JOSÉ RAMÓN BENITO

La Paideia Cristiana: Una interpretación

En diversas ocasiones y bajo diferentes formas, Dios habló a nuestros padres por medio de los profetas, hasta que en estos días nos habló a nosotros por medio de su Hijo
(Heb 1, 1-2)

EN ESTA MARAVILLOSA obrita intitulada *Cristianismo primitivo y paideia griega*, publicada pocos meses antes de su muerte, Werner Jaeger nos ofrece un prometedor esbozo de lo que pudo haber sido una obra gigantesca como lo es la gran *Paideia*. Fruto de unas conferencias pronunciadas en la Universidad de Harvard en 1960, este libro, pequeño en sus dimensiones, es grande no sólo en cuanto a lo que promete sino en sí mismo. Ya por los asuntos que aborda o ya por la manera en que lo hace, por el rigor crítico y la confrontación a que somete las diferentes consideraciones que propone, la obra es densa. Se trata de una obra abreviada pero madura: había sido precedida por un discurso pronunciado por el notable profesor alemán con motivo del doctorado honoris causa que le fue otorgado por la Facultad de Teología de la Universidad de Tübingen.

Como el mismo Jaeger lo declara, durante casi 30 años, desde la publicación de la *Paideia* en 1933, la mayor parte de su obra "a partir de entonces ha estado consagrada a la antigua literatura cristiana" (p. 7). Prueba de esto es la edición crítica que Jaeger hizo de las obras de Gregorio de Nisa a partir de la iniciativa de Wilamowitz, la cual tenía por objeto "la edición de las obras del Padre de la Iglesia griega que estuvieran más necesitadas de una reconstrucción científica". Este trabajo se remonta muchos años atrás y prácticamente le ocupó toda su vida; los dos primeros volúmenes aparecieron en 1921 y los últimos se fueron publicando sucesivamente después de su muerte. Se explica entonces que ya en la elaboración de su obra monumental tuviera presente la desembocadura, o como él la llama, "la recepción de la *Paideia* griega en el mundo cristiano primitivo" (*ibid*).

Si bien su enfoque histórico y filológico no corresponde a la obra de un patrólogo, su gran conocimiento de temas y autores, su profundidad y seriedad plenamente reconocidas, así como el respeto y la veneración entusiasta y afectuosa, casi devota, con que trata todo lo

referente al tiempo y a la obra de los Padres, hacen de él una autoridad en la materia.

A través de un desarrollo histórico que se inicia con la predicación de los primeros seguidores de Jesús y las primeras manifestaciones institucionales y culturales cristianas, Jaeger va siguiendo minuciosamente diversos rasgos y rastros que denotan el helenismo en que va a penetrar el cristianismo, y la influencia mutua a que se ven sujetos, hasta llegar, por la profunda vitalidad de ambos, aunque en niveles de vida desiguales, a la formación y consolidación de una modalidad cultural plenamente original y propia: la paideia cristiana.

Esta orientación parece haber sido relativamente temprana. Se advierte ya en la forma en que el autor de los *Hechos de los Apóstoles* presenta a Pablo en Atenas. Más claramente aún se percibe en un escrito apócrifo, los *Hechos de Felipe*, que hace aparecer al cristianismo como una continuación de la paideia griega clásica, “lo que haría que su aceptación fuera lógica para quienes poseían la antigua. A la vez, implica que la paideia clásica está siendo superada, pues Cristo es el centro de una cultura nueva. Así la paideia antigua se convierte en su instrumento” (p. 25).

Este mismo instrumento se convierte más tarde en la perspectiva de la toma de conciencia del acontecimiento cristiano que tiene lugar en los alejandrinos, los cuales antes de San Agustín y siguiendo ciertos destellos de San Justino, llevan a cabo una reflexión teológica sobre la historia. “La fusión de la religión cristiana con la herencia cultural griega hizo que la gente se percatara de que ambas tradiciones tenían mucho en común, si se las consideraba desde un punto de vista superior, el de la idea griega de paideia o educación que ofrecía un denominador común único para ambas. Hemos encontrado la idea de tal fusión ya en el discurso de San Pablo en Atenas, según los *Hechos*, libro de amplia visión histórica, pero ahora llega a su plena madurez. El pensamiento de Orígenes lleva a la verdadera filosofía de la historia, algo que nunca se dio en el suelo de la Grecia clásica...”; y es que el pensamiento histórico cristiano “tenía que tomar en cuenta el hecho de la coordinación y cooperación siempre crecientes entre las distintas razas humanas bajo la fe cristiana”. (pp. 93-94).

