
La recepción del concepto de *philanthropía* en la literatura cristiana de los dos primeros siglos

The Reception of the Concept of Philanthropía in the Christian Literature of the First Two Centuries

RECIBIDO: 13 DE DICIEMBRE DE 2009 / ACEPTADO: 11 DE ENERO DE 2010

Juan Ignacio RUIZ ALDAZ

Facultad de Teología
Universidad de Navarra. Pamplona. España
jjruiz@unav.es

Resumen: Este trabajo aborda la historia del concepto de *philanthropía* en la literatura griega y en la literatura cristiana hasta Clemente de Alejandría. Este concepto venía siendo utilizado en el griego clásico y helenista desde el siglo V a.C. y se entendía sobre todo como propiedad de los dioses y virtud real. Fue empleado también en la literatura judía escrita en griego y comenzó a ser recibido en la literatura cristiana ya en el Nuevo Testamento aplicada al amor de Dios que se manifiesta en el misterio de Cristo en un texto de importancia capital (Tito 3,4). El sentido del término *philanthropía* experimenta así una radical transformación y profundización. La recepción de este concepto en la teología cristiana encuentra su punto culminante en la obra de Clemente de Alejandría.

Palabras clave: Philanthropía, Agápe.

Abstract: This study discusses the history of the concept of *philanthropía* in Greek literature and in the Christian literature up to Clement of Alexandria. This concept was used in Classical and Hellenist Greek since the fifth century before Christ, and was understood chiefly as an attribute of the gods and a true virtue. It was also used in Jewish literature written in Greek, and was subsequently received in Christian literature. In the New Testament, in a text of key importance (Titus 3,4), the term refers to the love of God that is made manifest in the mystery of Christ. The meaning of the term *philanthropía* thus underwent a radical transformation, gaining considerable depth. The reception of this concept in Christian theology culminated in the work of Clement of Alexandria.

Keywords: Philanthropía, Agape.

En la mente de los Padres, la *philanthropía* es, en su sentido paradigmático, una propiedad de Dios. «¡*Philanthropía* que supera toda medida!»: esta exclamación surge espontánea en la *Epístola a Diogneto* y en diversos pasajes de Clemente de Alejandría al considerar el amor de Dios por el hombre manifestado en la obra de la salvación¹. Los Padres de la primera hora recogen así un tema presente ya desde los inicios de la literatura cristiana, en el Nuevo Testamento. Los Padres han recurrido a este concepto para expresar la conmovedora condescendencia con que Dios se inclina hacia los humanos. La literatura cristiana ha conferido así una insospechada densidad a lo que los griegos llamaban *philanthropía*. En la cultura griega, expresa la inclinación benevolente de las divinidades griegas hacia los hombres, de los reyes o gobernantes hacia sus súbditos, y de los hombres en general entre sí. En cambio, en la revelación cristiana, se pone de manifiesto la medida auténtica de la *philanthropía*, que viene dada por la revelación del amor de Dios. Éste es el sentido que la *philanthropía* adquiere en la *Epístola a Tito* (3,4-7). En consecuencia, en la literatura cristiana, vendrá a expresar de forma precisa y concreta la condescendencia amorosa que Dios ha demostrado en la historia de la salvación y que encuentra su máximo grado en el misterio de Cristo². Así, desde esta nueva altura, cualquier otro modelo y medida de lo que los humanos llamaban *philanthropía*, ha quedado superado y sólo desde la revelación cristiana se descubre su valor real. El verdadero *philánthropo* es Dios y la *philanthropía* auténtica es un atributo divino³.

¹ Cfr. *Epístola a Diogneto*, 9,2; *Protréptico*, 82,2. Para *Epístola a Diogneto*, Clemente Romano e Ignacio de Antioquía cito: RUIZ BUENO, D. (ed.), *Padres Apostólicos*, Madrid: BAC, 1950. Para San Justino y Atenágoras: RUIZ BUENO, D. (ed.), *Padres Apologetas Griegos*, 3 ed. Madrid: BAC, 1996. Para Clemente de Alejandría: *El protréptico*, MERINO, M. (ed.), Madrid: Ciudad Nueva, 2008; *El pedagogo*, MERINO, M. y REDONDO, E. (eds.), Madrid: Ciudad Nueva, 1994; *Stromata I*, MERINO, M. (ed.), Madrid: Ciudad Nueva, 1996; *Stromata II-III*, MERINO, M. (ed.), Madrid: Ciudad Nueva, 1998; *Stromata IV-V*, MERINO, M. (ed.), Madrid: Ciudad Nueva, 2003; *Stromata VI-VIII*, MERINO, M. (ed.), Madrid: Ciudad Nueva, 2005. En las traducciones he introducido algún cambio cuando era necesario plasmar en castellano alguna cuestión de relevancia para nuestro tema.

² En Tt 3,4-7 «das Christusgeschehen wird als Epiphanie der *φιλανθρωπία* Gottes ausgelegt» (KITTEL, G., «*φιλανθρωπία, φιλανθρώπως*», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer, 1973, Bd IX, 111).

³ En la teología patristica, Dios es aquel a quien corresponde la *philanthropía* en sentido estricto. Dios es «perfecto en *philanthropía*», dice San Cirilo de Jerusalén: ὁ Πατήρ ἡμῶν ὁ οὐράνιος τέλειος ἐστίν. τέλειος ἐν τῷ βλέπειν, τέλειος ἐν τῷ δύνασθαι, τέλειος ἐν μεγέθει, τέλειος ἐν προγνώσει, τέλειος ἐν ἀγαθωσίῃ, τέλειος ἐν δικαιοσίῃ, τέλειος ἐν φιλανθρωπίᾳ (*Catechesis*, VI,8; PG: 33,552).

Este proceso de recepción del concepto griego de *philanthropía* encuentra un importante jalón en la obra de Clemente de Alejandría (+ ca. 214). Si bien el concepto de *philanthropía* aparece en la obra de San Justino y otros Padres del siglo II, Clemente es el primer autor cristiano que hace un uso amplio y frecuente de este concepto. Ésta es la razón que nos ha llevado a tomar su obra como término de nuestro estudio. Ciertamente, el tema de la *philanthropía* seguirá muy presente en la teología patristica posterior y experimentará interesantes desarrollos. Pero la recepción de este concepto en la literatura cristiana puede considerarse concluida con la obra de Clemente de Alejandría.

Por tanto, el objetivo de este trabajo consiste en analizar el proceso de recepción del concepto de *philanthropía* en la teología cristiana hasta este gran Padre alejandrino y señalar las consecuencias que tuvo para su significado. Este estudio aborda, en primer lugar, el sentido del término *philanthropía* en la Grecia clásica, el helenismo y la cultura greco-romana. A continuación, dirige su atención a la presencia de este concepto en la Escritura y en el judaísmo. Después contempla el sentido que adquiere en el comienzo de la literatura cristiana, especialmente en el texto clave de *Tito* 3,4. Por último, estudia el tema de la *philanthropía* divina en los Padres hasta Clemente de Alejandría.

I. EL CONCEPTO DE *PHILANTHROPÍA* EN LA CULTURA GRECO-ROMANA

El término *philanthropía* llegó a gozar de enorme fortuna en la literatura helenística. En el momento de la redacción de la *Epístola a Tito*, la terminología de la *philanthropía* se emplea con frecuencia considerable y, como consecuencia de su evolución histórica, presenta una gran variedad de matices que enriquecen su significado⁴.

1. Propiedad de los dioses. El grupo léxico del término *philanthropía* no se encuentra en Homero, ni en los poetas épicos⁵. La investigación histórica ha datado el primer testimonio literario de esta terminología en el siglo V a.C., en la tragedia titulada *Prometeo encadenado*. La *philanthropía* aparece aquí

⁴ SPICQ, C., «La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale. À propos de Tit III,4», *Studia Theologica* 12 (1958) 169-191; LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία dans la littérature grecque jusqu'au Nouveau Testament», *Mélanges Eugène Tisserant. I, Écriture Sainte, Ancien Orient*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964, 255-294.

⁵ Cfr. TROMP DE RUITER, S., «De vocis quae est Φιλανθρωπία significatione atque usu», *Mnemosyne* 59 (1931) 272-274; KITTEL, G., «φιλανθρωπία», 107.

como una propiedad de la divinidad. El dios Prometeo roba el fuego –padre de todas las artes– para los hombres, imposibilitando los planes de Zeus para eliminar su especie, y es condenado por dar a los mortales lo que es el privilegio de los dioses, actuando de modo *philánthropo*. Por eso es conducido hasta el Cáucaso por los dioses Cratos, Bía y Hefesto para ser encadenado⁶. Según Le Déaut, «el sentido de la *philanthropía* de Prometeo es perfectamente claro; se trata de un dios que es culpable de haberse interesado injustamente por los mortales»⁷.

