels.* IV, 36)²³; o,

²³ Hay editores que consideran que la frase: “con razón Platón los expulsa de su república por estropear a la juventud, a Homero y a los que componen tales poemas” fue una glosa que luego se incorporó al texto. De todos modos el contexto hace perfectamente pensable que

Citas del *Fedro* y de la *República* de Platón en algunos Padres cristianos de los siglos II y III

en fin, la afirmación de que "los males no provienen de Dios", axioma fundamental de la teología platónica (véase, por ejemplo, *R.* 379c), que es parte de la argumentación de Celso y que también es retomado por Orígenes (*Cels.* IV, 65)²⁴.

Pero más allá de la pervivencia de expresiones de este tipo, convendría observar algunos pasajes en los que se constata una asunción positiva por parte de Orígenes de textos especialmente significativos de ambos diálogos platónicos.

Ante el reproche de Celso a los cristianos en el sentido de que éstos se dejan llevar por vanas esperanzas respecto de la vida bienaventurada y la comunión con Dios, Orígenes se defiende argumentando que lo mismo habría que decir de

"los que aceptan la doctrina de Pitágoras y de Platón acerca del alma, la que está hecha por naturaleza para ascender a la bóveda del cielo y para contemplar en el lugar supraceleste los espectáculos propios de los espectadores bienaventurados" (*Cels.* III, 80).

Se advierte aquí el uso de imágenes pertenecientes al segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*, como la del ascenso del alma "a la bóveda del cielo" o la mención del "lugar supraceleste" (*Fedro* 247b-c).

Es de destacar que al mismo contexto pertenece el pasaje que, como vimos, es enfáticamente rechazado en *Cels.* VIII, 4 (lo referente a Zeus y los once dioses con sus procesiones divinas); sin embargo, ello no impide que en este momento de la argumentación Orígenes recurra a expresiones que, desde su

Orígenes haya evocado la "expulsión" platónica. Parece que el mismo Celso aludió a esta "expulsión de su propia república" cuando aplica el giro a Jesús, en uno de los primeros ataques referidos en el libro I (*Cels.* I,6).

²⁴ En este pasaje, en el que se trata brevemente la ardua cuestión del origen del mal, se constata una vez más la actitud crítica de Orígenes respecto de la filosofía platónica esgrimida por Celso: Platón dice la verdad cuando afirma que Dios es causa del bien y nunca del mal, pero no es aceptable decir que en la materia de los seres mortales reside la génesis del mal.

perspectiva, admiten una lectura cristiana, a partir de una cierta afinidad natural o, como él mismo lo dice unos renglones más abajo, porque los cristianos tienen algunas cosas comunes "con los que han filosofado acerca de la inmortalidad y la pervivencia del alma" (*Cels.* III, 81).

Otra mención del lugar supraceleste se encuentra al hablarse de los ángeles que suben llevando las oraciones de los hombres "en las regiones celestes (*hypouraniois*) más puras del mundo o en las supracelestes (*hyperouraniois*), más puras aún que éstas" (*Contra Celso* V, 4; cfr. *Fedro* 247b y c), o cuando -avanzado ya el libro VII- Orígenes se refiere a la oración del cristiano quien,

"después de cerrar los ojos de la percepción sensible y de despertar los del alma, trasciende el universo entero. Y no se detiene hasta (alcanzar) la bóveda del cielo (*epi tèn apsída toû ouranoû*), sino que llega con el pensamiento hasta el lugar supraceleste (*hyperouránion...tópon*) guiado por el Espíritu de Dios" (*Cels.* VII, 44).

Se asumen así, en un contexto evidentemente positivo, dos expresiones correspondientes a la representación platónica tal como la ofrece el segundo discurso de Sócrates (*Fedro* 247a-c).

En cuanto a las alusiones o citas de la *República* da la impresión de que no se encuentran tan extensas ni tan claramente asumidas como propias. De todos modos pueden aducirse varias reminiscencias bastante manifiestas. Así, con motivo del sentido de la "circuncisión" prescrita en el Antiguo Testamento -que para Orígenes difiere de la que se realizaba en otros pueblos "por el propósito, la ley y la voluntad" de los que la practicaban- se pone como ejemplo el diferente sentido que el término 'justicia' (*dikaíosýne*) tiene para epicúreos, estoicos (que niegan la 'tripartición del alma') y para los seguidores de Platón, quienes afirman que "la justicia es un acto propio de las partes del alma" (*idiopragían tōn merōn tēs psychês*, *Cels.* V, 47), en clara referencia a la concepción del ateniense expresada en *República* 441-443; o cuando Orígenes emplea el término *molybdídes*

Citas del *Fedro* y de la *República* de Platón en algunos Padres cristianos de los siglos II y III

(“pesas de plomo”, *Cels.* VII, 5; compárese *R.* 519b)²⁵ para referirse a lo gravoso de los vicios, de lo cual el alma se ve libre después de la muerte.

