

## EVOLUCIÓN DE LA RELACIÓN HOMBRE/DIOS DESDE PLATÓN AL S. II d. C.

El hombre se halla en el centro del pensamiento griego: la forma humana de sus dioses, la evolución de la filosofía desde el problema del cosmos al problema del hombre, que culmina en Sócrates, Platón y Aristóteles; su poesía, cuyo tema inagotable, desde Homero, fue el hombre y su duro destino, etc., son expresiones todas que nos hablan de un sentimiento vital antropocéntrico innato en lo más hondo de la cultura griega<sup>1</sup>.

Característica fundamental, por otra parte, en su teología es la gran distancia que a este hombre le separa de los dioses, a pesar de que desde fines de la edad arcaica se da una aspiración general por ver a Dios. (hasta época clásica esa distancia la vamos a hallar bajo el signo de la "arbitrariedad divina" y en época helenística responderá a otras concepciones).

Si echamos una ojeada a los albores de la literatura griega, podemos observar que, en realidad, en Homero<sup>2</sup> tenemos muy pocas alusiones a las relaciones espirituales que se dan entre la divinidad y el hombre. Es cierto que, frente a las concepciones orientales, en donde Dios actúa y el hombre es sólo el objeto de su actividad, nos encontramos en el mundo griego, gracias a ese carácter antropocéntrico de su pensamiento, con algo diferente. Homero sitúa siempre al hombre en el primer plano, aunque lo considere desde las perspectivas de los graves problemas que la vida le proporciona.

La *Iliada*, por ejemplo, insiste, sobre todo, en la vida tan miserable que soporta: "Nada más miserable que la vida del hombre, entre los seres que respiran y caminan sobre la tierra"<sup>3</sup>, dice Zeus; y poco más adelante: "pobres hombres parecidos a las hojas, que tan pronto viven llenos de gloria, tan pronto se reducen a nada"<sup>4</sup>.

Ser de la raza de los héroes constituía ya un título de gloria ¡cuánto más pertenecer a la familia de los dioses! Pero, ¿es que hay un origen común? Sería interesante realizar un pequeño estudio sobre en qué medida la conciencia de pertenecer a la raza de los dioses era común entre los griegos y los judíos. En realidad, tendríamos que decir que no se trata de una idea bíblica ni griega, sin más<sup>5</sup>. Homero no lo veía así (a pesar de que la religión griega no acostumbra a trazar una línea de separación entre dioses y hombres<sup>6</sup>, al contrario que la judía); Apolo, por ejemplo, cuando Diomedes se lanza sobre Eneas, su protegido, le dice: "¡Detente! No pretendas igualar tus intenciones a las de los dioses; serán siempre dos razas distintas la de los dioses inmortales y la de los hombres que cami-

---

1. Cf. W. Jaeger, *Paideia*, Méjico, 1965, p. 11.

2. La epopeya griega contiene ya en germen la filosofía posterior.

3. *Iliada*, XVII, 427, 434-435, 446-447.

4. *Ibidem*, XXI, 463-466.

5. Cf. D.A. Frövig, "Das Aratoszitat der Areopagrede des Paulus", *Symbolae Osloenses*, XV-XVI (1936), p. 48 (pp. 44-56).

6. Es frecuente el epíteto "theoefkeloi" que aplica a sus héroes (cf. E. de Faye, *Clémenti d'Alexandrie*, París, 1906, p. 284).

nan sobre la tierra”<sup>7</sup>. ¿Qué significa, pues, la fórmula “padre de dioses y hombres” que Homero aplica a Zeus?<sup>8</sup> Más que a una filiación, parece ser que se refiere a la autoridad patriarcal de un padre de familia<sup>9</sup> cualquiera.

Sin embargo, este antropomorfismo de la religión (fue el primer peligro en que cayeron los griegos -el segundo será el agnosticismo-), en que se hace a los dioses a semejanza de los hombres<sup>10</sup> no convence al hombre griego, por lo que se ve sometida desde el s. VI a. C. a un proceso que la va socavando interiormente, primero por obra de los poetas y, en segundo lugar, por los filósofos<sup>11</sup> (en especial con las especulaciones de los últimos socráticos). La crítica de éstos es tremendamente dura, pues llegan a demostrar que la divinidad no tiene figura humana, ni necesita de templos u ofrendas<sup>12</sup>.