Más adelante, también otros dioses serán calificados como *philánthropos*, expresando con ello aquella propiedad que les dispone a socorrer a los humanos. Así, merecen este apelativo Hermes para Aristófanes (+ 385 a.C.)⁸ y Eros y Cronos para Platón (+ 347 a.C.)⁹. Jenofonte (+ 354 a.C.) atribuye la *philanthropía* a los dioses en general por los múltiples bienes que otorgan a los humanos para satisfacer sus necesidades, como la luz del día, la noche para descansar, los frutos de la tierra, las estaciones, y otros¹⁰.

Según Spicq, en la época helenista, la *philanthropía* es la virtud de los bienhechores y en primer lugar de las divinidades¹¹. En la época imperial, aparecen también calificados como *philánthropos* dioses como Serapis por Arístides (+ 181 d.C.), la diosa Deméter por Filóstrato (+ 245 d.C.), o los dioses en general por Musonio Rufo (+ antes de 101 d.C.)¹². Plutarco (+ 120 d.C.) califica como *philánthropo* al dios Apolo¹³, y afirma que la divinidad no es amiga

⁶ Al inicio de la tragedia, Cratos afirma que Prometeo debe ser castigado para que aprenda a someterse a Zeus y deje de actuar de modo *philánthropo* (φιλανθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπου) (cfr. *Prometeo encadenado*, 1-11). Dirigiéndose a Prometeo, Hefesto emplea los mismos términos: el castigo es lo que ha conseguido por actuar de modo *philánthropo* (τοιαύτ'απὴρώ τοῦ φιλανθρώπου τρόπου) (cfr. *Prometeo encadenado*, 12-28; cfr. ESCHYLE, *Les suppliants – Les perses – Les sept contre Thèbes – Prométhée enchainé* (MAZON, P. [ed.]), Paris: Belles Lettres, 1963, 160-199).

⁷ LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 257.

⁸ ὦ φιλανθρωπότατε καὶ μεγαλοδωρότατε δαιμόνων (cfr. TROMP DE RUITER, S., «De vocis», 274; DE ROMILLY, J., *La douceur dans la pensée grecque*, Paris: Belles Lettres, 1979, 45).

⁹ Eros en el *Simposio* y Cronos en las *Leyes* (cfr. TROMP DE RUITER, S., «De vocis», 274). Según Duchatelez, la escasez de textos del periodo clásico que hablan de la *philanthropía* de los dioses «conduit à la conclusion que la philanthropie divine est jugée par les Grecs comme chose plutôt anormale» (DUCHATELEZ, K., «La “Philanthropia” de Dieu dans l’Antiquité Grecque surtout Patristique», *Communio* 9 [1976] 233).

¹⁰ Ante los dones del agua y del fuego concedidos a los hombres por los dioses, Eutidemo comenta: ὑπερβάλλει καὶ τοῦτο φιλανθρωπία (cfr. TROMP DE RUITER, S., «De vocis», 275-276).

¹¹ SPICQ, C., «Φιλανθρωπία, φιλανθρώπως», en SPICQ, C., *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Paris: Éditions Universitaires, 1991, 1584, nota 1.

¹² Cfr. SPICQ, C., «La Philanthropie», 173-174.

¹³ Cfr. *ibid.*, 174.

de los caballos (φίλιππων), ni de los pájaros (φίλορνιν), pero sí es amiga de los hombres (φιλάνθρωπον) y gusta del trato con el hombre sabio y piadoso¹⁴. Luciano de Samosata (+ 181 d.C.) recordará también la *philanthropía* de Prometeo en su *De sacrificiis*¹⁵.

2. Virtud de los reyes (*basileus*). De virtud de los dioses, la *philanthropía* pasa fácilmente a convertirse en una virtud de los reyes¹⁶ y llegará a considerarse como la virtud por excelencia del soberano¹⁷. Jenofonte (+ 354) la atribuye a Ciro de Persia¹⁸. El rey es la imagen terrena más próxima a los dioses soberanos y Ciro es para Jenofonte el rey ideal, aquel que posee todas las cualidades, entre ellas la *philanthropía*, que es la virtud principal¹⁹. Poco después, el orador Isócrates (+ 338 a.C.) sostiene que los reyes actúan en el lugar de los bienhechores divinos²⁰.

En la ideología política de las dinastías del periodo helenista, la dignidad real se entiende como un trasunto terrestre de la divinidad. Es más, la figura del rey queda asociada al mundo de lo divino e incluso divinizada²¹. Si los dioses son *philánthropos*, también los reyes, que gobiernan a sus pueblos en calidad

¹⁴ Cfr. LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 289.

¹⁵ Καθ' ὑπερβολὴν φιλάνθρωπος (*De sacrificiis*, 6, cit. en LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 256). La asociación de ὑπερβολή y φιλανθρωπία nos ha salido al paso antes en Jenofonte. Como se ha visto, los escritores cristianos han recurrido también a estos términos.

¹⁶ Cfr. SPICQ, C., «φιλανθρωπία, φιλανθρώπως», en SPICQ, C., *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg: Éditions Universitaires, 1978, 923.

¹⁷ SPICQ, C., «La Philanthropie», 181-187; FESTUGIÈRE, A. J., «Les Inscriptions d'Asoka et l'idéal du roi hellénistique», *Recherches de Science Religieuse* 39 (1951) 31-46; LENGER, M. Th., «La notion de "bienfait" (philanthrōpon) royal et les ordonnances des rois Lagides», en LAURIA, M. et al. (dirs.), *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*, Napoli: Jovene, 1953, vol. I, 483-499; WALDSTEIN, W., *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht*, Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1964, 34-41.

¹⁸ Cfr. TROMP DE RUITER, S., «De vocis», 277-280.

¹⁹ Cfr. LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 262-265. Le Déaut nota que la *philanthropía* que Jenofonte aplica a Ciro queda restringida al círculo de los amigos: «cette bienveillance et cette libéralité intéressées ne dépassent pas d'ailleurs le cercle des amis; que de fois il est rappelé que l'idéal est de faire le plus de bien possible à ses amis, de nuire autant que l'on peut à ses ennemis» (*ibid.*, 263).

²⁰ Cfr. HILTBRUNNER, O., «Humanitas (φιλανθρωπία)», en RAC XVI, 716.

²¹ «Todos los basileus helenísticos, cuyos nombres se adornan con calificativos de "Salvadores", "Bienhechores", "Filántropos", coincidieron en esa tesis en favor de la esencia divina del poder. Por eso atribuyeron a los fundadores de cada dinastía el hecho de abrir un nuevo tiempo en la Historia de la Humanidad: hubo, pues, una Era Lágida (325 a.C.), otra Antigónida (mes de Zeus/Dios, setiembre-octubre del 312 a.C.) y también otra Seléucida (311 a.C.) (...). No se trataba de un mero procedimiento para fijar el cálculo cronológico sino de algo más profundo: la Humanidad alcanzaba en esos momentos la plena madurez que sólo lo divino puede proporcionar» (SUÁREZ BILBAO, F., *De Jerusalén a Roma. La historia del judaísmo al cristianismo (de 272 a.C. a 392 d.C.)*, Barcelona: Ariel, 2006, 35).

de dioses²², deben erigirse en protectores y benefactores de su pueblo²³. La *philanthropía* se convierte en una propiedad que los reyes se atribuyen, que sus panegiristas exaltan, a la que sus súbditos apelan y a la que los tratadistas exhortan²⁴. «Aquel que concede sus favores a semejanza de la divinidad y bajo este título no puede ser sino φιλάθρωπος. Por eso, se ve que la *philanthropía*, en la época helenística, además de sus acepciones banales, comporta formalmente un matiz de bondad divina y real, una generosidad descendente, si se puede decir así; el *philánthropo* por excelencia es un soberano, virtuoso por definición (...)»²⁵. Los textos griegos de la época imperial lo aplicarán también a los emperadores romanos²⁶. Por extensión, llegó a atribuirse a los legisladores, gobernadores, prefectos, o funcionarios que actúan en nombre del soberano²⁷.

3. La *philanthropía* pasó a ser también una virtud en el ámbito de las relaciones humanas comunes. «Resulta bien claro que en Atenas, a partir del siglo IV, se convierte en algo natural encontrar la *philanthropía* en los hombres, y hacer de ella una virtud»²⁸.

En el diálogo *Eutrifón*, Sócrates afirma no entender la acusación que se ha dirigido contra él, porque su actividad consiste en transmitir su saber a to-

²² Cfr. SPICQ, C., *Agápe en el Nuevo Testamento*, Madrid: Cares, 1977, 897.

²³ En alguna ocasión, este tipo de pretensiones dio lugar a una reacción irónica. Según Suárez Bilbao, a Ptolomeo III, que se hacía llamar Euergetes –bienhechor–, «sus súbditos preferían calificarle por el contrario de Kakergetes, es decir, malhechor» (SUÁREZ BILBAO, F., *De Jerusalén a Roma*, 61).

