

Educar en el mundo antiguo: El Pedagogo de Clemente de Alejandría y las reglas de urbanidad

Educate in the Ancient World: Clement of Alexandria's «The Pedagogue» and the Rules of Civility

Raquel Soaje de Elías
e-mail: rsoaje@uandes.cl
Universidad de los Andes. Chile

Resumen: Son numerosos los autores antiguos que han demostrado la preocupación de las élites por la educación y han registrado las reglas más reconocidas acerca del modo de conducirse en sociedad. Entre los griegos primero, y luego también en escritores romanos, es posible percibir la inquietud por este tipo de normas, relacionadas a su vez, con los ideales de vida propios de cada época. Destaca, entre dichos maestros, el griego Clemente, quien fuera obispo de Alejandría entre los siglos II y III de nuestra era, autor de un texto fundamental dentro de la historia de la educación en la antigüedad, titulado: El Pedagogo. A partir de este contexto, nuestro estudio apunta a reconocer, a través de una metodología de tipo hermenéutico, cómo en esta obra se rescató la herencia clásica de las normas de urbanidad, elaborándose a partir de dicha herencia, un código de comportamiento social que sirvió luego para sentar las bases de una pedagogía cristiana. El análisis realizado permite concluir que la preocupación de los pastores por dicho comportamiento social preparó el camino para una formación integral de los diferentes aspectos de la vida del hombre, basada no solo en su desarrollo intelectual, físico y moral, sino también emocional, abarcando por ende, todas las manifestaciones de su conducta cotidiana, y su relación con la sociedad en la que se halla inmerso.

Palabras clave: *Paideia*; urbanidad; ideales de vida; herencia clásica; pedagogía cristiana.

Abstract: Many ancient authors wrote about the concern of the elite for educational matters and recorded the most widely accepted rules on how to behave in society. First the Greeks and then Roman writers shed light on the concern about this type of norms, and how they related to the ideals of life peculiar to each of these eras. Among these authors, Clement, Bishop of Alexandria

between the second and third centuries of our era, stands out. This influential Greek author wrote *The Pedagogue*, a fundamental text in the history of education in Antiquity. Based on a hermeneutical study of this work and its context, we set out to determine how it helped to restore the Classical standards of civility, and a related code of social behaviour that served to lay the foundations of Christian pedagogy. This analysis enables us to see how the clerics' concern for social behaviour paved the way for an integrational type of formation that encompassed all the different aspects of the life of man. Based not only on their intellectual, physical and moral education, but also their emotional development, this paideutic model sought to regulate all manifestations of civilians' daily behaviour, and their relationship with the society in which they were immersed.

Keywords: Paideia; Civility; Ideals of life; Classical heritage; Christian pedagogy.

Recibido / Received: 10/06/2016

Aceptado / Accepted: 03/09/2016

1. Introducción

Todo aquel que se ha dedicado a reflexionar sobre la educación ha oído hablar del pedagogo en el mundo antiguo. Es bien sabido que para los griegos el pedagogo era aquel tutor que conducía al niño en su educación. Su misión principal consistía en velar por su comportamiento y exigir de él unos modales correctos, acordes con el estilo de vida de la sociedad en la que se desenvolvería (Castiñeira Fernández, 1988, p. 22). En definitiva, debía transformarlo en un joven refinado, de buen gusto, lo que en el mundo moderno se conoce como un ser civilizado, que posee «urbanidad», en sentido opuesto a «rústico», torpe, o carente de buenos modales. Ello nos remite a una problemática que ha sido retomada en las últimas décadas por numerosos autores dedicados a estudiar la educación y los ideales de vida de las élites, reflejados en el modo de comportamiento social a través del tiempo¹.

¹ Cabe destacar el aporte realizado por los estudiosos españoles de la historia de la educación, el cual ha contribuido a rescatar numerosos textos de urbanidad y ha generado estudios desde una óptica educacional que vale la pena destacar. Cabe citar, en este sentido, el texto de Jean-Louis Guereña titulado *El alfabeto de las buenas maneras* (2005), que pretende desvelar el código de la *urbanitas* y su relevancia historiográfica. Otros estudios importantes en este campo corresponden a Antonio Viñao Frago, preocupado por la educación del ciudadano (2009), Fernando Ampudia de Haro, quien escribe *Las Bidas de la conducta* (2007), Benso Calvo, autora de *Controlar y distinguir: la enseñanza de la urbanidad en las escuelas del siglo XIX* (2009) y Pilar Ballarín (2001). Por último, Laspalas (Naval, Laspalas, 2000) ha realizado importantes contribuciones al estudio de la urbanidad en relación con la educación moral y cívica española, tanto desde una óptica histórica como a partir de un análisis actual.

Citemos también, desde una perspectiva humanística en general, a Frédéric Rouvillois (2008), dedicado específicamente a la historia de la cortesía en Francia desde la Revolución de 1789 hasta la actualidad, quien menciona la preocupación de los franceses contemporáneos por rescatar la problemática de las buenas maneras. En segundo lugar Nancy Sherman (2005), dedicada a la relación de éstas con la moral, retoma el *Tratado de los Deberes* de Cicerón, resaltando que el mismo fue de lectura obligatoria para las clases cultas hasta el siglo XIX inclusive, y que en él se refleja la visión estoica de que el decoro está inseparablemente unido al carácter virtuoso. Dentro del ámbito de los estudios acerca del mundo grecorromano, en el cual se inserta la problemática que nos ocupa, existen varios trabajos vinculados a la urbanidad, entre los cuales mencionaremos: el de Edwin Ramage (1960): *Early Roman Urbanity*, que se refiere al concepto de *urbanitas* en Cicerón, el de Michael Lloyd (2004), *The politeness of Achilles*, que se dedica a estudiar los modales de Aquiles como parte de las estrategias de la conversación en Homero; y el más antiguo de Graves Thompson (1938), *Senatorial Courtesy*, que analiza la cortesía desde el ángulo de la conducta senatorial en Roma.

Proveniente del término latino *urbanitas*, y definida por el *Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española* (1726-1739) como cortesanía, comedimiento, atención y buen modo, la urbanidad ha constituido, desde la antigüedad, una preocupación propia de los sectores aristocráticos, o bien, de aquellos grupos emergentes que desean parecerse a ellos, a la manera de un espejo en el cual reflejarse.

