

La presencia de Clemente de Alejandría en los discípulos de Evagrio Póntico

The Presence of Clement of Alexandria in the Disciples of Evagrius Ponticus

Rubén Peretó Rivas

Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

Mendoza, Argentina

rperetorivas@ffyl.uncu.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0002-7960-1129>

Resumen: Si bien la influencia de Clemente de Alejandría sobre Evagrio Póntico ha sido señalada por autores como Antoine Guillaumont y Paul Géhin, este trabajo se orienta a considerar su presencia en el círculo de los discípulos de Evagrio y, paralelamente, reconsiderar las temáticas en las que, efectivamente, existió tal influencia. Utilizaré como texto de base para el análisis los *Chapitres des disciples d'Évagre* (Paris, Cerf, 2007), un largo escrito que reúne una serie de breves capítulos o *kephalaia* con enseñanzas de Evagrio que fueron recogidas por sus discípulos, en los que puede observarse la influencia clementina. Me detendré particularmente en dos conceptos importantes para ambos autores: la *apatheia* y la amistad espiritual, lo cual permitirá, a mi entender, relativizar la autoridad de Clemente en Evagrio y los círculos cultos de los Padres del Desierto.

Palabras clave: Evagrio Póntico; Clemente de Alejandría; *apatheia*; amistad.

Abstract: Although the influence of Clement of Alexandria on Evagrius Ponticus has been pointed out by authors such as Antoine Guillaumont and Paul Géhin, this paper aims to consider the presence of Clement in the circle of disciples of Evagrius Ponticus and, in parallel, to reconsider the subjects in which it actually is. I take as a basic text for the analysis the *Chapitres des disciples d'Évagre* (Paris, Cerf, 2007), a long text that gathers a series of short chapters or *kephalaia* with teachings of Evagrius that were collected by his disciples, in which the Clementine influence can be observed. I focus on two important concepts for both authors: *apatheia* and spiritual friendship, which will allow, in my opinion, to relativise Clement's influence in Evagrius and the cultured circles of the Desert Fathers.

Keywords: Evagrius Ponticus; Clement of Alexandria; *apatheia*; Friendship.

Evagrio Póntico (345-399) es uno de los Padres del Desierto con mayor número de escritos y con una profunda influencia que abarca a toda la espiritualidad cristiana, tanto oriental como occidental. La edición de una serie de breves capítulos de un grupo de discípulos directos de Evagrio permite estudiar, entre otras cosas, la presencia del legado de la tradición alejandrina en el ámbito del monacato egipcio. En oposición a la trillada y superada tesis que tuvo cierto éxito durante algunos años, según la cual estos monjes no eran más que un grupo de campesinos ignorantes, o de prófugos de la justicia o de la obligación de pagar impuestos, sabemos que, más allá de que se dieran ocasionalmente esos casos, en su mayoría eran personas formadas, incluso con una formación de excelencia como fue el caso de Evagrio.¹ Y surge entonces el interrogante acerca de qué modo esa formación y esas lecturas previas se imbricaron en la constitución de una teología espiritual que se constituyó en la base de la espiritualidad cristiana.

Conocemos, a través de Paladio, la profunda impronta que dejaron los tres Padres Capadocios en la formación de Evagrio, y sabemos también que Clemente es el origen de su concepto del gnóstico y en gran medida también del de *apátheia*. Sin embargo, la lectura de textos paralelos de ambos autores lleva a pensar que esa dependencia no era tan estrecha como en un primer momento podría parecer, sino que Evagrio desarrolla su pensamiento tomando elementos de la filosofía griega y divergiendo con Clemente en cuanto a las interpretaciones de algunos conceptos.

En este trabajo, me propongo estudiar dos de ellos — *apátheia* y amistad espiritual— en los escritos de Evagrio y, sobre todo, de sus discípulos, a la luz de lo enseñado por Clemente, y mostrar de esa manera, la autonomía evagriana con respecto a la influencia alejandrina.