²⁴ Cfr. KITTEL, G., «φιλαθρωπία», 108; SPICQ, C., «φιλαθρωπία», 1585, nota 2. Por otro lado, las medidas de favor de las monarquías del periodo helenístico, destinadas a toda la población, a determinados grupos, o a individuos concretos, se expresan con un significativo término técnico: τὰ φιλάθρωπα (cfr. TROMP DE RUITER, S., «De vocis», 282-283; LENGER, M. Th., «La notion», 487-497).

²⁵ SPICQ, C., «La Philanthropie», 185-186.

²⁶ La idea de que la *philanthropía* de los hombres es imitación de la bondad de la divinidad «kommt in der Kaiserzeit zu hoher Bedeutung, insofern vor allem der Kaiser die φιλαθρωπία als Nachahmung Gottes zu üben hat. Für ihn ist sie die erste aller Tugenden» (KITTEL, G., «φιλαθρωπία», 109; cfr. HUNGER, M. H., «Φιλαθρωπία. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites», *Anzeiger* 100 (1963) 1-20; DALY, L. J., «Themistius' concept of *Philanthropia*», *Byzantion* 45 (1975) 22-40; para Juliano el Apóstata, cfr. KABIERSCH, J., *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropía bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1960; para el Imperio Bizantino, cfr. CONSTANELOS, D. J., «Philanthropia as an imperial virtue in the byzantine empire of the tenth century», *Anglican Theological Review* 44 [1962] 351-365).

²⁷ Cfr. HILTBRUNNER, O., «Humanitas», 722; BELL, H. I., «Philanthropia in the Papyri of the Roman Period», *Hommages à Joseph Bidez et a Franz Cumont*, Bruxelles: Latomus, 1949 (Collection Latomus, vol. II), 31-37. Según Spicq, el origen de este uso no habría que buscarlo en la reflexión de los filósofos o los intelectuales, sino en la psicología social, en una mística a la vez popular y real (SPICQ, C., «La Philanthropie», 184-185).

²⁸ DE ROMILLY, J., *La douceur*, 48; cfr. LE DÉAUT, R., «Φιλαθρωπία», 271.

dos con generosidad y afirma que se dedica a ello por su *philanthropía*²⁹. También Jenofonte atribuye a Sócrates el adjetivo *philánthropo*, porque transmite generosamente a los demás su propia sabiduría³⁰. Hipócrates (+ 377 a.C.) afirma que la *philanthropía* es el principio que anima el ejercicio de la medicina³¹. En el mismo siglo, el orador Isócrates (+ 338) sostiene que la ciudad de Atenas está adornada a la vez con dos títulos: el de ser amada por los dioses y el de la *philanthropía*. Fundará sobre ambos la pretensión de liderazgo de esta ciudad sobre el resto de los griegos³².

Aristóteles (+ 322) habla también de la *philanthropía* al tratar de la virtud de la amistad en *Ética a Nicómaco*³³. Sostiene que los humanos experimentan una amistad natural con los que son de su misma raza y, por ese motivo, alabamos a quienes son *philánthropos*, a aquellos que se comportan bien con los otros humanos. A través de esta terminología se percibe una apertura al menos teórica hacia la benevolencia respecto a todos los que comparten la condición humana, más allá de la solidaridad de grupo, parentesco, amistad, afinidad o pertenencia al ámbito cultural griego como distinto del mundo de los bárbaros³⁴.

Las conquistas de Alejandro Magno y la posterior etapa de las dinastías de los Diádocos, abrieron las puertas al surgimiento de una nueva conciencia marcada por el cosmopolitismo y el universalismo. En este periodo, se extiende la conciencia de pertenencia a una humanidad común, más allá de los límites de la propia polis y del mundo griego. Según Le Déaut, en esta época, con Aristóteles y sobre todo con la escuela estoica, nace el sentimiento de pertenencia a una humanidad común fundada sobre la identidad de naturaleza y señala que es necesario ver el sello del estoicismo en la ampliación del alcance de la virtud de la *philanthropía* en la época helenística. Ahora la *philanthropía* se extiende a todos los hombres³⁵.

²⁹ ὑπὸ φιλανθρωπίας (PLATÓN, *Eutrifón*, 3d). De Romilly pone de relieve la audacia que supone aplicar a un ser humano lo que se tenía por una propiedad de los dioses. Afirma que estos textos relativos a Sócrates sugieren que el empleo de esta terminología no era algo banal, ni usual (DE ROMILLY, J., *La douceur*, 47).

³⁰ Cfr. LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 261.

³¹ Cfr. SPICQ, C., «La Philanthropie», 170.

³² Cfr. LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 268.

³³ *Ética a Nicómaco*, VIII, 1155a 16 (cfr. DE ROMILLY, J., *La douceur*, 190; 194). Según De Montmollin, en la *Poética*, *philánthropos* vendría a significar más bien «amado por los hombres», o «popular» (cfr. DE MONTMOLLIN, D., «Le sens du terme Φιλάνθρωπος dans la Poétique d'Aristote», *Phoenix* 19 [1965] 15-23).

³⁴ Cfr. DE ROMILLY, J., *La douceur*, 43-45.

³⁵ Cfr. LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 280-285.

Otros autores han destacado que, durante el periodo helenista, el concepto de *philanthropía* no se desarrolló en el ámbito de la filosofía especializada, sino, más bien, en el contexto de una ética ciudadana de carácter popular. Fue más tarde cuando acabó por influir también en la ética filosófica del platonismo medio o del estoicismo de la época imperial³⁶.

Plutarco defiende que la *philanthropía* de los héroes cuya vida relata en sus *Vidas* es, en cierta forma, una realización de la *philanthropía* divina. Consiste en una virtud eminentemente social, que ve plasmada en los atenienses del siglo IV, mezcla de benevolencia, afabilidad, generosidad, cortesía y gentileza³⁷. En Plutarco, la *philanthropía* se entiende también como una cualidad humana que es prácticamente sinónima de civilización³⁸.

En el contexto de la convivencia diaria, *philanthropía* expresa una disposición a actuar de forma benevolente, benefactora, moderada, hospitalaria, cordial, alegre y amable. Se trata de lo contrario a la altivez, la altanería, la dureza, el orgullo y la arrogancia. Por tanto, este modo de proceder con bondad, piedad y misericordia debe ser una característica del ciudadano³⁹. Sin embargo, la *philanthropía* adquiere con frecuencia una cierta connotación de condescendencia. Suele aplicarse a un tipo de relación que se mueve, por así decir, de arriba hacia abajo⁴⁰.

II. LA PHILANTHROPÍA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO Y EN EL JUDAÍSMO

Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento, el léxico de la *philanthropía* es empleado por los autores sagrados que escriben en griego. El sentido que recibe en los Setenta es

³⁶ Cfr. KITTEL, G., «Φιλανθρωπία», 108-109; HILTBRUNNER, O., «Humanitas», 715; DUCHATELLEZ, K., «La “Philanthropia” dans la Vie Sociale, Ecclésiastique et Personnelle de l’Antiquité Grecque», *Communio* 11 (1978) 164-165. En cambio, C. J. de Vogel ha abogado por un origen socrático del nuevo ideal de humanidad que muestra el concepto de *philanthropía* (cfr. DE VOGEL, C. J., «The concept of personality in Greek and Christian Thought», *Studies in philosophy and the history of philosophy* 2 [1963] 42-45).

³⁷ Cfr. LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 289-290.

³⁸ Para Plutarco, los conceptos de *philanthropía*, civilización y helenismo son prácticamente inseparables. Plutarco descubre también en la *philanthropía* de los atenienses el origen y la extensión de la civilización entre los griegos (cfr. MARTIN, J. H., «The concept of Philanthropia in Plutarch’s lives», *The American Journal of Philology* 82 [1961] 166-169).

³⁹ SPICQ, C., «La Philanthropie», 171-173.

⁴⁰ Cfr. KITTEL, G., «Φιλανθρωπία», 107; DALY, L. J., «Themistius’ concept», 23; 30-32.

fundamentalmente el mismo que en la literatura del periodo helenista⁴¹. Los textos que abren más posibilidades teológicas aparecen en el libro de la Sabiduría. Resulta significativo el hecho de que el adjetivo *philánthropo* se aplique tanto a la Sabiduría como al comportamiento del hombre justo. En general, en la literatura sapiencial, la Sabiduría viene a identificarse con la Torah misma y se le atribuyen propiedades totalmente singulares. En este grupo de libros del Antiguo Testamento, la Sabiduría se presenta a veces como la primera criatura de Dios, anterior al resto de la creación, que asiste a Dios en el momento de constituir el mundo, y es enviada para habitar en el pueblo de Israel, en estrecha relación con la alianza. En Sb 1,6 se habla de la Sabiduría como de un espíritu *philánthropo*. En Sb 7,23 es también una de las propiedades de la Sabiduría⁴². Más adelante, el autor la presenta como una virtud que Dios enseña al justo: tras haber descrito la soberanía de Dios respecto al mundo de los humanos, mostrando el ejercicio sabio, justo, indulgente y compasivo de su absoluto poder, afirma que «actuando así, enseñaste a tu pueblo que el justo debe ser *philánthropo*» (Sb 12,19).