Son numerosos los escritores antiguos que han demostrado la preocupación de aquellas élites por la educación y han registrado las reglas más reconocidas acerca del modo de conducirse en sociedad. Entre los griegos primero, y luego también en autores romanos, es posible percibir la inquietud por este tipo de normas, relacionadas a su vez, con los ideales de vida arquetípicos de cada época. Destaca, entre los mismos, el griego Clemente, quien fuera obispo de Alejandría entre los siglos II y III de nuestra era, autor de un texto fundamental dentro de la historia de la educación en la antigüedad, titulado: *El Pedagogo*. Existen numerosos estudios dedicados a rescatar distintos aspectos de la producción literaria clementina. En primer lugar, debemos consignar el análisis minucioso que realiza Marrou en su introducción a la edición bilingüe de *El Pedagogo* de Clemente, análisis muy enriquecedor porque destaca los aportes fundamentales de este tratado, sobre todo en el ámbito moral (2008). También J. Ferguson (1976, pp. 59-80) se dedica a *El Pedagogo* y hace notar que, para el alejandrino, el

Pero quizás la obra pionera que abrió el debate sobre la urbanidad en estas últimas décadas, ha sido *la Historia de la vida privada*, dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby. En el tercer tomo de dicha obra, se incorpora un capítulo especial destinado a analizar los usos de la civilidad (Ariès, Duby, 1989), cuyo autor, Jacques Revel, realiza su propio aporte a la historia de la urbanidad (1989). Asimismo, Roger Chartier, a quien se debe el avant-propos de dicho apartado, se ha preocupado en particular sobre la temática, publicando recientemente una reflexión muy interesante acerca de la relación de la urbanidad con el proceso de des/civilización (Chartier, 2014)

En cuanto a lo referente al Egipto grecorromano, puede percibirse una preocupación por la educación, en varios historiadores, entre los que destaca Raffaella Criore (2001) autora de *Gymnastic of de Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, quien ha compatibilizado muy hábilmente las fuentes literarias con el resultado del estudio de los papiros escolares, con el fin de trazar el cuadro de la educación en aquella provincia imperial, tanto desde la perspectiva de la vida cotidiana como de la educación intelectual. Y en segundo lugar, un considerable interés por la sociedad egipcia, tal es el caso de Bernard Legras, (1999) autor de un estudio erudito acerca de la juventud en el Egipto ptolemaico y romano, quien ha colocado su foco en las continuidades y cambios experimentados por ese grupo etario en ambos periodos, destacando la importancia de su educación y sus elementos diferenciadores.

Resulta interesante también situar este ámbito de la educación dentro del marco más amplio de la civilización. Desde el punto de vista histórico, el profundo estudio dirigido por Hervé Inglebert (2005) titulado *Histoire de la civilisation romaine*, se torna imprescindible para quien desee ahondar en los fundamentos de la urbanidad.

Por otra parte, desde el campo sociológico, se ha hecho evidente el vínculo entre dicho concepto de civilización y los cambios en el modo de comportamiento social. No podemos dejar de mencionar en este sentido, el aporte realizado por Norbert Elias (2007), a través de su obra: *El proceso de la civilización*, en el cual analizó los modos de comportamiento desde la Edad Media en adelante, para indagar acerca de las formas de autocontrol que, según el autor, desembocaron en la conformación de la civilización occidental; trabajo complementado con los estudios de Michael Foucault (2002) referidos al control del cuerpo por medio de la disciplina, y de Alain Corbin, autor, entre otros, de *Historia del cuerpo* (2005), quien, desde aquella misma perspectiva, se enfoca específicamente en el tema de la urbanidad.

cristiano debía ser primero «una buena persona» según el estándar cultural de la época, aunque debía apuntar más allá. Javier Laspalas, por su parte, dedicado a poner de relieve la dinámica de la *Paideia* cristiana en los *Stromata* de Clemente, nos ha allanado el camino planteando la problemática de la preocupación del sabio por la formación superior del cristiano, según la concepción educativa griega (Laspalas, 2013, pp. 23-38). En este mismo ámbito, debemos añadir el estudio pionero de Werner Jaeger acerca de la relación entre cristianismo primitivo y *paideia* griega, en el cual dedica un capítulo exclusivo a los alejandrinos Clemente y Orígenes (2005).

Por otra parte, José María Blázquez ha escrito tres artículos sobre *El Pedagogo* de Clemente, referidos, en primer lugar, a la literatura grecorromana (1994a, pp. 113-132) y, en segundo término, a la filosofía pagana, en la cual se basa nuestro autor (1994b, pp. 49-80). Ambos trabajos son a su vez complementarios de un estudio previo acerca de la alta sociedad de Alejandría, propia de la época de Clemente (Blázquez Martínez, 1993, pp. 185-227). En este último, el autor asegura que los libros segundo y tercero de *El Pedagogo* constituyen una fuente importante para el estudio de los usos y costumbres de la élite alejandrina de su época, a pesar de la opinión de Henri Marrou, quien afirma que «deben tomarse...como lo que son, una sátira y no un relato etnográfico» (2008, p. 91).

Es precisamente en *El Pedagogo*, el texto en el cual Clemente ha plasmado su preocupación por la educación de sus hermanos en la fe. Sobre esta base, nuestro estudio apunta a reconocer cómo este autor, que vivió en la refinada Alejandría de la época de los emperadores Cómodo y Septimio Severo, rescató la herencia clásica de las normas de urbanidad, a pesar de las críticas que realiza a las costumbres paganas en general, identificando, a partir de sus códigos, los elementos más propicios para la educación cristiana en el ámbito específico del comportamiento en sociedad.

2. Conceptos fundamentales

Para introducirnos en el análisis de *El Pedagogo* consideramos indispensable realizar algunas precisiones conceptuales.

En primer lugar, debemos identificar quién es el Pedagogo. Como ya mencionamos al comienzo de este trabajo, el pedagogo griego era aquel tutor que conducía al niño en su educación, cuya función principal consistía en velar por su comportamiento y exigir de él unos modales correctos, acordes con el estilo de vida de la sociedad en la que se desenvolvería (Castiñeira Fernández, 1988, p. 22). Según observa Rodríguez Adrados, la crianza del niño se identificaba en un principio con la *paideia*, pero, en época de los sofistas y de los socráticos, el término tomó un sentido superior, y se amplió para indicar la educación del hombre hasta su muerte (1989a, p. 48), y sobre todo, la formación moral, «formación basada en la búsqueda de la verdad y que tiene por finalidad orientar el comportamiento en la vida por el camino de la justicia y de la felicidad» (1989b, p. 120). Fue este aspecto de la *paideia* el que rescataron los romanos identificándolo con el término latino *humanitas*, aunque, cabe aclarar, no existe una coincidencia exacta entre ambos conceptos. Clemente de Alejandría, como heredero de la concepción

clásica de la *Paideia*, la plasma de un modo evidente en su obra *El Pedagogo*, la cual, en opinión de Castiñeira Fernández, constituye una muestra de cómo, en el contexto imperial romano del siglo III, el cristianismo hizo suyo el ideal civilizado y aristocrático del legado griego, y de una manera especial, los ideales estéticos y éticos (1988, p. 32).

En segundo término, el autor cristiano identifica al Pedagogo con el Logos divino (Clemente de Alejandría, trad. 1988, I, 75) quien se sirve de múltiples recursos para conducir al niño –que es el ser humano– a su salvación (I, 66, 5). Según esta premisa el Pedagogo de Clemente es educador, no experto ni teórico, sino más bien, un verdadero guía (I, 4).

En este sentido, expresa el autor: «Sin duda nosotros honramos con una evocación de la infancia los más bellos y perfectos bienes de esta vida llamándolos *paideia*...». Y luego precisa: «Consideramos que la pedagogía es la buena conducción de los niños hacia la virtud» (Clemente de Alejandría, I, 16). Ambas referencias nos introducen en el marco filosófico en el cual se inserta la obra del alejandrino, la cual, según observa Reginald E. Witt en su estudio sobre el helenismo de Clemente de Alejandría (1931, pp. 195-204), supone principalmente un sincretismo entre el platonismo y el estoicismo. De acuerdo con la opinión de Marrou, esta filosofía formaba parte de una cultura común en la época, aunque existía una minoría, a la que pertenecía Clemente, que la había estudiado en profundidad (2008, p. 71).