En Grecia, en líneas generales, vemos que alternan dos corrientes, según que el hombre aparezca más próximo o más alejado de la divinidad: por una parte, tenemos la corriente que podría llamarse “legalista” y, por otra, la “mística”, en palabras de Nilsson. A la primera pertenecería la religión délfica, con sus máximas estrictas y sus observancias inflexibles<sup>13</sup> (se asemeja bastante al legalismo judío). La tendencia de la segunda corriente apunta al *parentesco* con la divinidad. Y aquí la terminología se vuelve ya platónica.

La gran revolución de Platón en relación con la teología es la nueva concepción que aporta de la divinidad; supone un gran progreso en relación con la teología antigua y un gran paso hacia la teología helenística: su Dios trascendente, inefable y desconocido será el que perdure tras su muerte<sup>14</sup>:

“Hallar al padre del universo es difícil y, una vez hallado, es imposible comunicarlo a los otros”  
(*Timeo*, 28 a-c).

No habla de un Dios personal -como tampoco lo hará Aristóteles- sino que se contenta con un monoteísmo difuso, el único de que, por otra parte, eran capaces los griegos (con frecuencia pasa del singular al plural, al hablar de la divinidad). Hondas repercusiones en la teología y filosofía posterior va a tener su teoría del mundo y la figura del Demiurgo, así como las palabras que se refieren a la “imitación de Dios”<sup>15</sup>, que son el objeto de nuestra intervención hoy, puesto que pondrán los cimientos de la antropología posterior (en parte asimilada por el cristianismo).

Platón<sup>16</sup> se ha instalado en el corazón de todos los buscadores honrados de verdades,

7. *Ibidem*, V, 440-442.

8. *Ibidem*, I, 544.

9. Desde siempre el hombre griego pretendió aproximarse a los dioses, aproximarlos a sí.

10. El dios griego, entonces, no presentaba trascendencia; Dios trascendente sólo encontramos en la religión judía y, más adelante, en la cristiana e islámica.

11. Crítica muy dura la realiza también Plutarco, todavía en el s. II d. C. A los escultores y a los que adoran imágenes les llama “pueblo de ateos que reducen los seres divinos a las proporciones del hombre” (*Is. et Os.*, 71. Cf. también, *Superst.*, 6).

12. Cf. O. Gigon, *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, 1970, p. 106-116. El cristianismo sólo va a tener que esgrimir estos mismos argumentos y sacar las últimas consecuencias.

13. “No busques llegar hasta Zeus”, dice Píndaro en su *Istmica*, V, 14.

14. Cf. J. Alsina, “Aspectos de la religiosidad helenística”, *Estudios sobre el mundo helenístico*, Sevilla, 1971, pp. 11-31.

15. Cf. *Teeteto*, 176 a.

16. La *pideia* griega y su teología filosófica fueron las formas fundamentales a través de las cuales el helenismo influyó en la historia universal durante los siglos en que apenas se conservaba nada de arte ni ciencia griega. Donde la síntesis de ambas (la *areté* humana y el ideal divino) destaca con mayor nitidez es en las *Leyes* y la *Rep.* de Platón. El antiguo humanismo encuentra su centro en Dios (cf. *Leyes*, 967 d: “Sin el conocimiento de lo divino... ningún hombre puede llegar a la inquebrantable adoración de Dios”).

cualquiera que sea su credo filosófico. Una vez más es, objeto de nuestras sencillas reflexiones por eso de que “todo el que después de él piensa en Europa, platoniza, y hasta, con frecuencia, habla en platónico...”<sup>17</sup>. Desde hace veinticuatro siglos, querámoslo o no, sigue siendo considerado “clásico” por todas las escuelas filosóficas de la antigüedad; todas ellas mantuvieron en su fisonomía espiritual rasgos de su filosofía, hasta que el mundo grecorromano, en el siglo I a. C., se unifica bajo ese movimiento filosófico ecléctico que tomó el nombre de neoplatonismo, con Antíoco de Ascalón (en realidad, se trata de una cierta interpretación de la filosofía griega antigua de la cual sólo retiene algunos elementos y los sistematiza).

El cristianismo naciente se mueve en este ambiente y la cultura que va a asimilar estará basada íntegramente en el gran filósofo ateniense<sup>18</sup>. Cuando los primeros pensadores cristianos, se ven en la necesidad de dar explicación al mensaje evangélico, emplean, como es lógico, los medios de expresión que tenían a su alcance y que venía utilizando la filosofía platónica desde hacía siglos. El estudio de los principales lugares platónicos constituye, pues, un capítulo importante en la historia del cristianismo helenístico por la notable influencia que ejercerán en la teología posterior, como veremos a continuación.