En otros libros de la Escritura aparece como virtud de los soberanos o sus representantes⁴³. El sentido del término *philanthropía* en estos contextos corresponde con exactitud al que recibía en el periodo helenista. Se trata de la actitud de benevolencia, generosidad y clemencia de los reyes hacia sus súbditos. Dentro de la versión de los Setenta, aunque no dentro de los libros inspirados, se emplea la terminología de la *philanthropía* con este mismo significado⁴⁴.

⁴¹ Cfr. KITTEL, G., «φιλανθρωπία», 109.

⁴² Sb 7,22-30 desarrolla un largo elogio de la Sabiduría: aparece como un espíritu adornado por una larga lista de cualidades: «espíritu inteligente, santo, (...) benefactor, *philánthropo*».

⁴³ En una carta enviada por el rey Artajerjes, la *philanthropía* aparece como atributo real estrechamente ligada a la benignidad (*χρηστότης*) (Est 8,12 l). En Esd 8,10, empleando el vocabulario técnico habitual, las disposiciones de gracia que permitían retornar a Jerusalén a Esdras y a los judíos que lo desearan son denominadas τὰ φιλάνθρωπα. Esta expresión designa las medidas de favor de carácter político o económico tomadas por el rey o sus funcionarios. En 2 M 4,11 se dice que Jasón, fallecido Seleuco Nicátor y reinando Antíoco Epífanes, obtuvo de éste el mando, y dejó de lado los beneficios reales antes establecidos para los judíos. Encontramos de nuevo la expresión técnica antes aludida: τὰ φιλάνθρωπα βασιλικά. En 2 M 6,22 los representantes reales invitan a Eleazar a que simule comer carne sacrificada y así lograr ser tratado con clemencia (*φιλανθρωπία*). En 2 M 9,27, en una carta dirigida a los judíos, Antíoco expresa su seguridad de que su hijo se comportará con ellos moderada y humanamente (*φιλανθρώπως*). En 2 M 13,23 encontramos una forma verbal. Muestra a Antíoco Eupátor estableciendo la paz con los judíos, honrando el templo y comportándose con *philanthropía* hacia el lugar santo (τὸν τόπον ἐφιλανθρώπησε). En 2 M 14,9, el sumo sacerdote depuesto Alcimo, ante el rey Demetrio I, apela a la *philanthropía* del rey para que actúe contra Judas Macabeo, a quien atribuye la ruina de su propia raza y de la paz.

⁴⁴ 3 M 3,15.18.20 y 4 M 5,12. La terminología de la *philanthropía* en los libros de los Macabeos aparece asociada al ejercicio de la realeza. Respecto a la interpretación del sentido que los auto-

Literatura judaica extrabíblica

En la *Carta de Aristeas* (s. II a.C.)⁴⁵, la palabra *philanthropía* señala una propiedad de los reyes respecto a sus súbditos, en el mismo sentido que encontrábamos en la literatura helenista⁴⁶. En una larga sección (nn. 187-192), la Carta relata un diálogo del rey Ptolomeo Philadelpho con el más anciano de los sabios judíos traductores de la versión de los Setenta. Esta parte de la Carta se desarrolla según los cánones de la filosofía helenista de la realeza y de la política, pero coloreados por la fe judía monoteísta del autor. El sabio aconseja al rey que, para conservar firme su realeza, ha de hacerse imitador de la misericordia con la que el mismo Dios actúa. En este contexto, la *philanthropía* real es presentada como una imitación de la actuación divina. Según la Carta, la *philanthropía*, consiste en obrar con misericordia hacia la vulnerabilidad y debilidad de la condición humana, con afecto, piedad y moderación, sin abusar del poder, ni de los castigos o las torturas⁴⁷. Cuando Ptolomeo pregunta por la cualidad más necesaria para un rey, el sabio responde que «la *philanthropía* y el amor hacia sus súbditos»⁴⁸. Poco después el sabio elogia al rey por ser «menos eminente por la dignidad que te otorgan el poder y la riqueza, que superior a todos los hombres por tu moderación y tu *philanthropía*»⁴⁹.

También Filón de Alejandría (+ 50 d.C.) ha empleado con frecuencia la terminología de la *philanthropía*⁵⁰. Filón la considera como propiedad divina y como virtud humana.

res le dan, Berthelot afirma que, al atribuirse a figuras que han destacado por perseguir a los judíos, resulta evidente que se emplea con un sentido irónico (BERTHELOT, K., *Philanthropía judaica. Le débat autour de la «misanthropie» des lois juives dans l'Antiquité*, Leiden: Brill, 2003, 209-227; 391-393). Por otro lado, Hiltbrunner sostiene que en estos pasajes de los Macabeos, esta terminología se emplea con una connotación claramente negativa, más aún, se utiliza como un «slogan odioso» (HILTBRUNNER, O., «Warum wollten sie nicht φιλάνθρωποι heissen?», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 33 [1990] 10). Más adelante se harán algunas consideraciones respecto a la tesis de Hiltbrunner, que va más allá de los libros de los Macabeos. Respecto a la tesis de Berthelot, hay que decir que, sin excluir una posible intención irónica en algunos textos, en otros parece claro que son empleados con otro sentido. Por ejemplo, términos de la familia léxica de la *philanthropía* aparecen en algunos pasajes con un claro sentido técnico, y, en 2 M 9,27 y 2 M 13,23, parece claro un sentido positivo.

⁴⁵ PELLITIER, A. (ed.), *Lettre d'Aristée a Philocrate*, SC 89, 1962.

⁴⁶ Cfr. SPICQ, C., «La Philanthropie», 181.

⁴⁷ Cfr. *Lettre d'Aristée*, nn. 208; 257.

⁴⁸ *Lettre d'Aristée*, n. 265.

⁴⁹ *Lettre d'Aristée*, n. 290; cfr. PELLETIER, A., «La Philanthropia de tous les jours chez les écrivains juifs hellénisés», en BENOIT, A. et al. (eds.), *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris: Boccard, 1978, 39-40.

⁵⁰ Cfr. BERTHELOT, K., *Philanthropía judaica*, 233-321.

Respecto al primer punto, puede decirse que Filón ha elaborado una teología de la *philanthropía* divina. Para Filón, Dios es el verdadero *philánthropo*⁵¹. Afirma que las bendiciones que Moisés dirigió a su pueblo antes de morir fueron eficaces porque él mismo era amado por Dios y porque Dios es *philánthropo*. Además, considera a la *philanthropía* una virtud hermana gemela de la piedad religiosa⁵². Spicq sostiene que Filón, «elaborando una teología de la *philanthropía*, explicará cómo este atributo divino da cuenta de todas sus intervenciones providenciales. (...) Este amor a los hombres, propio de Dios, le hace compadecerse de sus miserias»⁵³.

En otro pasaje, en referencia a la recepción que se tributa a los reyes, Filón se pregunta qué morada habrá de prepararse para Dios, el Rey de los reyes y soberano de todo, que en su dulzura y *philanthropía* se ha dignado visitar a su criatura y descender del cielo a la tierra para mostrar su *bondad* a nuestra raza⁵⁴. Spicq ve aquí «un paralelo exacto de Tito 3,4 y de los otros pasajes de las Cartas Pastorales sobre la epifanía de la caridad divina en Cristo Salvador: es por amor por lo que Dios interviene en el mundo como lo haría un soberano únicamente preocupado por el bien de la felicidad de su pueblo»⁵⁵.

Por otro lado, Filón ha concedido a la *philanthropía* un puesto de honor dentro de las virtudes morales. Según Filón, en la vida humana existen dos tipos de relaciones principales: uno respecto a Dios, mediante la piedad y la santidad, y el otro respecto a los hombres, mediante la *philanthropía* y la justicia⁵⁶.

Además de recurrir al concepto de *philanthropía* en muchos momentos, Filón le ha dedicado un apartado específico dentro de su tratado *De virtutibus*⁵⁷. En este tratado, Filón contempla la vida y la Ley de Moisés como un modelo de ejercicio de *philanthropía*, que busca fomentar la paz, la fraternidad, la bondad y la humanidad. A su juicio, la Ley prescribe formalmente la *philanthropía*, y cada una de sus disposiciones la fomentan⁵⁸. Le Déaut afirma que

⁵¹ Θεός φιλάνθρωπος (cfr. *De virtutibus*, n. 77).