Es necesario aclarar, por otra parte, que el autor alejandrino hace alusión a distintos estilos propios de la vida pagana, para diferenciarlos de aquel que es adecuado a la vida del cristiano. Conviene advertir, sin embargo, que no necesariamente refleja las costumbres vigentes en su época, sino las correspondientes a la vida pagana, en general. En este sentido, señala:

Así como hay un estilo de vida propio de los filósofos, otro, de los rétores, otro, de los luchadores, así también hay una noble disposición del alma, que corresponde a la voluntad amante del bien, y que es consecuencia de la pedagogía de Cristo. Tal educación confiere a nuestro comportamiento una radiante nobleza: marcha, reposo, alimento, sueño, lecho, dieta, y demás aspectos de la educación, puesto que la formación que nos imparte el Logos no resulta en exceso tensa sino tonificante (Clemente de Alejandría, I, 99, 2).

Ese ideal de vida apropiado para el cristiano se inserta, por una parte, en el marco de una moral racional, como bien lo ha puesto de manifiesto Marrou, la cual debe regir su comportamiento; pero luego, sobre ella se asienta la moral evangélica, como no podría ser de otra manera (2008, pp. 46-61).

En consonancia con dicha moral, Clemente señala normas prácticas de comportamiento acerca de diversos aspectos de la vida cotidiana, como son la comida, la bebida, el modo de vestirse, el calzado, el sueño, el mobiliario, la suntuosidad, la conversación, entre otros. Su preocupación por legar aquellas normas a sus hermanos en la fe, constituye una señal de que él se dirigía a un círculo aristocrático en el que importaban los modales correctos, puesto que constituían un signo de distinción, de nobleza, en palabras del mismo autor (I, 99, 2). De allí que

sus consejos inviten a los cristianos a comportarse como conviene al ambiente en el que deben desenvolverse.

En definitiva, Clemente retoma a su modo el concepto clásico del Pedagogo y lo traduce al lenguaje evangélico, sentando las bases de una pedagogía de corte cristiano.

Otro concepto fundamental que debemos considerar se refiere a la urbanidad. Cabe precisar que hemos utilizado el término *urbanitas*, en el sentido del refinamiento que distingue a la persona por sus buenas maneras, su buen gusto, en definitiva, por su conocimiento de la cultura, el cual le orienta a evitar todo lo vulgar (Ramage, 1960, pp. 65-66). Según observa Edwin Ramage, esta acepción de la palabra, tal como se encuentra, principalmente en escritos de Cicerón, podría considerarse como sinónimo de *humanitas* (1960, pp. 65-66)², en tanto que cualidad propia de la persona culta y refinada.

Al respecto, Marrou afirma, haciendo referencia a dicho concepto en la obra del alejandrino: «...a través de estas menudas prescripciones hay todo un ideal racional que recupera Clemente, el viejo ideal humanista de la vieja cultura helénica, el ideal civilizado...Ideal estético, hecho de distinción, de gusto, de buenos modales...» (2008, p. 55).

Y para orientar al cristiano en ese nuevo estilo de vida que le corresponde para lograr la vida feliz, Clemente recurre a aquellos autores antiguos que ofrecen una descripción pintoresca de las costumbres de diferentes épocas. Según mencionábamos al comienzo, José María Blázquez ha realizado un estudio detallado de la literatura grecorromana utilizada en *El Pedagogo* (1994a). Desfilan ante nuestros ojos una galería de autores griegos y romanos, algunos mencionados expresamente y otros que no aparecen citados, aunque no obstante se puede deducir que fueron fuente importante para el autor. Entre ellos destacan Homero y Hesíodo, los líricos, Píndaro, Simónides, Safo, Baquílides y otros; luego los trágicos: Esquilo, Sófocles, Eurípides, y sobre todo los comediantes, Aristófanes y Menandro (Marrou, 2008, p. 73). Hay también referencias a Platón y Aristóteles, y entre los autores romanos que lo inspiraron de alguna manera, cabe mencionar a Cicerón, Varrón, Virgilio y Plinio. Vale la pena destacar la actitud conciliadora de Clemente respecto de los clásicos, lo cual lo diferencia de otros autores cristianos que abiertamente los rechazaron (Castiñeira Fernández, 1988, p. 32).

Por otra parte, es necesario dejar constancia que el autor recurre también con frecuencia a las Sagradas Escrituras, rescatando ejemplos bíblicos de conducta, tanto morales como de urbanidad, que le permitirán complementar los códigos extraídos de la tradición clásica. (Castiñeira Fernández, 1988, p. 31).

² Según Edwin Ramage, (Cfr. nota 1, p. 3), existen tres ideas básicas interrelacionadas en la *urbanitas* de Cicerón: 1. Referida al refinamiento general urbano. 2. Referida al ingenio. 3. Referida al modo de hablar. Cfr. Ramage Edwin (1960) en: *Early roman urbanity*, pp. 65- 66. En otro artículo (1963) titulado *Urbanitas: Cicero and Quintilian, a Contrast in Attitudes*, el mismo autor asegura que un siglo y medio después de Cicerón, primó el concepto de refinamiento como sinónimo de *urbanitas*, aunque siguieron usándose los otros dos sentidos. Ramage, en nota 5 del mismo texto afirma: «*Urbanitas is used in other Ciceronian contexts to refer to politeness (Ad Fam., III, 9, 1) and culture (Brut., 177, De Or., I, 17). In the Pro Rose. Amer. (120 f.) first litterae and urbanitas and then litterae and humanitas appear together. It would seem that here Cicero considers urbanitas and humanitas as almost synonymous*» (Ramage, 1963, p. 65).

3. El Pedagogo y la educación del comportamiento social

Tal como mencionábamos anteriormente, Clemente se hallaba inmerso en un círculo elitista que adhería a un modelo de hombre humanista, según el cual, en palabras de Hervé Inglebert (2005, p. 352): «solo el ciudadano rico y cultivado podía esperar alcanzar su potencialidad humana y volverse autónomo, dueño de sí, viviendo bajo sus propias leyes, aquellas que eran también universales». Para dicha elite, la educación, esencialmente ética y social, otorgaba un sello distintivo, gracias al cual, era reconocido como culto y adquiría una dignidad para sí, para su familia y su ciudad (Inglebert, 2005, p. 353).

De acuerdo con esta premisa, el alejandrino vincula la moralidad a la urbanidad, con el fin de presentar un paradigma de hombre cristiano, acorde al grupo social al que pertenecen sus discípulos.

Según observa Legras, la comunidad helenófona ocupaba en Egipto, y en especial en las ciudades griegas entre las que destaca Alejandría, un lugar predominante, debido a que nutría los cuadros de la administración, durante los dos siglos y medio siguientes a la organización efectuada por Augusto (Legras, 1999, p. 32). De acuerdo con esta premisa, la educación de los jóvenes en el Egipto romano, era fundamental para definir su futuro status social, en el cual jugarían un rol primordial, tanto los estudios intelectuales como el entrenamiento deportivo (Legras, 1999, pp. 13 y 32). Precisamente, según un trabajo de Joseph Méléze Modrzejewsky, la *paideia* constituía uno de los tres criterios esenciales que definían a la elite helena (cit. por Legras, 1999, p. 31). La lengua y la cultura griegas, como así también el estilo de vida que los caracterizaba, conformaban un prototipo, admirado por el resto de la comunidad, que solo podía imitarse asistiendo a la escuela griega y a los lugares en los cuales se impartía la educación física.