A fines del siglo II y principios del III, la segunda ciudad del Imperio, después de Roma, es Alejandría, que va a jugar un papel decisivo en la historia de la Iglesia y de la cultura. Es aquí donde el cristianismo, procedente de un medio semítico, va a terminar su educación griega y donde se dan los primeros contactos de la nueva religión con la filosofía pagana. Y es aquí donde vamos a encontrar los mejores escritores cristianos de la época. La principal característica de la corriente alejandrina es la íntima alianza que realizan del evangelio con la cultura griega, alianza que habían realizado ya, en parte, respecto al A.T., los judíos de Alejandría.

El principal representante del movimiento cultural judío fue el alejandrino Filón (siglo I d. C.), que desde un comienzo acometió la tarea de poner el conjunto de la cultura profana (la “enkuklios paideia”) al servicio de la comprensión de la *Biblia*, pensando que era indispensable esa cultura como preparación a la ciencia de la Escritura y otorgando un papel de primera importancia a la filosofía<sup>19</sup>. El primer artículo de su doctrina filosófica es la afirmación de la trascendencia de Dios, pero, frente a Platón, tenemos ya una primera novedad radical, porque esta trascendencia no implica la separación de Dios respecto del hombre, al contrario, a quien se adhiere a El, Dios mismo se da en recompensa; así pues, la trascendencia es el camino que lleva a la unión con Dios y, por otra parte, no es el resultado de una conquista del espíritu, sino de una donación que Dios hace de sí mismo. Trascendencia y gracia aparecen unidas desde el principio. La figura de Filón significa un estadio intermedio entre el platonismo y el cristianismo.

Vamos a fijarnos en dos de los filósofos cristianos más importantes de los siglos I y II de nuestra era, de los que siempre se ha afirmado, con razón, que están fuertemente influenciados por la filosofía platónica, para poder comprobar algunas de las principales innovaciones respecto al pensamiento griego.

Se trata de Justino y Clemente de Alejandría, dos de los escritores más sugestivos de

17. J. Lasso de la Vega S., *De Safo a Platón*, Barcelona, 1976, p. 330.

18. Su influencia es notable en Justino, Clemente, Orígenes y el autor de la *Cohortatio*.

19. Cf. J. Danielou, *L'Église des premiers temps*, París, 1985 (1ª ed. 1963), pp. 136-141.

estos primeros siglos (ambos siguen sólo parcialmente las teorías de Filón); entusiasmos con su vocación de filósofos, y su profunda educación griega, reconocen que no hay filosofía mayor que la de Platón<sup>20</sup>; es el filósofo favorito sobre todo de Clemente, como reconoce él mismo muchas veces, dándole simplemente el nombre de “el filósofo” o “amigo de la verdad, inspirado por Dios mismo”<sup>21</sup>. De él toma conceptos, ideas, teorías, etc., pues no encuentra en su doctrina oposición fundamental alguna a la fe cristiana<sup>22</sup>. Autores como Geffcken<sup>23</sup> han afirmado que los Padres de los primeros siglos del cristianismo no leen a Platón en el texto original, sino sólo en compilaciones o florilegios. Creo que esta afirmación no puede hacerse extensiva a todos, ni mucho menos, y, si con alguien hay que realizar una excepción, es sin lugar a dudas con Clemente de Alejandría. Su conocimiento de Platón es muy directo<sup>24</sup>.

Vamos a fijarnos, para centrar el tema de nuestra investigación, “la *homoiosis theó*”, en uno de los pasajes platónicos que más influyen en la antropología de los siglos I y II de nuestra era; lo recoge Clemente en *Protréptico*, VI, 97.2 (cap. dedicado a reconocer las aportaciones de la filosofía griega) tomada de *Teeteto*, 176 a-b:

“Siempre, necesariamente, habrá algo contrario al bien... Ello nos prueba claramente que hay que elevarse de este mundo hacia lo alto lo antes que se pueda. Esa huida de que hablamos no es otra cosa que una asimilación a la naturaleza divina en cuanto a nosotros nos sea posible; asimilación sobre todo si se alcanza la justicia y la santidad con el ejercicio de la inteligencia... Dios no es por ningún concepto y de ninguna manera injusto, sino por el contrario, el ser más justo que existe; y sólo tiene verdadera semejanza con Él aquél de entre nosotros que se hace justo en la medida de sus fuerzas”<sup>25</sup>.