⁵² Cfr. *De virtutibus*, n. 51.

⁵³ SPICQ, C., «La Philanthropie», 174.

⁵⁴ Cfr. *De Cherubim*, 99, cit. en SPICQ, C., «φιλανθρωπία», 1584.

⁵⁵ SPICQ, C., «La Philanthropie», 176.

⁵⁶ Cfr. WOLFSON, H. A., *Philo*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1968, vol. II, 218-223.

⁵⁷ Περί φιλανθρωπίας (cfr. *De virtutibus*, nn. 51-174, en SC 26, 58-121).

⁵⁸ En *De virtutibus*, Filón se detiene en algunos preceptos de la Ley mosaica donde ve pruebas de *philanthropía* (n. 80). Cita, por ejemplo, la prohibición de percibir intereses (n. 82), el deber de pagar al pobre su salario al final del día (n. 88), la obligación de dejar parte de la cosecha sin re-

Filón ha escrito esta obra para reivindicar la legitimidad con que los judíos pueden llamarse *philánthropos*, y, a la vez, que en su tratamiento de esta virtud se descubre un colorido novedoso respecto a la literatura helenística que la acerca al concepto cristiano de amor⁵⁹.

En la obra de Flavio Josefo (+ 101 d.C.), el concepto de *philanthropía* presenta un sentido semejante al que hemos visto hasta ahora⁶⁰. Atribuye la *philanthropía* a Dios, al que ve en su majestad trascendente y, a la vez, inclinándose hacia el mundo y hacia Israel. Josefo emplea también el concepto de *philanthropía* para expresar la actitud magnánima y benigna de los humanos⁶¹.

En su *Contra Apión*, Josefo sale al paso de la crítica a la Ley realizada por Apolonio Molón, Lisímaco y otros. Según Josefo, sostenían que la Ley era maestra del vicio y no de virtud. Al comenzar su defensa de la Ley, Josefo afirma que en ella los judíos han aprendido la piedad, la sociabilidad con los demás, la *philanthropía* con todos, y también, como acompañantes, la justicia, la perseverancia en el trabajo y el menosprecio de la muerte⁶². Esta afirmación sirve de marco a su apología de la Ley, que ocupa una importante sección de esta obra⁶³. Por tanto, como ya hemos visto en Filón, Josefo sostiene su defensa de la Ley en la idea de que el Legislador, entre otras virtudes, ha enseñado a los judíos también la *philanthropía*⁶⁴.

Philanthropía como atributo divino y como virtud humana

En este apartado examinamos la tesis de Hiltbrunner en torno a las connotaciones que los autores judíos habrían visto en la terminología de la *philanthropía* y las consecuencias que esto habría podido tener en su utilización. Hiltbrunner ha defendido que, en los ámbitos judíos, existía una fuerte animadversión hacia el concepto de *philanthropía* considerada como virtud hu-

coger para los necesitados (n. 90), el jubileo (n. 99), el amor a los extranjeros (n. 102), la actitud generosa hacia los enemigos (n. 109). Filón recoge los ecos de acusaciones hacia la actitud particularista de los judíos (n. 141). Responde defendiendo su visión universalista (n. 125).

⁵⁹ Cfr. LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 287-288.

⁶⁰ Cfr. BERTHELOT, K., *Philanthropía judaica*, 322-382.

⁶¹ Cfr. KITTTEL, G., «Φιλανθρωπία», 110.

⁶² Cfr. *Contra Apión*, II, 146; cfr. FLAVIO JOSEFO, *Contre Apion*, Paris: Belles Lettres, 1930, 82-100. Según Spicq, la defensa de la *philanthropía* de la Ley mosaica debía ser un lugar común de la apologética judía (cfr. SPICQ, C., «La Philanthropie», 180-181, nota 10).

⁶³ *Contra Apión*, II, 145-231.

⁶⁴ Cfr. *Contra Apión*, II, 213.

mana⁶⁵. Ha puesto de relieve que en la versión de los Setenta nunca se utiliza la familia léxica de la *philanthropía* cuando se trata de traducciones del hebreo al griego. Aparece sólo en textos escritos originalmente en griego. Sostiene también que, en estas obras, se aplica sólo a personajes paganos y nunca a judíos. Ve en ello una reacción contraria a la propaganda de los Seléucidas, que, siguiendo las formas típicas del helenismo, recurrían a este tipo de términos para presentarse ante sus súbditos. Según esta tesis, en el imaginario cultural de los judíos, la terminología de la *philanthropía* habría quedado asociada a quienes procuraban imponer un intenso programa de helenización del pueblo judío, de sus costumbres y de su religión. Hiltbrunner sostiene que éste es el motivo por el que los judíos habrían rechazado esta terminología y habrían evitado atribuírsela a sí mismos.

No obstante el valor de esta tesis, habría que hacer algunas reflexiones complementarias. Por un lado, no hay inconveniente en admitir la animadversión de los judíos piadosos hacia la propaganda de la monarquía Seléucida en Siria. Pero, por otro lado, hay que tener en cuenta que la versión de los Setenta fue compuesta en Alejandría y que las relaciones de la comunidad judía en Egipto con la dinastía Lágida fueron en general mejores que las que los judíos de Palestina mantuvieron con la dinastía Seléucida. La retórica política de los Ptolomeos incluía también el recurso a la terminología de la *philanthropía* y la comunidad judía en Egipto no tuvo motivos tan consistentes como para rechazarla. Como ya se ha visto, los autores judíos que escribieron en griego no tuvieron inconveniente en emplearla. En algunos casos lo hacen con connotaciones inequívocamente positivas, como en la *Carta a Aristeas* y en Filón de Alejandría, que llega a atribuirle a Moisés y defiende la compatibilidad de los preceptos de la Torah con este tipo de perspectivas. Además, el libro de la *Sabiduría* la aplica al justo, y es una virtud que el justo aprende de Dios.

Por tanto, admitiendo el influjo de este primer motivo señalado por Hiltbrunner, puede pensarse que, si los traductores de los Setenta no la emplearon al verter la Biblia hebrea al griego, hay que identificar algún motivo adicional. Es el propio Hiltbrunner quien lo aporta. Sostiene que, por lo que toca a las relaciones interhumanas, el concepto de *philanthropía* era moneda corriente en el periodo intertestamentario. Sin embargo, no se encontraba en este concep-

⁶⁵ Cfr. HILTBRUNNER, O., «Warum wollten», 7-20.

to «el peso y la seriedad con las que el Antiguo Testamento dignificó el amor a los hombres como obligación establecida por Dios. Al motivo exterior del repudio de la helenización forzosa llevada a cabo por los Seléucidas, se añadió una razón interna por la que los Setenta utilizaron el neologismo ἀγάπη para el amor a los hombres (...)»⁶⁶. La densidad con que el Antiguo Testamento comprende las relaciones personales incluidas en cierto modo en la esfera de la relación con el mismo Dios, arroja luz sobre los motivos por los que los traductores de los Setenta pudieron postergar el concepto de *philanthropía* –y también otros como *philía* o *éros*–, y, a partir de una raíz griega ya existente, forjaron el término *agápe*⁶⁷.

Ante esta observación, hay que recordar que los judíos no excluyeron atribuirse esta virtud a sí mismos⁶⁸. A nuestro juicio, al comenzar a asociar la virtud humana de la *philanthropía* a las perspectivas religiosas de Israel, estos testimonios literarios podían convertirse en el embrión de una considerable profundización, enriquecimiento y expansión semántica del concepto de *philanthropía*.

Un tercer motivo de la ausencia de este concepto en las traducciones del hebreo al griego de los Setenta podría estar en la apertura al menos potencialmente universalista incluida en la terminología de la *philanthropía*, perspectiva que no corresponde a las representaciones de la mentalidad de Israel expresadas en la Biblia hebrea, atenta sobre todo a la relación de Dios con el pueblo y al pueblo mismo como tal, más que a la totalidad de los pueblos o a la humanidad en general. Se trata de una terminología quizá menos apropiada para expresar el plexo de relaciones que constituyen la trama de la Biblia hebrea. Hiltbrunner defiende que el contenido de la *philanthropía* griega quedaba expresado por la virtud de la justicia (*sedakah*) entendida siempre en el contexto de la Alianza y como don de Dios al hombre⁶⁹. Sin embargo, nada impedía que algunos autores judíos que escribían en griego, al reflexionar sobre la Torah y el judaísmo en general, detectaran elementos que podían ex-

⁶⁶ HILTBRUNNER, O., «Warum wollten», 10. Queda fuera de los límites de este trabajo examinar la cuestión de la novedad del lenguaje cristiano sobre el amor (cfr. SPICQ, C., *Agápe. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain: Brill, 1955; JOLY, R., *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλῆν et Ἀγαπᾶν*, Bruxelles: Presses Universitaires, 1968; GIBLET, J., «Le lexique chrétien de l'amour», *Revue Théologique de Louvain* 1 [1970] 333-337; GARCÍA MORENO, A., *Introducción al misterio. Evangelio de San Juan*, Pamplona: Eunote, 1997, 182-189).