La cita ha sido larga, pero ilustra muy adecuadamente como, según la interpretación de Jaeger, la realidad histórico-cultural que constituye la aparición del cristianismo y su difusión en el mundo antiguo es su vez objeto de una comprensión cada vez mayor por parte de los mismos cristianos, ya que ellos mejor que nadie poseían interiormente la doble luz que representa la cultura griega y la revolución cristiana.

Ya que hemos abordado de esta manera el estudio de los primeros siglos cristianos, antes de proseguir debemos precisar ciertos puntos.

En primer lugar, la idea griega de paideia es tan compleja y en la concepción de Jaeger es tan sustancial de la vida y el espíritu de un pueblo, ya sea a nivel individual como colectivo, que no es fácil traducirla simplemente por cultura o por educación tal como nosotros entendemos estos términos. Ni siquiera la definición tan rica y sugerente que Ortega da de cultura "sistema de ideas desde las que un tiempo vive" parece aproximarse adecuadamente a esta plenitud superior a la que por medio del dominio de sí mismo y del pensamiento científico debería encauzarse la educación de los hombres, según pensaba el mismo Aristóteles.

En la comprensión de la paideia se conjugaban y se integraban de una manera excelente el sentido especulativo de la vida teórica y el sentido práctico de la vida virtuosa. Paideia es a la vez el ideal a que ha de tenderse y el proceso por el cual se va alcanzando progresivamente dicho ideal. Constituye la interiorización jerárquicamente estructurada de los valores y la conformación del mundo con calidad humana. La paideia es al mismo tiempo un resultado: el hombre mismo que alcanza "la estatura perfecta" y los elementos modeladores con los que tal logro es obtenido.

En segundo lugar, la proporción considerablemente mayor en que Jaeger se ocupa de los padres griegos en *Cristianismo primitivo* y *paideia* griega se explica desde luego por la directa relación de éstos con la tradición cultural griega y la cuestión relativa a lo que hemos llamado problema del encuentro. Pensamos que además habrá que tener presente que la porción oriental del Imperio, a la que corresponde el cristianismo de habla griega, no sólo fue su cuna y el lugar donde había más cristianos, ya que en Occidente el progreso del cristianismo fue demasiado lento, sino que además el ambiente cultural era mucho más propicio y podía responder mejor a un desarrollo doctrinal más elaborado. Prueba de esto son las herejías, que, salvo la influencia del arrianismo, eran propiamente inexistentes en Occidente, y en cambio en Oriente abundaban. Como es sabido éstas tuvieron una influencia primordial en el desarrollo de la teología, como la tuvieron también para la obra de los apologistas los ataques de los paganos y las persecuciones de los primeros siglos.

Hay además, a juicio de Jaeger una modalidad específica que distingue la forma de entender el cristianismo en Oriente y en Occidente. Esta aparece distinta desde la manera de entender las relaciones entre la fe y la razón y la interpretación del cristianismo como

filosofía, con todo lo que ésta puede significar dentro de la *Paideia* griega. Así, Tertuliano, quien parece marcar los orígenes de la patrística latina, rechaza “la tendencia de los pensadores de su época, tanto griegos como cristianos, que pretenden entender al cristianismo como una nueva filosofía, comparable a las filosofías griegas del pasado y mensurable por medio de los mismos criterios lógicos” “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén —exclama— Tertuliano ni la Academia con la Iglesia?” En Oriente sólo Taciano sigue por esta línea (p.53, n.27). Lo cual “prefigura ciertos desarrollos de la forma latina del cristianismo, muy importantes y muy diferentes de la interpretación griega. Los griegos siempre dan la bienvenida al apoyo de la razón en tanto que la mente romana subraya siempre: 1) el factor de la personalidad en la aceptación de la fe cristiana y 2) el factor suprapersonal de la autoridad” (*ibid*). Esto mismo tiene ya antecedentes paganos en Cicerón.