En este contexto, se comprende la inquietud de Clemente por trasvasar los modales considerados «correctos» al paradigma de hombre cristiano que intentaba forjar; intención que se comprende fácilmente, teniendo en cuenta que sus principales destinatarios eran los jóvenes del círculo aristocrático alejandrino, para el cual, los antiguos ideales civilizadores helenos promovidos por la Segunda Sofística, desde el siglo I en adelante, continuaban en vigencia, debido a su compatibilidad con la dominación romana (Legras, 1999, p. 42).

A partir de esta base, vamos a considerar aquellos comportamientos que representan de manera más prístina los rasgos de urbanidad de una persona «bien educada», en los primeros siglos del Imperio.

Destacaremos, en primer término, las normas referidas al modo de comportarse en la mesa, sobre las cuales Clemente se detiene en forma bien detallada, porque constituye una de las expresiones humanas que más refleja los buenos modales; en segundo término, analizaremos las características de la conversación, por ser un aspecto clave de la vida social en cuanto que apunta a la comunicación con el otro, y en tercer término quisiéramos detenernos en aquellas enseñanzas que hacen alusión a conductas corporales adecuadas e inadecuadas porque, en la mentalidad del autor y de su época, diferencian al bien nacido de la persona vulgar.

3.1. La educación del comensal

Al comienzo del libro II, Clemente presenta sus intenciones de abordar el tema del comportamiento de cada uno respecto de su cuerpo, y de «cómo es necesario dirigirlo» (II, I, 2).

Uno de los aspectos principales que exige ese control se refiere al modo de conducirse en la mesa.

Describe en este sentido una serie de conductas que considera censurables, tales como incorporarse sobre el triclinio (Clemente de Alejandría, II, 11) y contemplar los platos quedando boquiabiertos, (II, 11), mojar las manos en la salsa o tenderlas a cada instante hacia el plato (II, 11), comer y beber al mismo tiempo (II, 13, 2), o bien hablar y comer en forma simultánea (II, 13, 1). Todas ellas constituyen signos de intemperancia para nuestro autor, por lo cual señala, a continuación, el modo de comportamiento adecuado en la mesa. Considera prudente actuar reposadamente en los banquetes, sin precipitarse, y sin dejarse llevar por la glotonería, como también ser el primero en dominarse y en mostrarse indiferente por la comida (Clemente de Alejandría, II, 55). Incluso, retirarse de la mesa antes que los demás comensales de manera discreta, es también signo de temperancia (Clemente de Alejandría, II, 56).

El excesivo refinamiento en los manjares es criticado ya por Jenofonte respecto de los persas en su *Ciropedia*, y Clemente se hace eco de dicha crítica cuando asevera: «El gusto es adulterado por funestos artificios culinarios» (II, 2) Luego, sin embargo, demuestra su erudición respecto de sabores diversos en cuanto a carnes, pescados y aves de todas partes del mundo, signo probable de su pertenencia a la elite helena, y no censura la variedad de los manjares, antes bien, invita a despreocuparse y no dejarse dominar por ellos (Clemente de Alejandría, II, 2) ni servirles como esclavos (II, 2). Rememora después, las enseñanzas de Platón en la *República*, cuando dice que no hay que privar de postres ni de miel a quienes toman con moderación sus alimentos (Platón, Trad. 1988, II, 372). Además, cuando invita a la frugalidad y a evitar salsas variadas, aclara que ello no significa falta de educación (Clemente de Alejandría, II, 3).

Sus advertencias acerca de una conducta inmoderada respecto de la comida se fundamentan, por una parte, en la salud corporal que exige una alimentación parca, porque la glotonería es perjudicial para el hombre, ya que hace que su cuerpo sea propenso a la enfermedad (Clemente de Alejandría, II, 3). En este sentido afirma: «Se dice que el cuerpo de los niños, al crecer, logra un feliz desarrollo si la alimentación es parca...» (Clemente de Alejandría, II, 17).

Pero además su actitud crítica hacia el comportamiento inadecuado en la mesa se basa en la decencia, tal como queda de manifiesto en el siguiente párrafo:

Nuestro deber es abstenernos de toda grosería y desenfreno, tomar con moderación lo que se nos ofrezca, sin ensuciarse las manos, ni el lecho, ni la barba, antes bien conservar un aspecto digno, que no conozca deformación alguna, no hacer muecas ni en el momento de la deglución, sino procurar tender la mano con orden y a intervalos. También debe procurarse no hablar mientras se come, ya que la voz se torna desagradable y confusa ante la presión de las

mandíbulas llenas, y por el agobio de los alimentos sobre la lengua, perdiendo con ello su espontánea naturalidad y emitiendo una pronunciación apagada (Clemente de Alejandría, II, 13).

Por otra parte, cabe destacar, según se observa en la cita anterior, la importancia de la higiene, vinculada en este caso, con la intención de agradar, y no directamente a la salud, como criterio principal.

La bebida constituye otro tema de preocupación para Clemente, y el contraste entre el agua y el vino, resalta entre las observaciones que el autor realiza. En efecto, el agua es signo de sobriedad y el fármaco de la templanza (Clemente de Alejandría, II, 19, 2), y quienes la beben y demuestran su elección por una vida austera, son objeto de admiración para el alejandrino (II, 20, 2). Llama la atención, por otra parte, el conocimiento que el obispo tiene acerca de los distintos tipos de vino, lo cual posiblemente sea un indicio más de su pertenencia a un ambiente aristocrático, en donde la variedad de productos es parte de la cultura culinaria:

Existe el vino de Tasos, oloroso, el de Lesbos, aromático; existe también un cretense, dulce, y un siracusano, suave; un Mendes, de Egipto, y un Naxos, insular. Aún hay otra marca de gran «bouquet», y que procede de Italia: hay muchas denominaciones; pero para un bebedor templado sólo existe una clase de vino, cosecha de un único Dios (Clemente de Alejandría, II, 30, 2).

Su experiencia, no obstante, no lo inclina a disfrutar libremente de la bebida de los dioses, sino más bien a aconsejar prudencia al beberlo. En primer lugar, se dirige a los más jóvenes, afirmando:

Me agrada en verdad, que los muchachos y las muchachas se abstengan lo más posible de esta droga, ya que no es conveniente derramar el líquido más caliente, es decir, el vino, sobre una edad hirviente... (Clemente de Alejandría, II, 20, 2).