⁶⁷ Cfr. HILTBRUNNER, O., «Warum wollten», 11.

⁶⁸ «Philon a écrit un περί φιλανθρωπίας pour prouver que les Juifs pouvaient aussi, à juste titre se déclarer "phianthropes"» (LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 287).

⁶⁹ Cfr. HILTBRUNNER, O., «Warum wollten», 2-13.

presar con el término *philanthropía*. Con ello, este concepto quedó enriquecido y profundizado. Aunque la terminología de la *philanthropía* no fuera apta para verter las expresiones concretas de la Biblia hebrea, el discurso de la *philanthropía* de la Ley, tal como fue desarrollado por Filón, sería fruto de una reflexión posterior, como resultado de una visión de síntesis, que, por otra parte, servía también como instrumento apologético.

Por lo que se refiere a la *philanthropía* como atributo divino, Hiltbrunner sostiene que el judaísmo no tuvo reparos en emplear esta terminología con este sentido⁷⁰. Con este concepto se expresaban algunas de las dimensiones del amor de Dios hacia los hombres. Quedaba así iniciado el proceso de elaboración de una teología de la *philanthropía* divina. La revelación del misterio de Dios en Cristo abrirá posibilidades nuevas e inusitadas.

III. LA *PHILANTHROPÍA* EN EL NUEVO TESTAMENTO. TITO 3,4-7

Kittel ha observado que en el Nuevo Testamento se advierte un menor recurso a la terminología de la *philanthropía*⁷¹. Se trata, ciertamente, de un uso bastante limitado. De hecho, aparece sólo en tres ocasiones: Hch 27,3; 28,2; Tt 3,4. A pesar de ello, el sentido que este término adquiere en Tt 3,4-7 resulta enormemente significativo desde el punto de vista teológico⁷².

En los textos de *Hechos de los Apóstoles*, esta terminología expresa el trato humano que el centurión que custodia a San Pablo muestra con él permitiendo que sus amigos le atiendan en su paso por Sidón⁷³ y la actitud humanitaria y hospitalaria que los habitantes de Malta demuestran hacia el Apóstol y sus compañeros de naufragio⁷⁴. Aparece como una actitud amistosa en las relaciones humanas, de gentileza, amabilidad y cordialidad⁷⁵. Kittel sostiene que estas dos apariciones del concepto *philanthropía* son reflejo no de la reflexión fi-

⁷⁰ Cfr. HILTBRUNNER, O., «Warum wollten», 11-13.

⁷¹ Cfr. KITTEL, G., «φιλανθρωπία», 110-111.

⁷² La liturgia romana emplea este texto en la Liturgia de la Palabra de la Misa de Aurora de la Solemnidad de la Natividad del Señor.

⁷³ «Julio, tratando humanamente (φιλανθρώπως χρησάμενος), le permitió que dirigiéndose a sus amigos fuera atendido por ellos» (Hch 27,3). Se trata de una expresión frecuente. Así aparece en Demóstenes: φιλανθρώπως χρῆσθαι τινι (cfr. LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 277). Veremos expresiones semejantes en Clemente de Alejandría y la filosofía estoica.

⁷⁴ «Los habitantes nos mostraban una humanidad (φιλανθρωπίαν) no común porque (...) nos acogieron a todos» (Hch 28,2).

⁷⁵ Cfr. SPICQ, C., «φιλανθρωπία», 1582-1583.

losófica especializada, sino del uso y del sentido que este término recibe en la ética ciudadana popular⁷⁶.

Sin embargo, la tercera de las apariciones del concepto de *philanthropía* en el Nuevo Testamento contiene una considerable riqueza teológica.

«Cuando ha aparecido (ἐπεφάνη) la bondad (χρηστότης) y el amor-al-hombre (φιλανθρωπία) de Dios nuestro salvador, no por las obras de justicia que hayamos hecho nosotros, sino que según su propia misericordia nos ha salvado: con el baño del segundo nacimiento y con la renovación por el Espíritu Santo; Dios lo derramó copiosamente sobre nosotros por medio de Jesucristo nuestro Salvador. Así, justificados por su gracia, somos, en esperanza, herederos de la vida eterna» (Tt 3,4-7)⁷⁷.

Tras haber descrito antes la desoladora situación en que los cristianos se encontraban antes de su encuentro con Cristo (Tt 3,3), este texto muestra la radical novedad de la gracia que han recibido de Cristo. La manifestación (ἐπιφάνεια)⁷⁸ histórica, visible, concreta y eficaz del verdadero y único Dios en Cristo ha operado la regeneración del hombre. Esta intervención divina y la gracia que el hombre ha alcanzado es consecuencia de la manifestación de la *philanthropía* y la bondad de Dios nuestro salvador. Así pues, junto con la be-

⁷⁶ KITTEL, G., «φιλανθρωπία», 111.

⁷⁷ La Vulgata traduce φιλανθρωπία con el término *humanitas*. La *humanitas* es, en efecto, la versión latina de la *philanthropía* griega. Sin embargo, la *humanitas* latina tenía sus particularidades semánticas y experimentó su propia evolución. Además, como rasgo diferenciador, en latín no llegó a tener el carácter de movimiento descendente que siempre conservó en el griego (cfr. CHADWICK, H., «Humanität», en RAC XVI, 663-711; HILTBRUNNER, O., «Humanitas», 711-752). «La Vulgate a transcrit: φιλανθρωπία – *humanitas*; mais, contrairement à l'opinion courante, celle-ci est très loin d'exprimer celle-là. D'une part, *humanus*, litt. "ce qui est propre à l'homme" dérive de *humus*, et oppose le terrestre, falible et mortel (...) à l'habitant des cieux (...); d'autre part, *humanitas* désigne d'abord la totalité des hommes, le monde des mortels (...) et, même dans son acception morale, n'englobe pas toutes les délicatesses de la sensibilité grecque; encore moins n'évoque-t-elle pas la densité religieuse et royale de la φιλανθρωπία» (SPICQ, C., «La Philanthropie», 189, nota 1).

⁷⁸ El concepto de *epiphanía* se empleaba con dos sentidos que se hallan emparentados entre sí. Por un lado, designaba la intervención salvadora divina y, por otro, la presencia benéfica del rey. Para el sentido de este concepto en San Pablo, en la Escritura y en la cultura helenista, cfr. SPICQ, C., *Agápe*, 883-890. Respecto a la *epiphania* en cuanto manifestación de los seres divinos, Egenger subraya la novedad que implica la asociación de los términos *epiphanía* y *benignidad*, y cita este texto: «L'association de ces deux termes est tout à fait insolite pour les oreilles. Toute epiphanie divine, en effet, suscite un frisson de terreur, un effroi sacré» (SPICQ, C., *Les Épîtres Pastorales*, Paris: 1947, 276, cit. en EGENDER, N., «La philanthropie de Dieu chez les Pères grecs», *Assemblées du Seigneur* 57 [1965] 54).

nevolencia⁷⁹, es la *philanthropía* divina la que aquí preside y da razón de una serie de eventos concretos, que comprenden la actuación salvífica de Dios en Jesucristo, su aplicación a los hombres por el bautismo, la renovación del Espíritu Santo y la esperanza de la vida eterna. Así pues, por la bondad y la *philanthropía* de Dios, las tres personas divinas actúan eficazmente en favor del hombre para otorgarle el mayor de los beneficios. La manifestación de la *philanthropía* divina ha supuesto la realización de la economía salvífica en toda su grandeza y eficacia y su dispensación mediante la Iglesia. «Encontramos aquí una explicación sucinta de la soteriología paulina, que, ante todo, opone la condición miserable de la humanidad a la transformación operada por la redención»⁸⁰.

Los intérpretes suelen poner de relieve que Tt 3,4-7 presenta la manifestación visible de la acción salvífica de Dios en Cristo en todo su poder con el vocabulario típico de la manifestación de un ser divino y la intervención del rey como salvador del pueblo. En las epístolas pastorales se encuentran otros textos que presentan estos mismos rasgos.

En Tt 2,11-14, el Apóstol sostiene que se ha manifestado la gracia de Dios salvador a todos los hombres, que Jesús es quien se ha entregado para redimirnos y purificarnos, y que aguardamos la bienaventurada esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo.

Por lo que se refiere a 1 Tim 6,15-16, Spicq ha destacado que, en este pasaje, San Pablo aplica a Dios la terminología típica de la *philanthropía* de los monarcas. Se habla de la manifestación del verdadero Rey de reyes que eclipsa cualquier otra manifestación de bondad de los soberanos⁸¹. Se trata de la manifestación del Soberano Rey que procura la salvación para su pueblo.