San Agustín es reconocido como el gran exponente de la patrística latina, quizá el mayor, la fuerza de supensamiento permanece fiel a estos principios y su misma doctrina acerca de la gracia se distingue por ejemplo de la de San Gregorio de Nisa, para quien la ayuda divina es “la cooperación del Espíritu Santo con el esfuerzo humano”. San Agustín por su parte, cree que “la iniciativa en este proceso no puede partir de la parte humana sino sólo de Dios”; el hombre es el cooperador. “Sin embargo, el concepto que San Gregorio tiene de la virtud está más cerca en este aspecto, de la tradición clásica” (p. 124).

Esto no significa que la *Paideia* griega no haya tenido una influencia de primera magnitud en el mundo latino a través de la Edad Media; “desde el Renacimiento hay una línea que nos lleva directamente hasta el humanismo cristiano de los Padres del siglo IV y a su idea de la dignidad del hombre y de su reforma y renacimiento por el Espíritu” (p. 138). Las profundas semejanzas entre San Agustín y los Padres Capadocios, “con los que comparte tantos rasgos característicos que aún no han sido explicados”, así como las relaciones entre San Jerónimo y San Gregorio de Nisa y el conocimiento que San Ambrosio tuvo de las obras de San Basilio, permiten afirmar que los padres griegos del siglo IV constituyen “el prólogo de las transformaciones latinas medievales” del ideal griego de “*Paideia*” (Cfr. p. 140).

El propósito de esta nota consiste en examinar brevemente, según los elementos que nos proporciona la obra de Jaeger, cinco aspectos de la *paideia* cristiana: el problema del encuentro, la filosofía cristiana, la vertiente literaria, el aspecto social y político, y por último, la educación cristiana o el problema de la *morphosis*.

El problema del encuentro

Ante todo hay que tener presente que el encuentro del cristianismo con la cultura griega y las relaciones a que da lugar constituyen una situación de hecho, anterior a cualquier interés expansionista o a cualquier habilidad estratégica. En todo caso no hay que ver en esto algo artificial y extraño. No fue así al menos como lo vieron la mayor parte de los cristianos de los primeros siglos, quienes fueron no sólo testigos presenciales del hecho sino sus protagonistas.

Cuando el cristianismo aparece, el helenismo tenía ya más de tres siglos. Sin desconocer los esfuerzos realizados por la comunidad judía de Palestina para mantener la fidelidad a la Ley, libre de las contaminaciones paganas, la realidad presenta una situación mucho más compleja y, por lo que toca ya al cristianismo, encontramos no sólo una gran apertura sino muestras claras de una natural y honda helenización. En la edad apostólica “observamos la primera etapa del helenismo cristiano en el uso del griego que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento que se continúa hasta los tiempos postapostólicos; hasta la época de los llamados Padres Apostólicos”. “Con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones” (p. 13, 14).

En la manera de entender su propia misión la proyección apostólica de la Iglesia expresa su catolicidad en el Concilio de Jerusalén. “Tal pretensión tenía por fuerza que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y lo había logrado: la cultura griega que predominaba en el mundo mediterráneo” (p. 62).

Si en esta línea comprendemos el llamado Pentecostés de los paganos de *Hch* 10,1 y ss., así como la declaración de Jesús de que su hora ha llegado, cuando unos griegos¹ acuden en su búsqueda (*Jn* 12, 20 y ss.), podemos estar mejor preparados para entender la forma entusiasta en que los mismos cristianos toman conciencia de los acontecimientos que viven. De ningún modo puede resultar banal que se haya dado la unificación cultural del mundo antiguo, y que ésta haya tenido precisamente un rostro griego. La unidad permitió la difusión del cristianismo a nivel mundial. “La fusión de la religión cristiana con la herencia cultural griega hizo que la gente se percatara

¹ Se supone que se trata de judíos helenistas o prosélitos, ya que son peregrinos que han acudido a Jerusalén a la fiesta. No obstante Jaeger afirma expresamente (p. 15 n.8) que griegos es una palabra que el Nuevo Testamento aplica a los gentiles. La Biblia de Jerusalén, por su parte, anota: “Esos griegos son paganos, temerosos de Dios” y remite precisamente a *Hch* 10,2.

de que ambas tradiciones tenían mucho en común, si se las consideraba desde un punto de vista superior, el de la idea griega de *paideia* o educación que ofrecía un denominador común único para ambas” (p. 93).