La “*homoiosis Theó*” fue lugar frecuente en el pensamiento filosófico griego<sup>26</sup>, tema fundamental en la ética platónica y, por lo tanto, en la posteridad; su influencia se dejó sentir hasta en autores estoicos, como Epicteto o Marco Aurelio<sup>27</sup>, aunque, por su monismo materialista, tuvieron en un principio en poco tales doctrinas.

En algunos autores, como Píndaro o Epicteto, la “*syngeneia*” se ve con total claridad,

20. Entre los elementos del pensamiento antiguo que han utilizado los Padres griegos, Platón ocupa un lugar primordial.

21. *Strom.*, I, 42.

22. A veces se ha entendido que la filosofía platónica se pone al servicio del cristianismo, pero esto no siempre es cierto; se trata de un fenómeno complicado y tendríamos que estudiar autor por autor para llegar a unas conclusiones objetivas. Además, no podemos considerar el platonismo como un sistema cerrado, sino que es, más bien, una corriente intelectual que tuvo una gran expansión antes del cristianismo (cf. E. von Ivánka, *Plato Christianus*, París, 1990, pp. 13-18; 356-357; 431).

23. *Zwei griechische Apologenten*, Leipzig, 1907, p. XVII.

24. Geffcken cree que se sirvió de compendios (cf. *o.c.*, p. 252; p. 253: “escritor extremadamente superficial y que multiplica las confusiones”).

25. En Platón, *Opera*, I, ed. I. Burnet, Oxford, 1956 (traducción de J.A. Míguez, en Platón, *Obras Completas*, Madrid, 1972, p. 916).

26. Es una expresión común que emplea tanto Platón como Aristóteles, Epicuro o los estoicos. “Chez tous, cela signifie qu'on peut dominer le sort qu'en usant aux seuls êtres qui le dominant par essence, ou bien s'égalant à eux. L'union au divin est l'ame de la sagesse platonicienne et des philosophies religieuses qui, depuis le premier siècle, s'autorisent du nom de Pythagore” (A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, París, 1981 (reimpr.), p. 116.

27. Cf. *ibidem*, pp. 62-74.

mientras que en otros, como Platón o Marco Aurelio, lo que es más evidente es la “*homoiosis*”.

En realidad, sobre la “*syngeneia*”<sup>28</sup> del hombre con Dios, Platón no nos ofrece datos tan abundantes como querríamos, pero creemos que sí los suficientes para que podamos observar las semejanzas y contrastes con la filosofía posterior.

En sus primeros Diálogos la palabra no designa más que los lazos de parentesco, excepto en *Protagoras*, 322 a 4, pasaje importante, puesto que relaciona el “*parentesco con Dios*” y el “*lote divino*” que le toca al hombre, por el que accede al estado de “*syngeneia*”. Es por este parentesco por el que el hombre “sólo entre los seres animados, cree en los dioses, es por esto por lo que les construye altares e imágenes” (*ibid.*).

El sustantivo “*syngeneia*” toma con el filósofo ateniense toda su riqueza espiritual, aunque seguramente no fue escasa la influencia que, en este punto, como en otros, tuvo de la filosofía orfíco-pitagórica<sup>29</sup> (parece ser que el orfismo tenía entre sus principales dogmas el del origen divino del alma<sup>30</sup>; el fin de los órficos era que el elemento divino inato en todo hombre triunfara del titánico, que también poseen<sup>31</sup>).

Un hecho es evidente en los textos platónicos: hay una obligación muy clara en el filósofo, la de imitar a Dios, esforzarse por parecerse lo más posible a Él. Nos encontramos textos como los siguientes:

“Cuando un hombre ha cultivado en sí mismo el amor a la ciencia y a los pensamientos verdaderos, cuando, entre todas sus facultades, ha ejercido principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas, tal hombre, si llega a tocar la verdad, es sin duda absolutamente necesario que en la medida en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad... que éste que contempla se vuelva semejante al objeto de su contemplación, en conformidad con su naturaleza original...”<sup>32</sup>.

*Leyes*, 716 c-d: “Para ser amigo de Dios, es necesario *parecersele*”.

*Timeo*, a-b: “Para encontrar el *parentesco* del alma con Dios, hay que procurar imitarlo” (“*homoiosis Theó*”).