¹ Sobre este tema puede consultarse Lucien REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du Désert en Égypte au IV^e siècle*, Paris, Hachette, 1990.

1. EL TEXTO

El texto que tendré particularmente en cuenta este estudio ha sido editado por Paul Géhin, bajo el título *Capítulos de los discípulos de Evagrio*, que es justamente el que recibe en el manuscrito más importante que lo contiene: *Κεφάλαια τῶν μαθητῶν τοῦ Εὐαγρίου*.² Se trata de una recopilación de 198 capítulos o *kephalaia* que reproducen las enseñanzas de Evagrio Póntico a sus discípulos. Poco después de su llegada al desierto egipcio y luego de pasar el periodo de “formación monástica” en Nitria, se estableció en Kellia de modo definitivo, donde se reunieron en torno a él un grupo de monjes poseedores de una inclinación intelectual más marcada que la de sus compañeros. Entre ellos, se destacaban Amonio y sus tres hermanos: Dióscoro, Eusebio y Eutimio, conocidos como “los hermanos largos”, debido a su alta estatura. A este grupo al que se sumaron otros monjes, Paladio lo llama el círculo, el grupo, la familia o la hermandad de Evagrio (*οἱ περὶ τὸν μακάριον Εὐάγριον, ἡ συνοδία τοῦ Εὐαγρίου, ἡ ἐταιρεία Εὐαγρίου*).³

Como consecuencia de la primera controversia origenista, suscitada poco tiempo después de la muerte de Evagrio en 399 y que adquiere condiciones de mucha violencia en el ámbito monástico egipcio, los discípulos de Evagrio, es decir, su círculo de amigos más cercanos y depositarios de sus enseñanzas, deben dispersarse, algunos a Constantinopla y otros a Palestina. Y es justamente en alguno de estos grupos en el exilio donde se redacta esta suerte de memorias o apuntes de las clases de Evagrio. No se trata, consecuentemente, de una obra del Póntico si no más bien de un reporte de sus enseñanzas. En opinión de Géhin, habría sido compuesta en Palestina en los primeros años del siglo V.⁴

² Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évoagre*, ed. Paul Géhin (Sources chrétiennes 514), Paris, Cerf, 2007, 35-37.

³ Cf. Antoine GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostica' d'Évoagre le Pontique. Et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, 55-59.

⁴ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évoagre*, 37.

2. LA APÁTHEIA

Es este un tema con fuerte presencia en ambos autores, Clemente y Evagrius, y también en los discípulos de este último. Veamos, en primer término, el concepto de *apátheia* de Clemente, del que trata particularmente en el libro VII de los *Stromateis*. Al comentar el pasaje de Mateo “Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48), entiende que tal perfección se logra “perdonando perfectamente los pecados, hasta olvidar el mal, y viviendo constantemente en la impasibilidad (ἐν τῇ ἕξει τῆς ἀπαθείας)”.⁵ Este término, ἀπάθεια, ya había sido mencionado por Clemente anteriormente en otras partes del mismo libro. Así, lo relaciona con el tema tan estoico de la “libertad con respecto a las pasiones”;⁶ utiliza las palabras ἀπάθεια y ἀπαθής para describir al Logos divino,⁷ y son presentadas también más adelante como las características principales del gnóstico, cuyo fin es perfeccionar en sí mismo la semejanza divina y hacerlo también en sus discípulos.⁸

Son muchos los estudiosos que consideran que el concepto de ἀπάθεια de Clemente está tomado íntegramente de la filosofía estoica, y él no haría más que glosarlo.⁹ Otros, en cambio, opinan que en el caso del Alejandrino este concepto es mucho más complejo y rico y no puede reducirse a una mera copia de la enseñanza estoica. Es el caso, por ejemplo, de Denis Bradley y John Dillon.¹⁰ Judith Kovacs, por su parte, hace un aporte interesante al considerar que Clemente reinterpreta el

⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* VII, 88,4, ed. Alain Le Boulluec (Sources chrétiennes 428), Paris, Cerf, 1997, 270.

⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* VII, 84,2.

⁷ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* VII, 7,2.

⁸ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* VII, 13,3.

⁹ Cf. por ejemplo, Max POHLENZ, *Die Stoa*, vol. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 421; y Max POHLENZ, *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum* (Neue christlich-palästinische-aramäische Fragmente, phil.-hist. Kl.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1943/3, 103-180, especialmente la página 166.

¹⁰ Cf. Denis BRADLEY, “The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria,” *Augustinianum* 14 (1974) 41-66; John DILLON, “Metriopatheia and Apathēia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics,” in John P. ANTON (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, Albany, NY, SUNY Press, 1984, 508-518.

concepto estoico de ἀπάθεια, y explica que, dado que sigue al criterio platónico según el cual el alma es bipartita, necesariamente tiene un sentido distinto en sus escritos al que tiene en los de Crisipo o de otros estoicos.¹¹ Como Filón, Clemente contrasta la ἀπάθεια, entendido como el más alto grado de virtud, con la “moderación de las pasiones” (μετριοπάθεια), que es el objetivo de los estadios más bajos de la vida espiritual.¹²

Además, es necesario considerar un hecho fundamental y es que, siendo Clemente un autor cristiano, tiene en cuenta necesariamente en la elaboración de su pensamiento la enseñanza de las Escrituras, lo que le permite arribar a un concepto mucho más matizado y así, por ejemplo, relaciona a la ἀπάθεια con la semejanza divina.¹³ Tanto Dios como el Logos son ἀπαθής.¹⁴ Y escribe:

Porque la santidad pertenece a aquel que ha alcanzado tal estado de estabilidad que nunca, de ninguna manera, caerá en la más mínima pasión y, por el contrario, él ya es como libre de la carne (ἀσάρκω), y está ubicado, en su santidad, por encima de esta tierra.¹⁵

Destaco el concepto de ἀσάρκω que aparece en este pasaje. Aunque Clemente no considera que el cuerpo es malo, sigue sin embargo a Pablo al considerar la lucha contra la carne como una cuestión crucial en la vida del cristiano

¹¹ Cf. Julia KOVACS, “Saint Paul as Apostle of Apatheia: *Stromateis* VII, Chapter 14”, in Matyás HAVRDA – Vít HUSEK – Jana PLÁTOVÁ (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis*, Leiden, Brill, 2012, 208-212: https://doi.org/10.1163/9789004233898_011.

¹² Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* II 39, 4; VI 71, 2; 74, 1-2; 105, 1. Cf. IV 138, 1.

¹³ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* VII, 84, 1-2. También hay otros pasajes que asocian ἀπάθεια y la semejanza divina en: *Strom.* II 103,1; IV 137, 2-138, 3; 147, 1-153,1; V 94,5; VI 72,2; VII 13,2. Además, Clemente habla de ἀπάθεια in *Strom.* IV 55,4.

¹⁴ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* II 40,2; IV 151,1; VI 73,6. Sobre el Logos divino como ἀπαθής, puede verse *Strom.* V 94,5; VI 72, 1-2; VII 7,5.

¹⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* VII 86,7.

y, consecuentemente, el control de las pasiones es clave para progresar espiritualmente.¹⁶

Para Clemente el objetivo del gnóstico es llegar a ser como su Maestro en la impasibilidad, y entonces dedica todo el capítulo 9 del libro sexto de los *Stromateis* a este tema. Escribe, por ejemplo:

El gnóstico no cae en las pasiones provocadas por el hecho de habitar un cuerpo, como el hambre, la sed y otras similares... es tal, que sólo está sujeto a los afectos que existen para el mantenimiento del cuerpo, como el hambre, la sed y otros similares.¹⁷