En todo caso, si en las diversas etapas del Antiguo Testamento encontramos la influencia de diversos elementos propios de las culturas con las que el pueblo de Israel estaba en contacto, no debemos extrañarnos ni rechazar como algo espurio, contrario a la pureza original semítica, lo que procede del helenismo. Menos aun cuando ahora parece que deberíamos estar más dispuestos a recibir con entusiasmo concepciones de la Historia de la Salvación que amplían profunda y misteriosamente los caminos de la Providencia Divina y que reconocen acciones y manifestaciones muy diversas de la misma en todo aquello que ha sido llamado “las semillas del Verbo”. Esto es lo que los propios cristianos de entonces reconocieron e impulsaron.

La idea platónica de Dios como pedagogo del mundo se considera, naturalmente, que llega a su culminación con Cristo. Esto no quita que las tensiones sigan presentes y que debamos esforzarnos por hacer ver la originalidad propia del cristianismo y que Cristo en su papel de divino maestro “trasciende cualquier fenómeno anterior de este tipo en la historia humana” (p. 89).

La espontánea comparación que Justino hace de Sócrates con Jesús no le impide exaltar el carácter absoluto del Cristianismo. En Cristo tomó forma humana el *Logos*, anticipado en parte por Sócrates (Cfr. p. 46-48).

Al considerar el valor espiritual del pensamiento platónico Clemente Alejandrino supone que “todo deriva de Moisés” y que “Platón es un Moisés *attikizon*, o bien tendrá que admitir que los Diálogos son el Antiguo Testamento del mundo pagano, sea cual fuere su relación con la tradición hebrea” (p. 91).

Estas relaciones e interpretaciones nos muestran el profundo proceso de asimilación y las hondas vinculaciones existentes, en el corazón de los primeros cristianos, entre la tradición cultural griega y la cristiana. Es pues algo que los primeros cristianos viven desde su interior. Hemos de tener en cuenta que desde los comienzos del cristianismo la presencia y la intervención de “esa parte de la comunidad apostólica de Jerusalén llamada helenistas” (en el capítulo VI de los *Hechos de los Apóstoles*) fue “la que tras el martirio de su jefe Esteban, se dispersó por toda Palestina e inició las actividades misionales de la generación siguiente” (p. 15). Nada de extraño o ajeno tendrá entonces tampoco el que aquellos a los que el mensaje cristiano se dirige, lo relacionen e interpreten desde su propia perspectiva y respecto a la problemática de su propia cultura.

Ahora bien, en esto el cristianismo lejos de diluirse se afirmó y consolidó su supremacía; “usando esta cultura internacional como base, se convirtió ahora en la nueva paideia cuya fuente era el logos divino, la Palabra que había creado al mundo. Tanto los griegos como los bárbaros eran sus instrumentos” (p. 94).

La filosofía cristiana

“Clemente de Alejandría, cabeza de la escuela cristiana para catequistas, y Orígenes se convirtieron en los fundadores de la filosofía cristiana” (p. 71). Ciertamente el término de filosofía cristiana ha planteado muchos problemas a lo largo de la historia del pensamiento. Modernamente ha sido objeto de diversas interpretaciones y hay unos que niegan rotundamente que tenga alguna validez y otros que declaran que es la única forma posible de hacer genuina filosofía. No es en este controvertido sentido que Jaeger lo emplea para hablar de la obra de los alejandrinos, sino más bien en el sentido más clásico de lo que se ha entendido como teología especialmente en la escolástica medieval.

“Lo nuevo era el hecho de que usaran —Clemente y Orígenes— la especulación filosófica para sostener una religión positiva que en sí no era resultado de una investigación humana independiente acerca de la verdad, como las filosofías griegas anteriores, sino que tenía como punto de partida una revelación divina, contenida en un libro sagrado, la Biblia” (*Ibid*). Y aún esto tenía antecedentes y equivalentes tanto dentro del judaísmo alejandrino con Filón, como dentro de la tradición pagana en la antigüedad y en la misma época de los Padres.