Sin embargo, para los adultos la recomendación es más relajada: «Quienes ya han sobrepasado la madurez deben participar de la bebida con más alegría: calentando, sin daño alguno, con el fármaco de la viña, la frialdad de la edad extinguiéndose paso a paso» (Clemente de Alejandría, II, 22, 3). Pero, como es común entre sus consejos, advierte acerca de la necesidad de ponerse como límite: «... conservar lúcidamente la razón, la memoria activa, y guardar el cuerpo de toda agitación y temblor provocado por el vino» (Clemente de Alejandría, II, 22, 4). El espectáculo desagradable que provoca el exceso en la bebida es expresado crudamente por el autor, llamando a extremar los cuidados del decoro (Clemente de Alejandría, II, 31), para evitar la desgracia ocurrida al rey Penteo en las Bacantes:

La lengua, por efecto del vino tomado incontroladamente, se traba, se entorpecen los labios. Los ojos se alteran, como si la vista por el exceso de humedad se bañase en una piscina, y forzándoles a mentir creen que todo gira

en torno a ellos, y son incapaces de enumerar uno por uno los objetos lejanos: «Me parece en verdad que veo dos soles» (Eurípides, Trad. 1979, 918), decía el viejo tebano ebrio (Clemente de Alejandría, II, 24).

El cuadro se completa con una referencia a las Sagradas Escrituras, particularmente al Eclesiastés, donde resalta la sentencia moral cuando en el mismo se afirma: «El vino tomado en demasía llena de pasiones y de toda clase de vicios» (Trad. 1946, 31, 29-30)

Pero el fundamento último de toda su exposición acerca del modo de alimentar el cuerpo, se apoya en las enseñanzas evangélicas, y en particular en las de San Pablo, representadas en el precepto: «Ora comáis, ora bebáis, hacedlo todo para gloria de Dios» (I Cor. 10, 31).

Luego de esta detallada descripción podemos constatar que, como base de estas normas, se deben considerar ciertos aspectos importantes. En primer lugar, destaca el uso ordenado de los bienes de este mundo, los cuales deben destinarse al fin para el que fueron creados y no para buscar en ellos el placer. En este sentido, sentencia: «Que nuestro alimento sea frugal y ligero, que nos permita estar despiertos...» (Clemente de Alejandría, II, 3).

En segundo término, subyace a todos estos preceptos la virtud de la moderación, o *sophrosyne*, puesta de manifiesto por ejemplo, en el antiguo adagio que el autor coloca en boca del Pedagogo, asegurando que es necesario comer para vivir (Clemente de Alejandría, II, 4) y no para proporcionar gusto a nuestro apetito (II, 15). Esta medida de la acción, según observa Rodríguez Adrados, se refiere fundamentalmente a la restricción de los impulsos espontáneos, aspecto sobre el cual volveremos más adelante, y subyace en este concepto «un elemento intelectual de previsión y razonamiento» (1966, p.74) que implica a la vez la reflexión y el cálculo (1966, p. 75).

Clemente retoma dicho concepto, propio de una moral aristocrática que se remonta a los tiempos homéricos, expresando que la moderación es la que debe regir en todo momento, tanto en lo relativo a la comida como a la bebida, por el bien del propio cuerpo, pero también por el bien del alma. En este sentido, se hace eco de Platón, quien en su *Carta VII*, censura a quienes pasan su existencia alrededor de las mesas italianas o siracusanas en pos de una supuesta vida feliz (Trad. 1992, 326c)³. Es decir, que la virtud es el fundamento que rige la regla de conducta a seguir en la mesa; pero además, se vale de la Ética aristotélica para reforzar esta idea, apuntando que en el ejercicio de la virtud se asienta la verdadera felicidad (Aristóteles, Trad. 1982, I, 1098^a, 16).

³ Reproducimos el párrafo completo que afirma: «De ahí que Platón, quien entre los filósofos, busca apasionadamente la verdad, acuse la vida voluptuosa y reavive la llama de la filosofía hebrea: 'Al llegar yo –dice– no he encontrado satisfacción alguna en la llamada *vida feliz*, consistente en pasarse la vida alrededor de las mesas italianas o siracusanas, o en llenarse dos veces al día, en no dormir jamás sólo de noche, y en sufrir todas las consecuencias inherentes a una vida como ésta. En efecto, este régimen de vida no podría volver sensato a ningún ser que viva bajo el cielo, si sigue estos derroteros desde su juventud, ni le llevará tampoco al equilibrio de una naturaleza digna de admiración'» (Clemente de Alejandría, II, 24).

Observamos también, cómo el ideal griego de *sophrosyne* se complementa con el ideal cristiano que debe tender, de acuerdo con el autor, hacia: «la verdadera simplicidad, que según creo, sugirió el Señor cuando bendijo los panes y peces asados, y los repartió entre sus discípulos, dándoles un bello ejemplo de sencillez en los manjares» (Clemente de Alejandría, II, 13, 2).

En síntesis, el precepto paulino mencionado anteriormente, resume la enseñanza que se propone transmitir Clemente acerca de los alimentos, –cuidando la cantidad, la calidad y las formas exteriores al ingerirlos– todo lo cual debe ordenarse hacia un fin superior vinculado, en último término, a la gloria divina.

3.2. La conversación como objeto pedagógico

Con respecto a la conversación cabe advertir como antecedente, que el objeto de la reunión del banquete es el amor, tal como lo planteaba Platón, y lo que se persigue a través del mismo, es la disposición amistosa de los concurrentes (Clemente de Alejandría, II, 53, 4); por lo tanto, no caben en esta conversación, expresiones de mofa o impertinentes, excepto en contadas ocasiones en que los viejos hacen bromas a los jóvenes con un fin pedagógico (II, 57), idea que aparece ya en las *Charlas de sobremesa* de Plutarco (Trad. 1987, II, 631c). En este sentido, el alejandrino añade además: «Y si hay hombres amantes de bromas y de chistes, nuestra mejor medida será el silencio, dejando de lado los discursos superfluos, como las copas llenas...» (Clemente de Alejandría, II, 57, 3).

Por otra parte, sugiere la mesura en las palabras, que se impone incluso a aquellos que son sabios, porque la palabra es un bien propio de una edad experimentada, en tanto que el silencio es apropiado para los jóvenes, y es virtud en las mujeres. Estas ideas están ya en los clásicos, en Simónides (Trad. 1980, 66), la primera, y en Sófocles (Trad. 1982, 293), la segunda, los cuales son citados textualmente por el autor⁴.

Se preocupa también por el tono de voz, pues es de locos hablar a gritos, y también es signo de vulgaridad (Clemente de Alejandría, II, 58,3). Asimismo, emitir un hilo de voz es propio de persona insensible para con el prójimo y señal de autosuficiencia (Clemente de Alejandría, II, 58, 3). Una vez más promueve la mesura de la voz, propia del hombre sabio, que evita la ampulosidad, la distancia y la profusión de las palabras (Clemente de Alejandría, II, 59).

En este sentido aconseja

Tampoco debe uno extenderse en exceso en la conversación, ni decir muchas cosas, ni entretenerse charlando con otros apresurada y atolondradamente. Se debe también, por así decirlo, dejar participar de la justicia a la voz misma, y también, imitando al prudente Odiseo, cerrar la boca a los que hablan a gritos e inoportunamente. (Clemente de Alejandría, II, 59)⁵.

⁴ Se presentan a continuación las citas textuales: «...El silencio es adorno de las mujeres» (Sófocles, *Áyax* 293), «...un privilegio seguro de los jóvenes» (Simónides fr. 66.) *Cfr.* Clemente de Alejandría, II, 58.