En 1 Tm 1,12-17, es el propio Apóstol el que alude al periodo de su vida en que se empeñó en perseguir a la Iglesia y trata de la manifestación de la misericordia y la magnanimidad de Jesucristo, que vino al mundo para salvar a los pecadores. El pasaje culmina con una doxología dirigida al Rey de los siglos, único Dios.

⁷⁹ Para la benevolencia (*χρηστότης*), cfr. SPICQ, C., *Agápe*, 845-859. En la literatura griega es frecuente la asociación de *χρηστότης* y *φιλανθρωπία* (cfr. SPICQ, C., «*φιλανθρωπία*», 1584, nota 3).

⁸⁰ LE DÉAUT, R., «*Φιλανθρωπία*», 291.

⁸¹ SPICQ, C., «La Philanthropie», 190. «Cuando las Epístolas presentan la Encarnación y la venida de Cristo sobre la tierra como una Epifanía de Nuestro Señor o de nuestro gran Dios y Salvador, tienen ciertamente la intención de oponer esta revelación de la caridad divina a las pretensiones sacrílegas y vanas de los monarcas paganos» (SPICQ, C., *Agápe*, 897-898).

También 1 Tm 3,16 habla de la grandeza del misterio de la piedad, que se ha manifestado en carne y ha sido enaltecido en gloria. A través de este texto, se abre también una interesante conexión de la manifestación de la soberanía divina y de su *philanthropía* con la teología paulina del misterio escondido en Dios y revelado en Cristo. De este modo, la revelación del designio salvífico vendría a coincidir con la manifestación de su amor, de su condescendencia, de su bondad y de su *philanthropía* (Rm 16,25; 1 Co 2,1; Ef 1,9; 3,3-9; 5,32; Col 1,26-27; 2,2)⁸².

Estas observaciones no sólo permiten constatar la presencia del concepto de la *philanthropía* en el Nuevo Testamento, sino, sobre todo, tomar nota de la estrecha relación que este concepto mantenía ya con su núcleo central, del giro que con ello quedaba impreso en su significado y de la inusitada altura y densidad que con ello se le otorgaba⁸³. La intervención divina en Jesucristo revela la verdadera medida, la medida divina, de la *philanthropía*. Dios extiende su misericordia a la humanidad, una generosa benevolencia que da, perdona y

⁸² En San Juan encontramos expresiones semejantes: «(...) Dios es amor. En esto se manifestó (ἐφανερώθη) el amor (ἀγάπη) que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único, para que vivamos por medio de él» (1 Jn 4,8-9; cfr. Jn 3,16; 1 Jn 1,2-3).

⁸³ Ratzinger se ha referido a una transformación radical del sentido de la palabra *Padre* a la luz de la revelación cristiana. «Se sabe que los griegos llamaban *padre* a Zeus. Pero esa no era para ellos una palabra que invitara a la confianza, sino una expresión de la profunda ambigüedad de Dios, de la trágica ambigüedad y terribilidad del mundo. Al decir padre, querían decir: Zeus es como los padres humanos. A veces es muy bueno, si está de buen talante; pero en el fondo, es un egoísta, un tirano; no se puede contar con él, no se ve lo que maquina, es peligroso. Ésta era asimismo la vivencia que tenían del poder misterioso que gobierna el mundo: a algunos los corteja como a favoritos, mientras que a otros los deja con indiferencia que mueran de hambre, sean reducidos a esclavitud, perezcan. El *padre* del mundo, tal como la vida nos lo muestra, es un reflejo de los padres humanos: parcial y, en último término, temible (...). ¿Cómo sabemos que la paternidad es bondad digna de confianza y que, pese a todas las apariencias, Dios no juega con el mundo, sino que lo ama lealmente? Para eso tiene que manifestarse Dios mismo, derribar las imágenes y erigir un nuevo criterio. Esto ocurre en el Hijo, en Cristo. Toda su vida se recoge en oración en ese abismo de verdad y bondad que es Dios. Sólo desde este *hijo* llegamos verdaderamente a experimentar lo que es ser *padre*. La crítica religiosa del siglo XIX afirmó que las religiones surgieron al proyectar los hombres sobre el cielo lo que tenían de mejor y más hermoso, para así hacerse el mundo tolerable. Pero como sólo proyectaban su propio ser, resultó Zeus y se produjo el terror. El Padre bíblico no es un duplicado celeste de la paternidad humana, sino que pone algo nuevo: es la crítica divina a la paternidad humana. Dios establece su propia medida. Sin Jesús no sabemos qué significa realmente *padre*» (RATZINGER, J., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca: Sígueme, 1979, 31-33). Así se expresa un personaje homérico, Filetío, ante Ulises, que se encuentra junto a su propia casa en Ítaca, disfrazado de mendigo: «Padre Zeus, ningún otro de los dioses es más cruel que tú; una vez que crea a los hombres no los compadece de que caigan en el infortunio y los tristes dolores» (*Odisea* XX, 201; cfr. LE DÉAUT, R., «Φιλανθρωπία», 258). Así pues, en el concepto cristiano de *philanthropía* podría hablarse de una transformación análoga a la del concepto *padre*.

salva, sin comparación posible con la de los señores humanos⁸⁴. La utilización del concepto de *philanthropía* en este texto paulino demostraba su capacidad de expresar el modo en que se desarrolla la relación de Dios con el hombre y abría la posibilidad de un amplio uso en la literatura cristiana posterior.

IV. EL CONCEPTO DE *PHILANTHROPÍA* EN LOS PADRES DE LOS DOS PRIMEROS SIGLOS

Carta a Diogneto

El concepto de *philanthropía* no aparece en las obras que conservamos de los Padres Apostólicos⁸⁵. Estos autores suelen emplear el término *agápe* para expresar el amor cristiano⁸⁶. Sin embargo, junto a la terminología del *agápe*, la *Epístola a Diogneto* recurre también al concepto de *philanthropía* para hablar del amor de Dios de forma semejante a Tt 3,4. Dios creador se ha mostrado *philánthropo*⁸⁷ y magnánimo, y lo es siempre, en el pasado, en el presente y en

⁸⁴ Cfr. SPICQ, C., «φιλανθρωπία», 1585.

⁸⁵ En algunos pasajes emplean un lenguaje semejante a Tt 3,4, aunque no aparece el concepto de *philanthropía*. Clemente Romano describe la intervención escatológica de Dios como *epiphanía* de Dios de forma semejante a las Epístolas pastorales en dos ocasiones (*II Clemente* 12,1; 17,4). San Ignacio se pregunta cómo se manifestaron (ἐφανερώθη) a los siglos los misterios que se cumplieron en el silencio de Dios. Responde describiendo las repercusiones cósmicas y la destrucción de la ignorancia, la magia y la antigua *basileía* al mostrarse Dios en forma humana (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμένου) (*A los Efesios*, 19,2-3).

⁸⁶ Hiltbrunner ha destacado la escasa frecuencia con que los autores cristianos de los siglos I y II emplean el concepto de *philanthropía* como virtud humana. Ha sostenido que, como los judíos, también los cristianos habrían renunciado a emplear este concepto para hablar del amor al prójimo propio del cristiano y que hasta Clemente de Alejandría no habría llegado a adquirir un valor reconocido en este sentido. Hiltbrunner relaciona este hecho con la acusación de *odium generis humani* que testimonia Tácito y otras semejantes de que da noticia Tertuliano (cfr. HILTBRUNNER, O., «Warum wollten», 15-20). Se trata del paralelo latino de la *misanthropía*, o *apanthropía* griegas. Hay que reconocer que el uso del concepto *philanthropía* con este sentido no es predominante, como tampoco lo es con el sentido de amor de Dios hacia los hombres, y que los autores cristianos prefirieron emplear el concepto de *agápe*. En efecto, el cristianismo tenía ya en la Escritura una terminología propia para expresar el concepto de caridad. Sin embargo, veremos que, como el propio Hiltbrunner atestigua, el empleo de *philanthropía* como virtud de los cristianos no está totalmente ausente. A nuestro juicio, cabría decir, en primer lugar, que el recurso al concepto de *philanthropía* como virtud del cristiano es menos frecuente que como atributo divino, pero está muy lejos de ser algo completamente inusual. En segundo lugar, que en los autores cristianos, la *philanthropía* como virtud cristiana ha quedado acrisolada por la profundidad del *agápe*. Hay que añadir que, en algunos textos, parece usarse también con intención apologetica.