[El gnóstico] no cae en ningún deseo ni en la ambición...¹⁸

Porque el conocimiento (γνώσις) produce la ascesis (συνάσκησις), y la ascesis el hábito o una disposición; y un estado como éste produce la impasibilidad (ἀπάθειαν), no la moderación de la pasión (μετριοπάθειαν).¹⁹

Sin embargo, Clemente es claro al distinguir la ἀπάθεια “cristiana” que él propone del concepto estrictamente filosófico, puesto que el gnóstico no puede alcanzar este estado por sí mismo, sino que lo alcanza mediante un proceso de disciplina y purificación asistido por el Logos, quien actúa como médico para curar y purificar. En el *Pedagogo* desarrolla ampliamente esta cuestión.

En Evagrio, el concepto de ἀπάθεια está también muy elaborado y posee una gran recurrencia dentro de su obra. El πάθος es un apartarse del alma de Dios, contrario a su naturaleza y, por eso mismo, es vicioso e irracional.²⁰ La ἀπάθεια, consecuentemente, es el dominio o control de las pasiones por parte de la razón. Afirma Evagrio que “el asceta práctico es aquel que ha adquirido el des-apasionamiento de la parte

¹⁶ De entre los numerosos pasajes de Pablo que podrían citarse al respecto, destaco Rom 7,14-24.

¹⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* VI 71,1.

¹⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* VI 72,1.

¹⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* VI 74,1.

²⁰ Cf. MONICA TOBON, “The Health of the Soul: *Apatheia* in Evagrius Ponticus”, in Jane R. BAUN *et al.* (eds.), *Studia Patristica* XLVI, Leuven, Peeters, 2010, 189.

pasional de su alma".²¹ Y también que "[la *apátheia* es] un estado de tranquilidad del alma racional, que la conduce a la mansedumbre y al control de sí".²²

Una imagen que el mismo Evagrio asocia a la *ἀπάθεια* y que no encontramos en Clemente es la del "muro protector" que rodea al alma impidiendo que ingresen en ella los pensamientos malvados, o *logismoí*, que son quienes movilizan a las pasiones. Dice en sus escolios al libro de los Proverbios:

Si "aquellos que aman la ley se rodean de una muralla", ahora la muralla designa a la impasibilidad y a la ciencia de Dios (τεῖχος τὴν ἀπάθειαν σημαίνει καὶ τὴν γνῶσιν τὴν τοῦ Θεοῦ), la única capaz de proteger a la naturaleza racional (φύσιν τὴν λογικὴν).²³

El hombre, como *nous*, solamente podrá actuar de acuerdo con su naturaleza si está protegido por las murallas de la *apátheia*. De otro modo, si estos muros protectores no existen, será presa de la "flecha que vuela durante el día" (Sal 91,6). Y, en la *Kephalaia gnóstica*, dice: "El muro espiritual es la impasibilidad del alma racional, la que la protege de los demonios".²⁴ Las pasiones, instigadas por los demonios, no quedan anuladas al alcanzarse la impasibilidad o *apátheia*, sino que se debilita su incidencia en el *nous*, puesto que está protegido por una muralla.

La *ἀπάθεια* no implica la anulación de las pasiones. Para Evagrio, la *ἀπάθεια* es el estado del alma saludable. Es decir, aún habiendo llegado al estado de dominio o de libertad con respecto a las pasiones, esto no implica que cesará la permanente marea de los pensamientos o *logismoí*, sino que perderán el poder que poseían y que ocasionaban que la persona

²¹ EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique, ou, A celui qui est devenu digne de la science* II, ed. Antoine Guillaumont – Claire Guillaumont (Sources chrétiennes, 356), Paris, Cerf, 1989, 91.

²² Joseph MUYLDERMANS, "Evagrio Póntico. Skemmata", *Le Muséon. Revue d'Études Orientales* 44 (1931) 37-68.

²³ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes* 343, ed. Paul Géhin (Sources chrétiennes 340), Paris, Cerf, 1987, 434.

²⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des Képhalaia Gnostica d'Évagre le Pontique* V, 82 (Patrologia Orientalis 28), Turnhout, Brepols, 1985, 211.

perdiera el control de sí. La ἀπάθεια evagriana no es, por tanto, el ideal estoico de la imperturbabilidad, sino más bien el de una calma relativa en el margen más alejado de la tormenta. Una calma real, pero el monje igualmente deberá enfrentar los reveses diarios de la vida.²⁵

Las caracterizaciones más importantes de la ἀπάθεια que señalamos en Clemente —el signo distintivo del gnóstico y lo propio del Logos divino—, aparece también en los escolios de los discípulos de Evagrio. En el capítulo 6 se hace un listado de cuáles son las cuatro características que distinguen al gnóstico o, más bien, que el monje debe preguntarse para saber si efectivamente ha alcanzado ese estado:

Que el gnóstico se pruebe a sí mismo (para saber) si llega a su pensamiento, en primer lugar de no decir ni hacer nada vergonzoso; en segundo lugar de no guardar rencor hacia quien lo ha lastimado o entristecido; en tercer lugar, de no guardar rencor hacia aquel que ha hablado mal de él, y en cuarto lugar, si reza sin representaciones ni contemplaciones (χωρίς νοημάτων καὶ θεωρημάτων προσεύχεται). Lo primero surge del concupiscible, lo segundo del irascible, lo tercero de la vanagloria [...] y el cuarto es la marca de la impassibilidad y la ciencia (ἀπαθείας καὶ τῆς γνώσεως τεκμήριον).²⁶

El texto muestra una especie de ascenso en la capacidad de ἀπάθεια, comenzando por el distanciamiento o neutralización de los apetitos, luego de la κενοδοξία o vanagloria, que corresponde ya a la criatura racional, y finalmente a lo propio del intelecto más perfecto: la oración sin imágenes o representaciones. Quien está adornado con estas cuatro características es, entonces, el verdadero gnóstico, y el elemento común, o la condición de posibilidad de todas ellas, es la ἀπάθεια.

Como puede verse, de un modo más explícito y detallado quizás, los discípulos de Evagrio explican la estrecha relación

²⁵ Cf. Jun SUZUKI, "The Evagrian Concept of *Apatheia* and His Origenism", in G. HEIDL – R. SOMOS (eds.), *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of his Time*, Leuven, Peters, 2009, 605-612.

²⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre* 6, 108.

entre el gnóstico y la ἀπάθεια con una fundamentación similar a la que había utilizado Clemente.

En segundo lugar, se encuentra también cierta coincidencia entre ambos autores en la relación que establecen entre la ἀπάθεια y el Logos. Clemente afirma que Éste “era sin pasión (ἀπαθοῦς)”²⁷ y por eso no cabía en él la envidia. Además, como ya vimos, la santidad de Dios consiste en la ἀπάθεια. Los discípulos de Evagrio, por su parte, escriben:

Nosotros nos transformamos en “la imagen de aquel que nos ha creado”, Cristo, “porque si alguno es en Él, es una nueva creación”, y no según la imagen que Él es, sino según la que tenía durante esta vida [...] porque Él recibía a las representaciones (νοήματα) sin pasión (ἀπαθῶς).²⁸

En ambos casos se observa la misma idea. Las representaciones de las cosas sensibles o νοήματα son las que, al ser recibidas cargadas de pasión, provocan el pecado y que el hombre se extravíe en su camino hacia la perfección. Los *noemata* se reciben a través del cuerpo e imprimen en el *nous* las semejanzas de los objetos que representan. Por ejemplo, cuando vemos una moneda de oro, el *nous* recibe un *noema* que es una imagen de esa moneda y que imprime en él esa imagen. Ahora supongamos que se desea el oro. Tal deseo refleja la presencia en el alma del *pathos* de la avaricia. Significa que cuando se ve una moneda de oro, se desea poseerla, y ese deseo se adhiere al *noema*. Un *noema* con esta característica se llama *empathés noema* y causará una impresión en el *nous* más fuerte que un *noema* libre de *pathos*. Los discípulos evagrianos escriben en este sentido: “Es imposible que el intelecto se detenga en un objeto si no tiene pasión (πάθος) por él [...]. Así entonces, la impasibilidad hace simples a las representaciones (ἀπάθεια ψιλὰ ποιεῖ τὰ νοήματα)...”.²⁹