⁵ Homero, en la *Iliada*, hace referencia a este guerrero famoso por su fealdad sentenciando: «Así, de este modo, el prudente Odiseo molió a palos a Tersites porque él solo: *sin poner freno a la lengua, alborotaba. Sabía sí, muchas palabras groseras en su corazón, temerariamente, pero no de una forma ordenada*» (trad. 1982, II, 212-214).

Censura también las conversaciones licenciosas y, haciéndose eco nuevamente de las *Charlas de sobremesa* de Plutarco, asegura que «el mero hecho de ser desordenado en las palabras habitúa a ser incorrectos en el obrar, y el ejercitarse en ser prudente en la palabra, es resistir al libertinaje» (VII, 6, 707). Para reforzar esta idea, echa mano del antiguo adagio rescatado, entre otros, por San Pablo (I Cor., 15-33), que sentencia: «Las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres» (Clemente de Alejandría, II, 50), y luego asegura que el Pedagogo no nos permite pronunciar palabras indecentes (II, 51)⁶.

Por último, se preocupa también de los gestos implicados en la conversación: «Que en una conversación la mirada sea sesuda, la torsión y el movimiento del cuello tranquilo, como también los gestos de las manos» (Clemente de Alejandría, II, 60, 4-5).

El detalle de estas reglas nos permite diferenciar dos aspectos sobresalientes, en primer lugar, el contenido de las conversaciones, que debe basarse fundamentalmente en la prudencia, virtud que se ejercita al hacer un buen uso de la palabra, como ya lo recordaba Cicerón en su obra *Sobre los Deberes* (Trad. 1948, I, XXXVI) y luego, un segundo aspecto, vinculado a la forma, el cual hace referencia a los buenos modales que deben tenerse en cuenta en todo momento. Se reúnen aquí dos elementos claves en la pedagogía del alejandrino, por una parte, la preocupación por el prójimo, fruto del ejercicio de la caridad cristiana, y en segundo lugar, por las formas de comportamiento social, lo cual, es rescatado por Clemente, de una mentalidad propia del ambiente culto en el que le corresponde desenvolverse.

Esta conclusión parcial de nuestro estudio nos lleva a plantear la relación entre la urbanidad y la moralidad, la cual se define en Clemente a partir de un concepto clásico de virtud, como hábito operativo bueno, que se logra a través de la repetición voluntaria de un acto racional, y que tiende a la autonomía de la persona, en orden a convertirla en un ser plenamente dueño de sí, y capaz de alcanzar la plenitud humana.

3.4. *Pedagogía corporal: Conductas adecuadas e inadecuadas*

A continuación, Clemente se introduce en un campo que, según opinión de Marrou, es propio de una moral estética y a la vez aristocrática (2008, p. 121), la cual inspira en nuestro autor, una serie de consejos de urbanidad propios de las élites cultivadas, empapadas tradicionalmente de un estilo de vida refinado. Las frecuentes alusiones a conductas inapropiadas que demuestran falta de educación, la búsqueda de la elegancia en los movimientos, posturas y lenguaje gestual, y el deseo de agradar a los demás a través de actitudes racionales y palabras adecuadas, avalan esta afirmación.

Resulta pintoresca la descripción de este tipo de conductas que atienden a los más variados aspectos. Por ejemplo, señala como inapropiado escupir a

⁶ Clemente menciona la frase atribuida a un poeta griego, pero no precisa el nombre del autor. Según observa Luis Gil dicha frase correspondería una expresión de Eurípides, del cual la habría tomado a su vez Menandro. Cfr. Gil, L. (1974) Comedia ática y sociedad ateniense. *Estudios clásicos*, (Nº 71), pp. 61-82, y también Menandro (Trad. 1999, III, Cód. R, 5).

cada instante, rascarse violentamente, sonarse la nariz mientras se bebe, o bien, sonarse y escupir a la vez, conductas todas que pueden provocar desagrado, y más precisamente náuseas en los convidados, y por lo tanto, son signos de intemperancia (Clemente de Alejandría, II, 60).

Además: «Emitir silbidos con la lengua, silbar y hacer ruido con dedos para llamar a los criados, deben evitarlo los hombres racionales, por tratarse de señales irracionales» (Clemente de Alejandría, II, 60).

También hace referencia a problemas derivados de la fisiología humana, ruidos corporales provocados por la alimentación, o bien por el estornudo, y a este respecto dice: «Resulta realmente impertinente y signo de mala educación querer exagerar el ruido en vez de acallarlo» (Clemente de Alejandría, II, 60). Reaparece aquí uno de los tipos morales esbozados por Teofrasto en sus *Caracteres*, que hace alusión a quien carece de buenos modales (Trad. 1982, 19)⁷.

Los consejos se focalizan otra vez en los jóvenes, y el autor recurre a Aristófanes, quien da algunos de ellos en *Las Nubes* (Trad. 1982, 983): no cruzar los pies, ni apoyar los muslos uno sobre otro, tampoco poner la mano en el mentón y siempre mantenerse firme, pues lo contrario constituye una conducta vulgar, censurable en un muchacho (Clemente de Alejandría, II, 54, 3)⁸. Asimismo: «cambiar de postura a cada instante es signo de ligereza» y por lo tanto, debe evitarse (Clemente de Alejandría, II, 55).

Reírse a carcajadas y llorar desmesuradamente, se consideran también actitudes contrarias a la razón, pues «los que están bebidos se ríen a carcajadas, y luego –yo no sé cómo– condicionados por la embriaguez, se ven arrastrados a un terrible llanto» (Clemente de Alejandría, II, 56, 3).

Con respecto al modo de desplazarse, nos aconseja: «También debemos desterrar la excentricidad en el andar, y preferir la dignidad y la serenidad, no el paso lento en exceso, ni el contonearse por las calles, ni atropellando...» (Clemente de Alejandría, III, 6, 73, 4).

El criterio a seguir en los distintos casos debe ser evitar la fealdad ante los ojos de los demás (Clemente de Alejandría, II, 60, 4-5) y actuar, por lo tanto, con decoro. Este concepto del decoro, es fundamental en la pedagogía de Clemente, y según lo hemos expresado en otra oportunidad, supone la ejecución de toda acción con un sentido estético, que busca agradar al prójimo (Soaje, R., 2012, pp. 210-ss). Es, en realidad el ornato de la vida, y en opinión de Cicerón, se puede percibir en la conducta del hombre por el orden, igualdad y arreglo de sus acciones y palabras, con todos los que lo rodean sin atender a que sea noble, sabio o vulgar (I, XXVIII, 2, y I, XVIII, 2, 95)⁹. En definitiva, aquel que guarda compostura en todas las circunstancias y lugares, demuestra comportarse con decoro y así demuestra también la excelencia de la naturaleza humana, adaptándola a su naturaleza individual, y realizando de este modo la gracia de la propia persona por su cultura y dignidad (Cicerón, I, XXVII, 4).

En el sustrato de aquellas normas, es posible descubrir entonces, por una parte, un criterio estético que se basa en un concepto peculiar de belleza vinculado

⁷ Cfr. Sariol (1988, p. 199).

⁸ Cfr. Sariol (1988, p. 194).