Con su filosofía, Platón intentaba que una élite de sabios entrara a formar parte del coro de los dioses, diciendo que serían semejantes a éstos los que fueran capaces de contemplar las Ideas eternas, pero, en realidad, si analizamos toda su producción, vemos que insiste menos en el parentesco del hombre con Dios que en el del alma con las Ideas y el Ser<sup>33</sup>. En el fondo, el tema queda reducido al seguimiento de la divina naturaleza, al

28. Estudio magnífico, del que hemos tomado algunos datos a lo largo de este trabajo, es el de E. des Places, *Syngeneia*, París, 1964, pp. 64-98.

29. Tema siempre de discusión.

30. Se han encontrado laminillas funerarias con inscripciones como ésta: “Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, pero mi raza es celeste”.

31. Procedente de las cenizas de los Titanes.

32. *Timeo*, 90 b-d.

33. Textos fundamentales son los de *Fedón*, *Rep.*, *Timeo*, *Leyes*, *Epinomis* y *Cartas*.

sometimiento a la Necesidad y a reconocer que cada acontecimiento es el efecto de una ley férrea<sup>34</sup>. La divinidad platónica sigue siendo inaccesible, impersonal, incomprehensible, de una trascendencia absoluta y esto es lo que más nos interesa, pues existía un profundo abismo entre el mundo de las Ideas y el de lo sensible.

No es extraño, pues, que este mismo tema lo encontremos con frecuencia en los primeros filósofos cristianos, si añadimos, al hecho de ser común en el pensamiento de la época, numerosos textos de la Escritura<sup>35</sup>. En Clemente, se convierte en el problema más importante que aborda su antropología: el del hombre creado “a su imagen<sup>36</sup> y semejanza” (*Génesis*, 1, 26); ya Platón había afirmado que el que busca la verdad la encuentra por medio de la filosofía y, así, llega a ser semejante a Dios (cf. *Teeteto*, 176 a-c; *Timeo*, 89 d-90 d; *Fedón*, 64 a-70 b). Desde el primer momento afirma que el filósofo ateniense tomó la expresión de la cita bíblica del *Génesis*.<sup>37</sup>

La palabra que emplea el alejandrino para la semejanza es “*homoiosis*”, la misma que Platón en *Teeteto* y casi con el mismo sentido (más adelante veremos algunas diferencias), para designar la perfección del hombre<sup>38</sup>, y más en concreto, podríamos decir que marca el aspecto dinámico de esta perfección como fin a perseguir, mientras que “*ei-kon*” subraya la semejanza con Dios por la razón humana<sup>39</sup>. La imagen es algo estático que afecta a la forma externa del hombre, mientras que la semejanza es una tarea que incumbe a todo hombre para irse haciendo parecido a Dios<sup>40</sup>.

Justino, a su vez, en *Diálogo*, 4, 1, presenta un pasaje muy al estilo platónico parafraseando la *Carta VII*, 341 d:

“(Dios) se encuentra innato en las almas de buena naturaleza por una cierta afinidad (diá to syngeneia) y el deseo de verle”.

Al comienzo, al menos, de nuestra era parece ser que el platonismo admitía una cierta “syngeneia”.

En Clemente, sin embargo, tenemos algo diferente<sup>41</sup>; nos encontramos con varios textos en que la palabra es utilizada en otro sentido<sup>42</sup>, negando al hombre toda relación de consustancialidad con Dios<sup>43</sup>:

34. Cf. A.J. Festugière, *L'idéal religieux...*, pp. 66-72.

35. Cf. *Gen*, 1, 26; *Sant*, 3, 9; *1 Jn*, 3, 2.

36. Clemente señala cómo algunos eclesiásticos han distinguido entre “la imagen” y “la semejanza”: ¿Acaso, según la interpretación de algunos de los nuestros, el hombre no ha recibido la imagen en el momento de su nacimiento y sólo más tarde, a medida que alcanza la perfección, recibe la semejanza? *Strom.*, II, 22, 6.