Así pues nos encontramos con la manera cristiana de desarrollar ese pilar fundamental de la Paideia Griega que es la filosofía, lo cual da lugar a una modalidad igualmente nueva de Paideia.

Ya Justino, en su encuentro con el cristianismo, juzgó a éste como la filosofía absoluta, y como cristiano no abandonó su manto de filósofo sino más bien lo consideró como la forma más adecuada de ejercer su labor apostólica (Cfr. p. 46), y por la cual llegó hasta el supremo testimonio de su sangre en el que unió vida y pensamiento.

En la época helenística la filosofía había perdido ciertamente el vigor teórico de su época de oro. Incluso había vuelto a retomar con un vigor renovado la vía del escepticismo, que es su negación más radical. En todo caso, en ese extremo, la vida más filosófica estaba en la línea moral y religiosa que era “lo que la mayoría deseaba oír” (p.

66). Sólo por ella los hombres viven la vida “en forma correcta y sólo ellos, los que la cultivan, se conocen a sí mismos. Así, para Orígenes la filosofía era tanto *logos* como *bios*; y es que para los pensadores de este periodo “la filosofía no tenía el mismo significado de nuestro vocablo moderno, sino que connotaba una religión del espíritu” (p. 79, n.10).

La principal influencia para esta consideración se remonta hasta Platón y la fuerza poderosa del neoplatonismo en este periodo no puede desconectarse de esto. “Recordaron entonces que fue Platón quien hizo visible por primera vez el mundo del alma a la mirada interior del hombre, y comprendieron en qué medida tan radical había cambiado este descubrimiento la vida humana” (p. 70).

Ciertamente que la filosofía y la cultura griega aparecen con una preocupación marcadamente teológica y religiosa, y no con ese carácter más bien antropocéntrico con que suelen hacérselas ver los autores modernos. Prueba de esto son el discurso de Pablo en el Areópago, así como los testimonios de Sófocles y de Aristóteles. En ese pueblo que Pablo consideró “extremadamente religioso” (*Hch* 17, 22) es donde también Justino encuentra como propio del filósofo el problema teológico, aunque no lo tenga ciertamente como sentir general de los que por ese tiempo se dedican a la filosofía, y que más bien están interesados en quitarse toda responsabilidad frente a Dios. En un diálogo que Justino tiene con el Judío Trifón éste le dice: “¿Acaso no se dirige a Dios todo el afán de los filósofos y acaso no se dirigen sus investigaciones siempre al gobierno del universo y a la providencia, o puede negarse que la terea de la filosofía sea examinar el problema de lo divino?” (p. 51 n.21). En todo caso la tradición filosófica era reconocida por los griegos a través del monoteísmo, y es por esto que en el encuentro de éstos con el pueblo judío y su religión, llaman a éste raza filosófica.

Orígenes entendía como *paideia* al cristianismo y a la manera como la filosofía de Platón había llevado a cabo la educación del hombre griego; Cristo era el gran maestro. “Pero Cristo no es un maestro humano que se haya dado este título a sí mismo; en él se encarna el *Logos* divino. Esta es la gran diferencia entre el cristianismo y toda filosofía meramente humana” (p. 97).

En la interpretación gnóstica de los Alejandrinos Clemente considera que la verdadera *paideia* es la religión cristiana y a “la filosofía, aunque no sea perfecta, la propaideia del gnóstico perfecto” (p. 92); la teología cristiana es la gnosis final. ¿Acaso hay mucha diferencia con esto cuando en la escolástica medieval se llama a la filosofía *ancilla Theologiae*?

La vertiente literaria

La concepción de la filosofía como la única Paideia verdadera no aparece sino hasta Platón, y aún a partir de entonces “no cambió el carácter de la educación que ofrecían las escuelas públicas. La filosofía permaneció encerrada tras los muros de las escuelas filosóficas. Las personas comunes y corrientes no se vieron afectadas por ella. Así pues, el tipo literario de educación superior permaneció intacto aún después de la época de Platón” (p. 118, n.19).