Este fue el caso de Cristo durante su vida terrena, puesto que, aunque Él también recibía representaciones sensibles, éstas nunca eran apasionadas. Las recibía ἀπαθῶς, es decir,

²⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* VII, 7,2.

²⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre* 23, 126.

²⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre* 39, 144.

sin pasión, simplificadas. Y por eso Evagrio escribe “El intelecto [del] práctico es aquel que recibe siempre sin pasión (ἀπαθῶς) las representaciones de este mundo”.³⁰ La perfección, o al menos el primer grado de perfección que se alcanza en la etapa práctica, consiste en la ἀπάθεια, la que, a su vez, es la característica de la perfección y santidad del mismo Logos.

3. LA AMISTAD ESPIRITUAL

Este tema aparece también, con mucha menos frecuencia por cierto, en ambos autores. Dice uno de los *kephalaion*:

Los amigos de las mismas personas no son necesariamente amigos entre sí; solamente los amigos de Dios son también amigos unos de otros.³¹

Se trata de una idea que encontramos también en otros textos de Evagrio donde explicita, además, que “la amistad es la virtud y la ciencia de Dios”, y es por esta amistad que los amigos de Dios lo son también entre ellos.³² Y más adelante añade que “los que poseen la ciencia de Cristo son amigos unos de otros”.³³ Como puede verse, se trata del tema de la amistad espiritual (ἡ πνευματικὴ φιλία) que en Evagrio posee rasgos originales. En primer término, los que reconfortan y consuelan son los santos y los ángeles a los cuales el hombre está unido en razón de la ciencia. Y, consecuentemente, el amigo por excelencia es Cristo, quien dijo a sus discípulos “Ya no os llamo siervos sino amigos” (Jn 15,15), y así “la amistad espiritual es la ciencia de Dios, en la cual los santos reciben el título de amigos de Dios”.³⁴ Esta amistad no une (ἀλλήλων) solamente al hombre que recibe la ciencia de Dios (γνώσις Θεοῦ), sino que une a todos los que forman parte de la misma ciencia, sean hombres o ángeles.³⁵

³⁰ Joseph MUYLDERMANS, “Evagrio Póntico. Skemmata”, 16.

³¹ EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre* 127, 210.

³² EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes* 120, 218.

³³ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes* 304, 396.

³⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes* 69, 163.

³⁵ Sobre este tema, cf. la Introducción a *Scholies aux Proverbes*, 53-54.

A este tipo de amistad, la que se establece con Dios y que une a los hombres entre sí, dedica Clemente varias líneas en los *Stromateis*.³⁶ Su tesis es que la amistad de los hombres virtuosos entre sí es consecuencia de la semejanza divina. Explica que la imagen de Dios es “el Logos divino y real” y que el hombre es imagen de la imagen. En cuanto a la semejanza, también puede ser llamada un caminar tras las huellas de Dios (Dt 13,4), “y aquellos que siguen a Dios y lo sirven, yo pienso que son todos los hombres virtuosos”.³⁷ Y enseguida añade: “Zenón el estoico, siguiendo a Platón, como éste hace con la filosofía bárbara, dice que todos los hombres de bien (ἀγαθούς) están unidos entre ellos por la amistad”.³⁸ Y a continuación, enlaza una serie de citas de Platón y de autores estoicos en las que esta idea se expresa de diversos modos. Escribe, por ejemplo, “Todo ser bueno es semejante al bien y, por esta razón, siendo semejante a Dios, es amigo de todo ser bueno y de Dios”.³⁹