37. Cf. *Strom.*, II, 22 (la idea la había expresado anteriormente Filón).

38. Cf. J. Danielou, *Message évangélique et culture hellénistique*, París, 1961, p. 374.

39. Cf. *Strom.*, V, 14, 94, 5.

40. Es el ideal del hombre “gnóstico”, del cristianismo auténtico, según Clemente.

41. Es cierto que llega no sólo a llamar al hombre “amigo de Dios” (*Strom.*, IV, 52), “igual a los ángeles” (*Strom.*, VI, 76; VII, 57), sino que, además, lo introduce también en la herencia de los dioses (*Strom.*, VII, 84) y el “gnóstico” se esfuerza en llegar a ser dios (*Strom.*, VI, 114; VII, 82, etc). La exhortación la tenemos asimismo en labios del propio Logos en *Protr.*, 120: “Para que seáis también semejantes a mí”.

42. Cf. *Strom.*, II, 100, 133, 136; VI, 104.

43. Una de sus ideas predilectas es que el hombre es hijo de Zeus (*Dissertationes*, I, 3, 2; I, 9, 6 y todo el capítulo I, 12, 26, 27; I, 13, 3 y 4).

“No tenemos con Dios ninguna relación de naturalidad...  
No somos consustanciales con Él”<sup>44</sup>.

¿Por qué? Porque los gnósticos habían abusado de la palabra “homousios” y él se cree en la obligación de recalcar la gratuidad absoluta del amor de Dios hacia el hombre<sup>45</sup>. Según Clemente, el hombre recibió en la creación una participación del Espíritu; por Éste, y mediante el recto uso de la libertad, ha de ir madurando, es decir, asemejándose a Dios paulatinamente<sup>46</sup>. El Espíritu que Dios le da al comienzo le hace crecer hasta la “teleiotes”.

La novedad en los textos de los primeros pensadores cristianos frente a los filósofos griegos es absoluta<sup>47</sup>. Son plenamente conscientes de la diferencia existente entre el Dios cristiano, el Creador personal y siempre cercano para quien quiera comenzar una ascensión espiritual que le lleve a ser idéntico a la divinidad, o más exactamente, a comprender que esta identidad con lo divino reposa en su propio ser<sup>48</sup>. Tal “semejanza” es perfectamente legítima, incluso en sentido cristiano, en tanto que no designa otra cosa que el estado del espíritu abierto a la gracia y a la iluminación de Dios; esto define su espíritu de tal modo que se puede decir que le resulta imposible llegar a la plenitud de su ser, si no realiza este designio sobrenatural<sup>49</sup>.

Justino, al comienzo de su *Diálogo con Trifón*, dice que Platón “en su locura, pensaba llegar a contemplar a Dios gracias a la filosofía, pues tal es el fin a que pretende conducir el platonismo”<sup>50</sup>. El atrevido filósofo cristiano va mucho más allá: afirma que el alma cristiana no sólo es pariente de Dios, sino que puede llegar incluso a ser su igual, siendo una sola cosa<sup>51</sup> y termina diciendo que, en realidad, el alma creada puede conocer, reflexionando, que Dios existe<sup>52</sup>, pero la contemplación de Dios sólo le es ofrecida como un don gratuito del E. Santo<sup>53</sup>.

Así pues, en los Padres, la “*homoiosis*” será el esfuerzo del hombre por imitar a Dios, siguiendo los caminos de la justicia, de la piedad y de la prudencia -hasta aquí se insertan en el pensamiento de Platón-, pero la culminación del proceso de *asimilación* a Dios no puede lograrse si no es por una intervención gratuita del mismo Dios, es decir, el hombre cristiano se apoya sobre la gracia, para restaurar en sí la imagen de Dios arruinada por el pecado. No podemos ni sospechar que estas fórmulas fueran platónicas<sup>54</sup>.

Desde el comienzo, pues, el hombre es *imagen* de Dios, ahora bien, sólo llegará a ser

44. *Strom.*, II, 16, 74, 1.

45. Esto no le impide, en cambio, escribir: “El Verbo de Dios se ha hecho hombre, a fin de que tú también de hombre puedas aprender cómo el hombre puede llegar a ser Dios” (*Protr.*, 8, 4). Esta deificación no se encuentra aislada; su contemporáneo Ireneo hace la misma afirmación: “En su inmensa caridad, Él se ha hecho lo que nosotros somos para hacernos lo que Él es” (*Adv. haer.*, II, 314 (Harvey)).

46. Cf. San Ireneo, *Adv. haer.*, V, 6, 1.

47. La confrontación más clara y consciente del conflicto la encontramos en Atenágoras: “El pagano dice: ‘lo divino’ (‘tò theion), pero el cristiano dice: ‘Dios’ (ho Theós)” (*PG*, 6, 904 A/B).