Para el cristiano el equivalente de Homero y los demás poetas griegos, que cumplían una función pedagógica, era la Biblia. Sin embargo, como en la educación griega, el lugar de la Biblia como literatura constituyó a su vez el contenido y la materia sobre la cual las formas y estilos griegos dieron lugar a una producción inagotable “siguiendo la regla de la imitatio” (*Ibid*, n.20). Bajo estos principios se inicia la nueva literatura cristiana, como hemos visto, desde la redacción de los mismos escritos del Nuevo Testamento. Y aquí, como en el resto de las modalidades y manifestaciones de la paideia cristiana, la influencia y la presencia de los elementos procedentes de la paideia griega conservan sus propias características y a la vez pasan a formar parte de algo nuevo. Lo que San Clemente Romano aplica a las relaciones que deben existir entre los componentes de la sociedad, como en el ejército y en las partes de un organismo, la noción de mezcla apropiada, en forma de una mutua penetración o fusión (*krasis*), se da entre lo griego y lo originariamente cristiano. Así, la literatura cristiana, por más figuras y elementos que tome de una lengua y una literatura, no es lo que fue la literatura pagana, ni tampoco la literatura judía anterior, ni tampoco una mera yuxtaposición.

En primer término podríamos destacar el significado original de helenismo. Si bien debe tenerse presente, y ya lo hemos advertido, que la adopción de una lengua lleva consigo toda una serie de elementos —la misma forma de pensar y de vivir—, no fue éste el significado primario que se le dio, ni tampoco se le consideró lo que más tarde significó la restauración pagana en el momento del conflicto con la Iglesia. A lo que ante todo se refiere el helenismo es a la lengua, y es por ella que en la edad apostólica “observamos la primera etapa del helenismo cristiano” (p. 13).

Tengamos pues en cuenta que es todo un vocabulario el que va elaborándose; bien se trate del nombre con el cual se designa a los seguidores de este nuevo grupo (*christianoí*), o bien de que se utiliza para designar a la comunidad que éstos forman (*ekklesia*), o el que se

usa para denominar el mensaje que anuncian (*keygma*), o el que utilizan para nombrar las reuniones e ideal de vida que han de impulsar (*agapé*), o para dar nombre al impulso común bajo el que deben de vivir y actuar, y gracias al cual habrán de alcanzar la unidad (*Pneuma*). Así podríamos ir reconociendo también una serie de virtudes, no sólo aquellas que son enumeradas según la forma propia de los "catálogos de virtudes", sino las que son especialmente tratadas según determinadas situaciones y necesidades como la concordia (*homonoia*), el conocimiento filosófico de ciertas verdades (*dogma*), la ordenación de consuno (*sympnoia panton*) hasta la misma *paideia tou kyriou*.

Este vocabulario se empleaba en obras que eran elaboradas por autores cristianos para ser leídas o dichas según modelos literarios o retóricos característicos. Se emplearon formas literarias griegas como la epístola, las actas, la *didaché*, el apocalipsis y el sermón. "Este último es una modificación de la *diatribe* y *dialexis* de la filosofía popular griega" (p. 17). También se emplearon formas como la del martirologio y los folletos religiosos.

Jaeger destaca, dentro de esta literatura menor, haciéndola objeto de un capítulo especial, la Carta de San Clemente Romano a los corintios. "A la manera del antiguo arte retórico, les prueba por medio de muchos ejemplos muy bien elegidos (*hypodeigmata*) los trágicos resultados de la lucha de facciones (*stasis*) y de la desobediencia y los hace contrastar con las bendiciones de la concordia y la obediencia, que divide adecuadamente como un segundo Demóstenes, en ejemplos tomados del pasado remoto y otros tiempos más recientes que sus lectores conocen por experiencia propia," y aun cuando se abstiene de dar ejemplos, "aplica claramente las reglas de la elocuencia política" (p. 27).

Así pues, la literatura cristiana aparece desde las primeras generaciones de cristianos. No obstante, a quien Jaeger nos presenta como un modelo sobresaliente que se distingue particularmente por su calidad literaria es a San Gregorio Nacianceno. "En este aspecto sobrepasa fácilmente a Basilio y a Gregorio de Nisa" (p. 110); su calidad estética y su dominio de las diferentes formas y estilos lo hacen "el verdadero intérprete de la *psyché* de su tiempo".