⁹ Cfr. La obra de Cicerón titulada: *Sobre los deberes*. (Trad. 1947)

al estoicismo, identificada como categoría que busca hacer agradables las acciones a los ojos del prójimo (Tartakiewicz, 2004, pp. 153-ss)¹⁰. Constatamos en este sentido, que la belleza se confunde por una parte, con la armonía o equilibrio de las partes en orden a la constitución del todo (Clemente de Alejandría, III, 64, 2)¹¹, pero también se traduce en el modo conveniente de actuar, tal como ya lo destacaba el mismo Cicerón al afirmar: «Así como la belleza del cuerpo atrae a los ojos por la proporcionada disposición de sus miembros, y deleita por lo mismo que todas las partes armonizan entre sí con cierta gracia, así también lo decoroso que esplende en la vida logra la aprobación de aquellos con quienes se vive, por el orden, la constancia y la moderación en todo cuanto se dice o hace» (I, XXVII, 2).

Cabe advertir, sin embargo, que Clemente alude además a una concepción cristiana y espiritual de la belleza, según la cual, el hombre en quien habita el Logos es realmente bello, porque refleja la belleza de Dios mismo, y en este sentido afirma que «...la mejor belleza es la del alma cuando está adornada del Espíritu Santo...» (III, 64). Aún insiste Clemente que existe otra belleza en el hombre, la cual se identifica con la caridad, aquella virtud que supone el amor al prójimo por amor a Dios (III, 3).

En segundo lugar, podemos percibir también un criterio ligado estrechamente con la racionalidad. En efecto, Clemente compara los exabruptos en la expresión de las emociones, por ejemplo la risa y el llanto, con la actitud propia de quienes no están en su sano juicio, debido a la embriaguez, y por lo mismo, actúan de modo contrario a la razón. Esta problemática se vincula a su vez con el análisis efectuado por Norbert Elias acerca del proceso de civilización (Elias, 1997)¹². Este autor, considera que la represión de las emociones y de los impulsos espontáneos, hacia el final del medioevo y en los comienzos de la modernidad, constituyó un factor clave en el desarrollo del proceso civilizatorio. Desde una perspectiva sociológica como la de Elias, este fenómeno supuso una transición hacia un prototipo de sujeto auto-controlado, que se dio en la modernidad, para el cual, transgredir los códigos de conducta vigentes, significaba el castigo, la vergüenza o la degradación social¹³. De la mano del Renacimiento, resurgieron así los ideales civilizadores grecorromanos, que adherían a un estilo de vida clásico, coherente con los tiempos modernos, signados por el predominio de la racionalidad y la autorregulación de la conducta, que ponía nuevamente en vigencia principios e ideales propios de la época en la cual vivió Clemente.

¹⁰ Remitimos aquí a Tartakiewicz, quien, en su obra: *Historia de seis ideas*, analiza en particular la evolución de dicho concepto. Según este autor, el concepto estoico de belleza tomó de Platón la idea de la proporción armónica, que a su vez lo había tomado de los pitagóricos. Y de Aristóteles la idea de que lo bello es agradable a los ojos. Pero además tomaron de Sócrates la idea que era bello también lo que era adecuado, perfectamente para sus objetivos, o *decorum*, lo conveniente a la naturaleza. (Tartakiewicz, 2004, pp. 153-ss.)

¹¹ La afirmación se vincula a la concepción de belleza propia del estoicismo, tal como se deja entrever por ejemplo Filón de Alejandría en su obra *Sobre la vida de Moisés* (Trad. 2009, III, 139). Cfr. *El Pedagogo*, III, 64, 2 cuando afirma: «Luego sí...que cada uno cuide la belleza corporal, la 'armonía de los miembros y de las partes del cuerpo con una saludable complexión'».

¹² La bibliografía referida a esta problemática ha sido mencionada anteriormente, en forma detallada en nota 1, pp. 2-3.

¹³ Para un análisis más detallado de este aspecto se sugiere Cfr. Ampudia (2007).

4. Conclusiones

El análisis realizado permite constatar, en primer lugar, que la regulación del comportamiento social, ya presente entre los griegos y luego los romanos, como manifestación de considerable importancia para marcar un sello distintivo de la pertenencia a la elite, se mantuvo en los albores del cristianismo, ligándose estrechamente a la moralidad heredada de la tradición bíblica.

Los preceptos que inculcaron los buenos modales, tanto en la mesa, como en la conversación, o bien en las conductas gestuales o ligadas al ámbito fisiológico, fueron asumidos como factores de la dimensión ética del nuevo ciudadano, y retomados por miembros de la jerarquía eclesial como parte de su labor pastoral. Tal fue el caso de Clemente, quien rescató y preservó en *El Pedagogo* los preceptos clásicos de urbanidad, valorando el aporte de los mismos para la formación de las virtudes y cualidades personales que conformarían el arquetipo de creyente. En segundo término, cabe destacar que el alejandrino estuvo dispuesto a recoger dichos preceptos, en tanto y en cuanto no entraran en contradicción con las máximas evangélicas.

Se produjo así una simbiosis entre las normas provenientes de las elites grecorromanas, con aquellas heredadas de la tradición bíblica, a las cuales se les otorgó el sello cristiano. Estos tres elementos confluyeron en el proceso de formación de un ideal de vida evangélico, que daría lugar a una *Paideia* signada por la nueva fe, en la cual dichas normas conformaron una variable de gran importancia. En este sentido, cabe reconocer que Clemente sentó las bases de una Pedagogía cristiana, como bien lo ha puesto de manifiesto Javier Laspalas, al analizar los *Stromata*, otra de las obras del alejandrino (2013, p. 35).

Pero además, en el ámbito específico de la urbanidad, estos preceptos constituirían una fuente permanente de luz en las diversas manifestaciones de la vida del cristiano, tanto en la vertiente secular como regular, pues las veremos aparecer también en las reglas monásticas tardoantiguas (Soaje de Elías, 2014) a través de las cuales se transmitirán al mundo medieval, enseñando la moderación y el decoro en los diversos aspectos de la vida cotidiana.

Por otra parte, si atendemos a la dimensión específicamente social de la problemática analizada, podemos percibir que el control del propio comportamiento en función del prójimo supuso el ejercicio de la caridad, puesto que la preocupación permanente por agradar a los demás, suponía para el cristiano, ser bello y amable a los ojos de Dios.

Otro aspecto que subyace al análisis efectuado, dice relación con la restricción de las emociones o impulsos espontáneos, que, según los postulados de Elías, supone una coacción externa representada por el castigo, la vergüenza o la degradación social. En el inicio de la obra clementina el maestro señala los métodos eficaces del Pedagogo para sanar las pasiones del discípulo, basados en primer lugar en la obediencia y, en segundo término, en el ejemplo, en su doble aspecto, imitación del bien y rechazo del mal (Clemente de Alejandría, I, 2). La restricción se fundamenta en la economía de la salvación, según la cual, al igual que el paciente que asiste al médico para curar su enfermedad, el discípulo del Pedagogo se coloca bajo sus órdenes, de manera racional y voluntaria, para lograr su propia salud espiritual siguiendo sus consejos.