Ahora bien, y acercándonos al final de este recorrido, conviene detenerse un momento en el libro VI del *Contra Celso*, libro que merece una consideración especial dada la frecuencia de pasajes platónicos que aparecen en él, especialmente introducidos por el mismo Celso, y las réplicas de Orígenes, quien en varias ocasiones recurre a la misma fuente²⁶. Respecto de la *República* conviene recordar aquel sugerente pasaje en el que Orígenes, defendiéndose del ataque de Celso (en el sentido de que los cristianos aceptarían que ‘Dios participa de la figura y del color’), afirma que “Dios tampoco participa de la esencia (*ousía*)” sino que más bien “es participado por los que tienen el Espíritu de Dios”; y unos pocos renglones más abajo advierte que el discurso acerca de la *ousía* es largo y difícil, “para encontrar si Dios está más allá de la esencia en dignidad y poder” (*Cels.* VI, 64) evocando la enigmática expresión de Sócrates en *R.* 509b²⁷.

Volviendo al *Fedro*, observemos dos pasajes que testimonian esta especie de apropiación de imágenes platónicas que se constata, sobre todo, en el libro VI. Al responder a una objeción de Celso que, con motivo del relato del diluvio, se preguntaba irónicamente a qué lugar del mundo (*kósmos*) sacaría Dios a sus vástagos si es que no los destruye, Orígenes argumenta con una consideración sobre las acepciones del término *kósmos*, que

²⁵ También Clemente, como se indicó, empleó este sustantivo; véase más arriba, la nota 12.

²⁶ Me permito remitir a mi ponencia “Presencia platónica en el libro VI del *Contra Celso* de Orígenes”, leída en las *I Jornadas de Historia Antigua*. Fac. de Fil. y Hum. Univ. Nac. de Córdoba (Mayo/2005, publicada en las *Actas correspondientes*, 2007).

²⁷ Es notable que Orígenes no inserta aquí más que unas indicaciones generales respecto del difícil problema de la “esencia” (clave para la elaboración de la teología trinitaria); tampoco Platón habló mucho más del Bien en la *República*. La expresión “más allá de la inteligencia y de la esencia” aparece también en *Cels.* VII, 38.

puede referirse a la existencia terrenal, y en este sentido no es absurdo aceptar que Dios saque a los suyos de esta vida en la carne; pero si se entiende que kósmos significa todo el conjunto de cielo y tierra, entonces -y a partir de dos expresiones paulinas acerca de las realidades invisibles²⁸- tampoco hay dificultad de afirmar que quien se ocupa de las cosas que no se ven ha salido del mundo "al sacarlo de aquí el Lógos y trasladarlo al lugar supraceleste para la visión de las cosas bellas" (Cels. VI, 59). La mención del "lugar supraceleste" y de "la visión de la belleza" indudablemente evoca el tan frecuentado pasaje del Fedro (247c).

En fin, y con motivo de ese mismo texto, valga recordar un pasaje especialmente significativo para nuestro tema: después de aducir las acusaciones de Celso de que algunos cristianos "por haber malentendido (*parakoúsantas*) expresiones platónicas se glorían de un dios supraceleste, elevándose ellos más allá del cielo de los Judíos", Orígenes dirá, entre otras cosas, que Platón no fue el primero en hablar de un "Dios supraceleste" sino que ya David se refirió a Él en algún pasaje de los Salmos. Y añade:

"Yo, por mi parte, no dejo de reconocer que Platón aprendió de algunos Hebreos las expresiones del *Fedro* - como algunos escribieron- y que después de leer los escritos de los Profetas, expresó aquello de: 'al lugar supraceleste ninguno de los poetas de aquí lo celebró ni lo celebrará dignamente'; y lo que sigue, entre lo que está también aquello de que 'la esencia que realmente es, incolora, sin forma e intangible, puede ser contemplada sólo por el piloto del alma, la inteligencia; y el lugar alrededor de ella lo ocupa el género de la verdadera ciencia" (*Cels.* VI, 19).

Es más -agrega Orígenes-- Pablo ansiaba alcanzar precisamente esas realidades invisibles supracósmicas y supracelestes; y por ello soportó toda clase de tribulaciones.

Es de notar que el texto del *Fedro* (247c) es citado *in extenso* y asumido sin mayor reserva por Orígenes, para quien Platón ha aprendido estas cosas de los profetas del Antiguo Testamento. Se

²⁸ 2 Cor 4,18 y Rom 1,20.

manifiesta así la fundamental coincidencia que el cristiano advierte entre algunas frases de Platón y de la Biblia. Más aún, él se ha apropiado del esquema central de la gnoseología platónica, que sustenta los pasajes de coloración mítica -la distinción fundamental entre lo invisible o inteligible y lo visible o perceptible por los sentidos-, lo encuentra presente en expresiones neotestamentarias y, en este caso, le sirve para explicar un rasgo decisivo de la espiritualidad paulina.

De estas simples observaciones acerca de la presencia del *Fedro* y de la *República* en el *Contra Celso* pueden sacarse dos conclusiones parciales, que, a su vez, podrían orientar ulteriores búsquedas sobre el tema, especialmente si se establece una comparación con la recepción de otros diálogos como el *Timeo*, o las *Leyes*.