Desde luego que esto no significa restar importancia a la calidad literaria de los autores del siglo II y III y a sus aportaciones en este campo. Tengamos simplemente como ejemplo la motivación y significación que para la literatura cristiana tuvo el método alegórico de la exégesis alejandrina, particularmente con Orígenes, "quien representa una etapa superior" en cuanto a la forma. El "emplea, por

primera vez en la literatura cristiana, las formas tradicionales de la erudición griega, tales como la edición crítica, los comentarios, los escolios, los tratados científicos". Después de todo, su manera de escribir, "a pesar de ser clara y bien ordenada, está libre del clacismo estilístico de sus tiempos y destaca el contenido más que la forma" (p. 87). Por su parte, Clemente nos trae el eco de los poetas griegos (Cfr. p. 23, n.28).

La importancia de los capadocios, y particularmente del Nacianceno en el aspecto literario, es la dimensión integral de toda su obra, la formación de la civilización cristiana. "No será demasiado decir que, en su caso, puede hablarse de neoclacismo cristiano que tiene algo más que un carácter formal" (p. 107). Son parte de "un verdadero renacimiento que dio a la literatura grecorromana algunas de sus mayores personalidades" (p. 108).

Este renacimiento del siglo IV corresponde a la época en que la retórica y la filosofía compiten "por el primer lugar en el campo de la literatura y la educación. Para el cristianismo es un imperativo poner a ambas a su servicio" (p. 110).

Gregorio Nacianceno "es un distinguido representante de las ambiciones culturales de los cristianos. Sus homilias están repletas de alusiones clásicas; conoce a fondo a Homero, Hesíodo, los poetas trágicos, Píndaro, Aristófanes, los oradores áticos, los modernos alejandrinos y también a Plutarco y Luciano y a los escritores del segundo movimiento sofista, que son sus modelos directos en cuanto al estilo" (*Ibid*).

Todo lo cual permite que en San Gregorio Nacianceno "el renacimiento de las antiguas formas literarias griegas dé como resultado la creación de una literatura cristiana capaz de competir con los mejores productos de los escritores paganos contemporáneos y que hasta las sobrepasa por su vitalidad y poder de expresión" (p. 117).

El aspecto social y político

No incluir este apartado sería desconocer una perspectiva fundamental de la formación y los ideales del hombre griego, y por ende, aunque también por motivos y con características propias, de la *metamorphosis* cristiana.

Sin embargo, hay que reconocerlo, Jaeger no destaca suficientemente este punto. Ni siquiera en un autor como San Basilio, en quien esto está tan presente, tanto en sus escritos como en su predicación o en su acción, hay la menor alusión al respecto: ¿No habría acaso al

menos alguna cuestión afín o alguna posible influencia entre el "realizador" de la *República* y el creador de *Basiliada*, para decirlo de alguna manera? Jaeger al menos no sugiere nada para aclarárnoslo o siquiera hacérsenoslo pensar.

Únicamente podemos encontrar elementos relacionados con este tema cuando Jaeger analiza la Carta de San Clemente a los Corintios. En ella, como ya hemos dicho, el estilo y los ejemplos pertenecen a la literatura y a los discursos de tipo político. Pero además el problema que se plantea tiene un contenido de esta naturaleza. Cuestiones relativas a las relaciones entre los integrantes de una comunidad, asuntos que se refieren a la autoridad y la disciplina, en una palabra, el tema del bien común de la *ekklesia*, no pueden menos que ser tanto enfocados como comprendidos, en el clásico y más auténtico sentido de lo referente a la *polis*, tanto por quien habla de esto como por los oyentes a los que se dirige.

"Es significativo que en ese momento crucial entraron en la discusión los ideales de la filosofía política de la antigua ciudad-estado griega, cuando lo que se discutía era el nuevo tipo cristiano de comunidad humana" (p. 30). "Pero, puesto que los corintios son, cuando menos en parte, personas cultas y poseen la *paideia* griega, San Clemente da a su hincapié en el orden cívico dentro de la politeia cristiana un doble trasfondo filosófico: el de la experiencia política y la ética social reunidas y el de la filosofía cosmológica" (p. 33). Así es pues, como San Clemente se propone alcanzar su propósito: el ideal de un *ordo Christianus* (Cfr. p. 39).