Se podría sostener que la idea de Evagrio acerca de la amistad espiritual, y que replican sus discípulos, constituye una presencia definida de Clemente. Los conceptos son los mismos y es la misma la conclusión a la que ambos arriban. La edición crítica de los *Capítulos* refiere a los *Stromateis* cuando se tratan estos temas. Sin embargo, sería, a mi entender, una conclusión apresurada. Clemente, en realidad, en *Stromateis* V, 14 se limita a exponer una teoría platónica a partir de una larga serie de textos de ese autor. No hay una elaboración propia o una reconceptualización de la amistad espiritual, sino que simplemente adopta y hace suyo lo enseñado por Platón.

Podría hipotizarse, entonces, que Evagrio no recibió su idea de amistad espiritual que luego transmitió a sus discípulos, de Clemente sino como parte de su formación en la filosofía griega que había adquirido junto a los Capadocios. La *Historia Láusica* de Paladio y los textos de los protagonistas atestiguan la íntima amistad que unió a Evagrio con San

³⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* V, 14, 94,3–96,3.

³⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* V, 94,6.

³⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* V, 95,2.

³⁹ Cf. PLATÓN, *Leyes* IV, 716c 1-5.

Gregorio de Nazianzo.⁴⁰ Y éste, justamente, en una carta a Gregorio de Nisa, escribe lo siguiente: “Porque son todos amigos unidos (ἀλλήλων) y parientes todos los que viven según Dios y siguen el Evangelio...”.⁴¹ Se trata de la misma idea, incluso de los mismos términos, a la usada por los discípulos de Evagrio. Es probable, consecuentemente, que ésta haya estado en circulación dentro del círculo capadocio donde ambos Gregorios y el mismo Evagrio fueron educados, y no sea correcto imputarla a influencia de Clemente.

Veamos otro caso en el que también se considera una influencia clementina en Evagrio sobre una temática similar. En el capítulo 42 de los *Capítulos de los discípulos de Evagrio*, donde se habla de los diferentes tipos de amor, dice el texto:

El amor humano toma tres rostros (πρόσωπα) diferentes. Uno, en efecto, ama lo que ama a causa de Dios; el otro, porque es rico, para recibir regalos, y el tercero de modo apasionado (ἐμπαθῶς). El primero honra (δοξάζει) simplemente a Aquel que ama, el otro por avaricia (πλεονεξίαν), y el tercero por placer.⁴²

Los tres rostros que presenta el amor es lo primero que llama la atención en este capítulo, y podríamos encontrar un eco lejano de Hécate, la diosa de las tres caras de la mitología griega a la que Hesíodo dedica un largo cántico enumerando sus virtudes y poderes.⁴³ Y, en el ámbito filosófico, aparece Aristóteles como referencia ineludible. Al comienzo del libro octavo de la *Ética*, distingue tres tipos de amistad: “Los que

⁴⁰ Cf. PALADIO, *La storia lausica*, ed. Christine Morhmann – Gerhard J.M. Bartelink – Maria Barchiesi, Milano, Mondadori, 1974, 114. La inmensa mayoría de los estudiosos de Evagrio se inclinan por considerar que su mayor cercanía afectiva e intelectual se dio con san Gregorio de Nacianzo. Sin embargo, Ilaria Ramelli, en un extenso y fundado trabajo, discute esta postura, asegurando que el tal Gregorio es el obispo de Nisa, y hermano de San Basilio. Cf. Ilaria RAMELLI, “Evagrius and Gregory: Nazianzen or Nyssen? Cappadocian (and Origenian) Influence on Evagrius”, *Greek Roman and Byzantine Studies* 5/1 (2013) 117-137.

⁴¹ GREGORIO DE NACIANZO, *Correspondance. Tome 1: Lettres I-C*, XI, ed. Paul Gallay, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 16.

⁴² EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre* 42, 147.