Una de ellas -por cierto, obvio- se refiere a la libertad con la que se mueve Orígenes respecto de la tradición filosófica griega: el hecho de que él asuma generalmente en forma positiva el legado platónico no le impide señalar su distancia respecto de algunas opiniones sostenidas por el ateniense, en particular el politeísmo y la doctrina de la reencarnación. Pero más allá de expresiones aisladas -como "los discursos plañideros", "la sombra del asno", o "las pesas de plomo"- se descubre en ocasiones una asunción francamente positiva, por parte del pensador cristiano, de pasajes más extensos y de corte mítico; en varios casos se trata de párrafos centrales del segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*, -particularmente los que contienen la mención de la "bóveda del cielo", el "lugar supraceleste" o la "contemplación de las cosas bellas"- y, aunque en menor medida, de los libros centrales de la *República*, párrafos que remiten, en última instancia, a cuestiones centrales de la 'metafísica' platónica.

En segundo lugar, es posible postular como hipótesis que una de las estrategias argumentativas de Orígenes consiste en sugerir que Celso, más allá de su apariencia platónica, en realidad no ha alcanzado una interpretación cabal del pensamiento implícito en los *Diálogos* del ateniense. Según esto el pagano habría malentendido a Platón; en este contexto aplicaría Orígenes formas del verbo *parakóuein* (saber de oídas, oír imprecisamente o sin

entender) o expresiones como "no ha oído exactamente a Platón" (*Cels.* IV, 62). Dicho de otro modo, esto implicaría que precisamente desde la perspectiva cristiana se puede captar mejor el contenido de verdad que subyace en el mito, o, con una expresión más general, el sentido más profundo de la filosofía platónica.

A manera de cierre

Este simple recorrido por algunos textos de Justino, Clemente y Orígenes ha permitido constatar una vez más la sostenida presencia platónica -en este caso a través de las citas o alusiones al *Fedro* y a la *República*- en la obra de estos autores. Por otra parte, cada uno de ellos ha asumido diversos pasajes especialmente aptos para lograr el objetivo propuesto.

En Justino las pocas citas encontradas son suficientes para mostrar a sus destinatarios el conocimiento de la gran tradición filosófica griega que él, siendo cristiano, posee; el recurso a textos significativos de los diálogos de Platón corresponde a la propia intención: tratar de mover a los cultos destinatarios de sus apologías para que hagan cesar las persecuciones a los cristianos.

La obra de Clemente, en cambio, ofrece numerosas referencias a los *Diálogos*, desde simples alusiones hasta extensas citas textuales. Se constata, en general, una recepción positiva, en especial de términos que se encuentran en pasajes particularmente frecuentados por el alejandrino como serían el segundo discurso de Sócrates y el apartado final acerca de la escritura y la oralidad en el *Fedro*, y en los libros centrales y en el mito final de la *República*. Destacable es el hecho de que el pensador cristiano no tiene dificultades para asumir vocablos e imágenes que pertenecen a un contexto mítico y que remiten a la ontología platónica; ellos son insertados en la doctrina espiritual de Clemente. Un caso particularmente relevante es la atención al problema de la limitación de la escritura frente a la oralidad: aquí nuestro autor parece hacer suya la crítica platónica a la escritura y sobre ella se asienta, en última instancia, su propia actitud fundamental como escritor.

En fin, Orígenes muestra en ciertos casos un claro distanciamiento respecto de concepciones míticas (como el politeísmo y la doctrina de la reencarnación) implícitas en algunos pasajes platónicos, pero, en general, asume favorablemente el vocabulario y el pensamiento platónicos, particularmente en lo referido al ascenso del alma por el camino del conocimiento, al lugar supracelste, a la posibilidad de contemplación de la belleza, a la concepción de la justicia en relación con las "partes del alma", a la tendencia hacia el sumo Bien, "más allá de la esencia". Si bien no se advierte, de manera tan clara y frecuente como en Clemente, la cita y asunción de pasajes extensos de la obra de Platón, sin embargo el pensamiento del antiguo filósofo ateniense brinda una especie de plataforma conceptual sobre la que se apoya la argumentación de Orígenes; y en la controversia con el 'platónico' Celso queda suficientemente sugerido que es el cristiano el que cuenta con mejores posibilidades de acceder a una interpretación cabal de la magna herencia del filósofo ateniense.

BIBLIOGRAFÍA

- BORRET, M. (1967). *Origène. Contre Celse (Introduction, texte critique, traduction et notes)*. Ed. Du Cerf, París (4 volúmenes).
- GAISER, K. (1984). *Platone come scrittore filosofico*. Napoli, Bibliopolis.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (1996 y ss.). *Clemente de Alejandría. Strómata*. Madrid, Ciudad Nueva (4 volúmenes).
- RUIZ BUENO, D. (1954). *Padres apologistas griegos (S. II)*. Madrid, B.A.C.
- RUIZ BUENO, D. (1967). *Orígenes. Contra Celso*. Madrid, B.A.C.
- STAEHLIN, O. (1936-8). *Clemens von Alexandria*. Teppiche. München (3 volúmenes).