La educación cristiana o el problema de la morphosis

Si bien éste es el leitmotiv de la obra de *Cristianismo primitivo y paideia griega* hemos querido, sin embargo, dedicarle, un poco a manera de conclusión, unas líneas aparte. Y esto bajo dos aspectos: el cultural y la forma de vida.

Hemos dicho ya que para los cristianos la *Paideia* es la *imitatio Christi*, en la que Cristo es a la vez el modelo, el molde y el maestro. O en otras palabras, el Camino, la Verdad y la Vida. Ahora bien, esta verdad tan fundamental, que en su profundidad absoluta lo dice todo con la más perfecta simplicidad, en el momento en que los hombres la tratan de expresar y quieren beber de ella, esa "fuente que salta hasta la vida eterna" (Jn 4, 14) y a la cual acuden presurosos, resulta inagotable para ellos. Todas las expresiones y todos los conceptos son pálidas

imágenes y pobres reflejos bajo los cuales, “como un enigma en un espejo” (I *Cor* 13, 12), captan aquellas realidades que sólo en el encuentro cara a cara comprenderán.

El plan es sencillo, y para los sencillos la obra es de quien da la fecundidad; con todo la meta es una civilización cristiana pues “la Paideia es el cumplimiento gradual de la divina Providencia. La verdadera paideia es la religión cristiana, la paideia divina”. Y en esta forma entendía Orígenes al cristianismo. Se trataba del más grande poder educativo de la historia, el cual concordaba esencialmente con Platón y la filosofía: “había sido precedido por muchos pasos de la misma naturaleza que se inician con la Creación misma que hizo del hombre una imagen de Dios”. (p. 98).

Al recoger el cristianismo esta proyección universalista y cósmica de la paideia griega, demostró, en opinión de Jaeger, ser capaz de ofrecer al mundo algo más que una secta religiosa, ya que para un gran número de la población pagana que se oponía a él la cuestión era ante todo una cuestión de cultura. ¿No es acaso bajo las características latinas el mismo amplio programa que subyace en la *De Civitate Dei*? Por su parte, “los capadocios pensaban en toda una civilización cristiana” (p. 106).

En opinión de Jaeger “San Gregorio de Nisa fue capaz —en mayor medida que su gran hermano San Basilio y aún que Orígenes mismo— de ver todos los aspectos de la paideia griega. La comprendió como proceso formativo de la personalidad humana, que los grandes educadores griegos habían distinguido en forma tajante de la sustancia que es el *sine qua non* del proceso educativo” (p. 121). “En Gregorio de Nisa, el cristianismo ha alcanzado el punto en que saca sus propias conclusiones de la gran experiencia griega expresada en la Idea de Paideia” (p. 122, n. 1). Es mucho más consciente que los demás escritores cristianos del problema de su mutua penetración (Cfr. p. 137).

Es por esto que como morphosis el cristianismo se presenta como metamorphosis. La necesidad de la ayuda divina para lograrlo y el resultado suprahumano en que ésta consiste dan cuenta de ello. El Espíritu Santo es “la fuerza educadora divina siempre presente en el mundo que ha hablado a través de seres humanos que fueron sus instrumentos” (p. 130) y su acción la proyecta a dimensiones cósmicas hasta la apocatástasis o restauración final del estado perfecto de la creación divina original.

Como forma de vida la educación cristiana se plasma en la vida monástica. “El incesante interés de San Gregorio por la institución de la vida monástica y su continuo esfuerzo por imbuir en ella al Espíritu Santo es la prueba más poderosa de la naturaleza práctica de su celo

pedagógico y de la posición dominante que ocupaba en su teología la idea del cristianismo como educación perfecta” (p. 138). Fue él quien dio a la vida monástica en el Asia Menor la dimensión de “vida filosófica”, ya que considera al cristianismo no como un nuevo conjunto de verdades sino como la vida perfecta basada en la *theoria* o contemplación de Dios y en una unión cada vez más perfecta con El. Esto es la *deificatio* y el camino a ellas es la *paideia*, la “anábasis divina”. “Esta idea debía permear toda la vida de la Iglesia y de cada cristiano en la medida de lo posible” (p. 126).