48. Cf. E. von Ivánka, *Plato Christianus*, ... p. 85.

49. Cf. *Ibidem*... pp. 431-433.

50. *PG*, 6, 484 A-B.

51. *PG*, 6, 489 A.

52. *PG*, 6, 485 C.

53. *PG*, 6, 484 A.

54. Cf. E. des Places, *La Religion Grecque*, París, 1969, pp. 322-323.

“su semejanza” con el uso de su propia libertad<sup>55</sup> (en realidad, piensan que Adán sólo es la imagen y Cristo la semejanza<sup>56</sup>).

### CONCLUSIÓN.-

Cuando el tema de la “*homoiosis Theō*” lo toman los apologistas está ya cargado de múltiples resonancias. En Clemente y Justino, es evidente que designa el fin de la filosofía cristiana<sup>58</sup>. Pero, incluso cuando los apologistas emplean en esta época motivos platónicos, a la manera de Filón, que a menudo les sirve de modelo, ello queda sin consecuencias sobre su interpretación del hombre y de la historia de la salvación. Nunca utilizan estos motivos para explicar la relación de lo divino con el mundo finito y, en particular, con el espíritu humano, ni buscan deducir su ser de imagen de Dios, ni el hecho de que sea llamado a contemplarle, de la idea platónica de su parentesco con la divinidad.

Con Justino y Clemente de Alejandría, principalmente, entran en el pensamiento cristiano muchos motivos e ideas platónicas, pero nunca los emplean más que como simbolismos, al estilo de las parábolas. No les interesa tanto el contenido filosófico como el valor de la imagen de cualquier motivo platónico. Son muchos los pensamientos que acomodan del filósofo a su doctrina y en ningún momento podemos encontrar en su obra una polémica entre el pensamiento cristiano y el platónico (ni siquiera se los plantean).

En relación con el pasaje comentado de *Teet.*, 176 b-c, vemos que los filósofos cristianos no siguen el pensamiento platónico, sino que otorgan una importancia decisiva a la libertad humana<sup>57</sup>. Comprende que el destino del hombre es divino, sobrenatural y, por tanto, “gracioso” (katá charin). Sólo Dios lo puede conceder. La tarea del hombre es su imitación, su destino es la incorruptibilidad, la convivencia con Dios mismo. En frase atrevida Ireneo llega a decir: “... a los hombres se les concede llegar a ser dioses y que todos puedan convertirse en hijos del Altísimo<sup>58</sup>”. La historia del hombre es un proceso que va desde su humilde origen del polvo hasta su divinización. El destino del hombre es llegar a ser Dios. Los Padres no inventan nada; se imponía desde el *Sal.*, 81 y luego se recogió en el evangelio de *Jn.*, 10, 34<sup>59</sup>.

El entusiasmo con que exhortan a sus lectores a perseguir este ideal de vida y la seguridad en alcanzarlo se explican por su confianza cristiana en el Pedagogo divino, que es el que, en definitiva, conduce la vida humana.

Si conciben su ideal en “platónico”, sin embargo, su inspiración es totalmente cristiana.

M.<sup>a</sup> CONSOLACIÓN ISART HERNÁNDEZ

55. “El hombre recibió una “phisis” para la cual no fue tenida en cuenta su libertad... Sin embargo, frente a él se abre una tarea: la vocación a la incorruptibilidad, impassibilidad y la convivencia con Dios... en esta tarea su libertad desempeña un papel decisivo” (J.J. Ayán, *Antropología de San Justino*, Santiago de Compostela-Córdoba, 1988, pp. 121-122).

56. Cf. *Ped.*, I, 12, 98, 2-3. También Ireneo comparte la misma opinión (cf. *Adv. haer.*, V, 1, 2).

57. Es lo que encontramos en *Co.* 2, 2.

57. Uno no puede llegar a ser “gnóstico”, si no trabaja en su propia perfección moral (cf. *Strom.*, VI, 99).

58. *Dial.*, 124, 4. El fin del hombre, según Clemente, es la “semejanza con Dios”.

59. El hombre es el único ser de la creación destinado a remontarse desde sus humildes orígenes hasta ser dios (cf. 2 *Apol.*, 5, 2-3). Así, el hombre se eleva hasta un estadio superior al de los ángeles. El tema lo recogerá Ireneo (cf. A. Orbe, “Supergredines angelos”, *Greg.*, 54 (1973), pp. 5-59).