⁴³ HESÍODO, *Teogonía* 410-450, ed. A. Pérez Jiménez – A. Martínez Díaz, Gredos, Madrid, 2006, 29-30.

aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. [...] Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud".⁴⁴ Según Aristóteles, entre los hombres pueden darse tres tipos de amistad: por utilidad, por placer o por virtud, siendo esta última la verdadera y propia amistad.

Veamos ahora a Clemente que en el segundo libro de los *Stromateis* dice:

Se nos ha enseñado que hay tres especies de amistad, y la primera y mejor de entre ellas es la que es conforme a la virtud, porque el afecto que procede de la razón es firme (στερορά). La segunda se encuentra en medio de las otras dos y se funda en el intercambio (κοινωνικόν); es generosa, comparte y es útil para la vida. Esta amistad que procede de la complacencia es mutua. La tercera y última, decimos que proviene del hábito, mientras que otros (los filósofos) dicen que va y viene, y cambia según el placer.⁴⁵

Este pasaje reconoce una raíz estoica a partir de una división establecida por Crisipo,⁴⁶ pero, más allá de este origen, resulta interesante analizar si la división evagriana sigue efectivamente a Clemente o, más bien, prefiere los matices aristotélicos puesto que no hay coincidencia entre estos autores. Y el punto de divergencia se encuentra en la calificación del segundo tipo de amistad.

Evagrio considera que la segunda clase de amor se mueve por el deseo de los bienes que puede otorgarle la persona amada; detrás del pretendido amor, en realidad, se esconde la avaricia. Y es así que no se trata de un amor verdadero, puesto que éste se da únicamente en Dios.

Para Aristóteles, este segundo tipo de amor o amistad, lo es sólo por accidente, pues se es amado por la utilidad que se procura al que ama. Y añade que se trata de un tipo de amor que se da sobre todo en los viejos "pues los hombres

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII, 3, 1156a 10. 1156b, 6.

⁴⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Les Stromates* II, 19, 101,3.

⁴⁶ Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 723, ed. H.F. von Armin, Stuttgart, 1964, 180.

a esta edad tienden a perseguir no lo agradable, sino lo beneficioso".⁴⁷ Y aunque Evagrio no hace referencia a la etapa de la vida en la que aparece, coincide con Aristóteles en su calificación negativa.

Pero este no es el caso de Clemente. Él ubica a la amistad por interés como una verdadera amistad, aunque de rango más bajo que la amistad fundada en la virtud y, además, emplea un vocabulario diverso al que usan Evagrio o Aristóteles, y este no es un dato menor.

El Póntico, en su breve *kephalaion*, utiliza en las dos ocasiones en que se refiere a este tipo de amor términos estrechamente relacionados: *πλούσιον*, que indica el trato con la riqueza, y *πλεονεξία*, que es la avaricia o deseo desordenado de riquezas. Se trata de miradas claras y definidamente negativas con respecto a lo que difícilmente podría ser considerado propiamente amor. Aristóteles, por su parte, utiliza el término *χρήσιμος*, es decir, lo que es útil o sirve para algo; lo que es utilizable. Ambos autores, por tanto, prefieren un vocabulario que ubica en una categoría inferior o negativa al amor que surge por la conveniencia o utilidad que reporta.

Clemente, en el texto consignado, utiliza un vocabulario completamente distinto. El segundo tipo de amor no se basa en la utilidad, sino en la *κοινωνία*, es decir, en la comunión que se da entre dos compañeros o amigos, y produce como fruto la generosidad (*μεταδότης*) y, además, es útil para la vida (*βιωφελής*). Y Clemente insiste: "La amistad que se basa en la comunión es recíproca" (*Κοινή γάρ ἢ ἐκ χάριτος φιλία*).

Pareciera, entonces, que el texto de los discípulos de Evagrio que hemos analizado acusa dependencia de Aristóteles y no de Clemente, tal como podría suponerse.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII, 3, 1156a 26.