De acuerdo con este argumento presentado por el autor, dicha restricción debería ser interpretada más bien según su propio pensamiento, inspirado en este punto, en el postulado aristotélico mencionado anteriormente, que coloca la verdadera felicidad en el ejercicio de la virtud (Aristóteles, I, 1098a16, cit. en Clemente de Alejandría, II, 15, 4). En definitiva, el autocontrol se percibe de este modo, como superación de la heteronomía emanada del marco social y civilizado, que posibilita el desarrollo tanto de los hábitos buenos, como de aquellos considerados «correctos» dentro del sistema cultural en el cual se inserta la persona, en función de su propio beneficio.

Por último, la preocupación por dicho comportamiento social preparó el camino para una formación integral de los diferentes aspectos de la vida del hombre, basada no solo en su desarrollo intelectual, físico y moral, sino también emocional, abarcando por ende, todas las manifestaciones de su conducta cotidiana, formación que los pastores de la talla de Clemente, consideraron como pilar fundamental sobre el cual debería asentarse la vida espiritual.

5. Referencias

- Ampudia de Haro, F. (2007). *Las Bidas de la conducta: una aproximación al proceso civilizatorio español*. Madrid: CIS.
- Ballarín Domingo, P. (2001). *La educación de las mujeres en la España contemporánea*. Madrid: Síntesis.
- Benso Calvo, M. C. (1997). *Controlar y distinguir: la enseñanza de la urbanidad en las escuelas del siglo XIX*. Vigo: Universidad de Vigo.
- Blázquez Martínez, J. M. (1994a). El empleo de la literatura greco-romana en El Pedagogo (I-II) de Clemente de Alejandría. *Gerión*, 12, 113-132.
- Blázquez Martínez, J. M. (1994b). El uso del pensamiento de la filosofía griega en El Pedagogo (I-II) de Clemente de Alejandría. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3, 49-80.
- Blázquez Martínez, J. M. (1993). La alta sociedad de Alejandría según El Pedagogo de Clemente. *Gerión*, 11, 185-227.
- Castiñeira Fernández (1988). *Clemente de Alejandría, El Pedagogo. Introducción*. Madrid: Gredos.
- Corbin, A., Courtine, J. J., & Vigarello, G. (2005). *Historia del cuerpo. Tomo I*. Madrid: Taurus.
- Chartier, R. (2014). Civilización y urbanidad, barbarie y decivilización. Pensar con Elías. In González Fisac (Ed.), *Barbarie y civilización* (pp. 17-31). Cádiz: Editora UCA.
- Cribiore, R. (2001). *Gymnastic of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: Princeton University Press.

- Elias, N. (1997). *El proceso de la civilización*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Ferguson, J. (Mar 1976). Achievement of Clement of Alexandria. *Religious Studies*, 12(1), 59-80.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gómez Robledo (1948). *Cicerón Marco Tulio, De los deberes. Introducción*. México: Unam.
- Guereña, J. L. (2005). *El alfabeto de las buenas maneras*. Madrid: Fundación Sánchez Ruipérez.
- Gil, L. (1974). Comedia ática y sociedad ateniense. *Estudios clásicos*, 71, 61-82.
- Inglebert, H. (2005). *Histoire de la civilisation romaine*. Paris: Nouvelle Clío.
- Jaeger, W. (2005). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laspalas, J. (1998). La cortesía como tema historiográfico. *Memoria y Civilización*, 1, 199-208.
- Laspalas, J. (2013). Pedagogía divina y cooperación humana. La dinámica de la *paideia* cristiana en los *Stromata* de Clemente de Alejandría. *Educación XX1*, 16(2), 23-38.
- Legras, B. (1999). *Néotés, recherches sur les jeunes grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*. Genève: Droz.
- Lloyd, M. (2004). The Politeness of Achilles: Off-Record Conversation Strategies in Homer and the Meaning of «Kertomia». *The Journal of Hellenic Studies*, 124, 75-89.
- Marrou, H. I. (2008). *Le Pédagogue I. Clément d'Alexandrie. Introducción y notas*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Naval, C., & Laspalas, J. (2000). *La educación cívica hoy*. Navarra: Eunsa.
- Ramage, E. (1960). Early Roman Urbanity. *The American Journal of Philology*, 1(81), 65-72.
- Ramage, E. (1963). *Urbanitas: Cicero and Quintilian, a Contrast in Attitudes*. *The American Journal of Philology*, 4(84), 390-414.
- Rodríguez Adrados, F. (1989a). *Paideia y Humanitas. Iter 1*, 46-50.
- Rodríguez Adrados, F. (1989b). De la *Paideia* trágica a la socrático-platónica. *Iter 1*, 119-135.
- Rodríguez Adrados, F. (1966). *Ilustración y política en la Grecia Clásica*. Madrid: Revista de Occidente.

- Rouvillois, F. (2008). *Historia de la cortesía de 1789 a nuestros días*. Buenos Aires: Claridad.
- Sariol Díaz, J. (1988). *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*. Traducción y notas. Madrid: Gredos.
- Sherman, N. (2005). Of manners and morals. *British Journal of Educational Studies*, 3(53), 272-289.
- Soaje de Elías, R. (2012). La influencia del *De Officiis* de Cicerón en la historia de la urbanidad: el caso del Manual de Carreño. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 121, 201-212.
- Soaje de Elías, R. (2014). Vestigios de latinidad clásica en reglas monásticas visigodas. *Scripta medievalia*, 7(1), 63-80.
- Tartakiewicz, W. (2004). *Historia de seis ideas*. Madrid: Tecnos.
- Thompson, G. (1938). Senatorial Courtesy. *The classical Journal*, 33(5), 298-299.
- Viñao Frago, A. (2009). La educación cívica o del ciudadano en la ilustración española: entre la tradición republicana y el liberalismo emergente. *Res publica*, 22, 279-300.
- Witt, R. E. (1931). The Hellenism of Clement of Alexandria. *The Classical Quarterly*, 25(¾), 195-204. Cambridge: University Press.

6. Fuentes primarias

- Aristófanes (2007). *Comedias II. Nubes*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1982). *Ética*. Madrid: Gredos.
- Biblia Sacra iuxta Vulgata Clementinam* (1946). Madrid: BAC.
- Cicerón (1948). *Sobre los deberes*. México: UNAM.
- Clemente de Alejandría (1988). *El Pedagogo*. Madrid: Gredos.
- Diccionario de Autoridades* (1739). Tomo VI. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española.
- Eurípides (1979). *Tragedias III. Bacantes*. Madrid: Gredos.
- Filón de Alejandría (2009). *Sobre la vida de Moisés. Obras completas*. Vol. I. Madrid: Trotta.
- Homero (1982). *Ilíada*. Madrid: Gredos.
- Menandro (1999). *Proverbios. Sentencias*. Madrid: Gredos.

Platón (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.

Platón (1992). *Diálogos VII. Carta VII*. Madrid: Gredos

Plutarco (1987). *Obras morales y de costumbres IV. Charlas de sobremesa*. Madrid: Gredos.

Sófocles (1982). *Tragedias. Áyax*. Madrid: Gredos.

Simónides (1980). *Lírica griega arcaica. Fragmentos*. Madrid: Gredos

página intencionadamente en blanco / page intentionally blank