⁸⁷ Cfr. *Diogneto*, 8,7.

el futuro, y ha revelado a través de su Hijo su inefable y gran designio mantenido en secreto, dándonos parte en sus beneficios que, dada su magnitud, nadie podría haber esperado. A continuación, el autor señala el estado lamentable del hombre en el pecado y describe cuál ha sido la respuesta de Dios: «cuando nuestra maldad llegó a su colmo y se puso totalmente de manifiesto que la sola paga que podíamos esperar era castigo y muerte, llegado el momento que Dios tenía predeterminado para mostrarnos en adelante su clemencia y poder –¡oh benignidad y *philanthropía* que sobrepasa toda medida (ὦ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ θεοῦ)–, no nos aborreció, no nos arrojó de sí, no nos guardó resentimiento alguno, antes bien se mostró longánime, nos soportó; Él mismo, por pura misericordia, cargó sobre sí nuestros pecados; Él mismo entregó a su propio Hijo como rescate por nosotros; al Santo por los pecadores, al Inocente por los malvados, al Justo por los injustos, al Incorruptible por los corruptibles, al Inmortal por los mortales»⁸⁸.

San Justino

San Justino emplea el concepto *philanthropía* con dos sentidos, como atributo divino y como virtud propia del justo, es decir, del cristiano. Hay que tomar nota de que es el primer Padre en introducir explícitamente la *philanthropía* como virtud del cristiano. Establece además una estrecha relación entre las dos aplicaciones de este concepto. Puede afirmarse que, por lo que se refiere al concepto de *philanthropía*, San Justino sigue de cerca las líneas trazadas por los textos de la *Carta a Tito* y del libro de la *Sabiduría*.

La *philanthropía* aparece como atributo divino en diversos pasajes del *Diálogo con Trifón*. San Justino la incluye en algunas enumeraciones de las propiedades que es necesario afirmar de Dios. Así, sostiene que Dios es *philánthropo*, providente, sin necesidad alguna, justo y bueno⁸⁹. En otro texto encontramos el conocido binomio benignidad y *philanthropía* aplicado a Dios (ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ). Afirma que la benignidad y la *philanthropía* de Dios y la sinmedida de su bendición (ἄμετρον τοῦ πλοῦτου αὐτοῦ) tienen por justo y sin pecado a quien se arrepiente de sus culpas⁹⁰. En otra oca-

⁸⁸ *Diogneto*, 9,2.

⁸⁹ *Diálogo con Trifón*, 23,2.

⁹⁰ *Diálogo*, 47,5.

sión, son los habitantes de Nínive los que, conociendo la misericordia y la *philanthropía* de Dios para quienes se apartan de la maldad, se convierten y evitan la destrucción de su ciudad ante la predicación de Jonás⁹¹.

San Justino emparenta estrechamente los dos sentidos del concepto *philanthropía*. El puente entre ambos se advierte en un texto de la *I Apología* donde describe la absoluta trascendencia y autosuficiencia divinas, de forma que no necesita nada de la creación. Dios no toma nada de los humanos sino que son éstos los que lo reciben todo de Él. Sólo aquellos que entran en una auténtica relación con Dios imitan los bienes que le son propios: la templanza, la justicia, la *philanthropía* y todos los demás⁹². Por tanto, se trata de un atributo divino que el hombre ha de imitar. En otros dos pasajes del *Diálogo*, aparece la *philanthropía* como virtud cristiana. En el primero, se refiere a las virtudes de aquellos que toman su ser de Cristo, el Justo. Y dice que son piadosos, justos y *philánthropos*⁹³. En el segundo, sostiene que los que son cristianos, habiendo estado antes llenos de maldades, cultivan ahora la piedad, la justicia, la *philanthropía*, la fe y la esperanza⁹⁴. Resulta interesante recordar que en 1 Co 13,13 se connumeran la fe, la esperanza y la caridad (*ἀγάπη*) y también que, en la obra de San Justino, la terminología del *ἀγάπη* es ciertamente más frecuente que la de la *philanthropía*. En este texto, sin embargo, aunque la enumeración de virtudes no se limita a las tres teologales, es la *philanthropía* la que se encuentra connumerada junto con la fe y la esperanza.

Atenágoras

Atenágoras emplea el concepto de *philanthropía* como atributo de los emperadores y como virtud cristiana. En algunos pasajes reclama al emperador un trato conforme a la verdad, justo y humano para los cristianos. Para obtener lo que pide, apela a la moderación, a la bondad y a la *philanthropía* del emperador, virtudes que, como ya se ha visto, los emperadores consideraban parte integrante e incluso esencial de su tarea de gobierno. Explica que los cristianos se ven condenados por calumnias falsas, o sin motivo alguno, sólo por llevar el nombre de cristianos. Atenágoras apela a la *philanthropía* del em-

⁹¹ *Diálogo*, 107,2.

⁹² *I Apología*, 10,1.

⁹³ *Diálogo*, 136,3.

⁹⁴ *Diálogo*, 110,3.

perador reclamando para los cristianos el mismo trato benéfico que dispensan por toda la tierra a ciudades y personas⁹⁵.

Como parte de su argumentación apologética, Atenágoras emplea la *philanthropía* también como virtud de los cristianos. Expone ante el emperador el comportamiento de los cristianos de toda edad y condición, sosteniendo que éstos eligen una vida moderada, *philánthropia* y –dice también– despreciada⁹⁶. En efecto, afirma Atenágoras, «pensamos que no podemos sufrir aquí mal tan grande, aun cuando se nos quite la vida, cual será la recompensa que allí recibiremos por una vida pacífica, *philánthropia* y moderada»⁹⁷. Es más, Atenágoras rechaza la acusación de impiedad mostrando la excelencia del tenor de vida de los cristianos, que buscan conocer al Dios verdadero, al Verbo y al Espíritu, y esperan una vida superior a lo que la palabra puede expresar, y sostiene que los cristianos son los más *philánthropos*⁹⁸, porque viven la caridad hasta amar a sus enemigos. Atenágoras parece plasmar aquí un concepto de *philanthropía* que incluye características esenciales del amor cristiano. Es decir, el adjetivo *philánthropo* califica a aquel que vive según la amplitud del amor cristiano, que rebasa la medida del resto de los humanos.

Clemente de Alejandría

En comparación con sus antecesores, en la obra de Clemente de Alejandría la frecuencia del empleo del concepto de *philanthropía* aumenta notablemente⁹⁹. La *philanthropía* es uno de los conceptos de que Clemente se sirve para expresar la bondad y el amor de Dios y del hombre. Se convierte, por tanto, en un instrumento para expresar un tema cristiano esencial. El uso que Clemente hace de este concepto, sin ser masivo, es ciertamente significativo.

⁹⁵ Cfr. *Legación a favor de los cristianos*, 1,2; 2,1; 37,1; 30,2. También Melitón de Sardes apela al emperador como *philánthropo* (cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, IV,26,11, Madrid: BAC, 1973).

⁹⁶ *Legación*, 12,1.

⁹⁷ πρᾶου καὶ φιλάνθρωπου καὶ ἐπιεικοῦς βίου (*Legación*, 12,1).

⁹⁸ Aquí en grado superlativo: θειλανθρωπότατοι (cfr. *Legación*, 12,2-3). Se advierte una clara intencionalidad apologética: los cristianos no sólo no son *misánthropos*, sino que son los que superan a todos en *philanthropía*.

⁹⁹ «Les Alexandrins du troisième siècle, Clément et Origène, ont largement ouvert les écluses à l'usage de la "philanthropie". Esprit sensible à la culture grecque, Clément se montre ici un protagoniste, et il ne faut pas retarder jusqu'à Origène l'usage fréquent des vocables "philanthrôpia" et "philanthrôpos"» (DUCHATELEZ, K., «La "Philanthropia" de Dieu», 238).

Clemente contempla la *philanthropía* como virtud humana. *En general*, la *philanthropía*, estrechamente unida a la dulzura, es, según Clemente, un modo amigable de relacionarse con los hombres¹⁰⁰. Afirma que, junto con el afecto, la *philanthropía* es un acompañante del amor¹⁰¹. Sin embargo, Clemente define de modo distinto la *philanthropía* cuando se aplica al *cristiano*: es el amor fraterno hacia los que participan del mismo espíritu¹⁰². Sostiene que aquello hacia lo que tiende la *philanthropía* es el interés común. Inmediatamente después recuerda que el amor (*agápe*) consiste en amar a Dios y al prójimo y continúa hablando sobre esta virtud a partir de textos del Nuevo Testamento (1 P 4,8 y Cor 13,1-8) y de la primera Carta de Clemente Romano¹⁰³. Clemente entiende también que el empeño por exponer la fe cristiana y hacer ver el camino de la salvación es una de las consecuencias de la *philanthropía*. En efecto, al finalizar el *Protréptico*, Clemente se disculpa si ha ido muy lejos al explicar lo que ha recibido de Dios porque lo ha hecho llevado por la *philanthropía* y para exhortar a ir hacia el mejor de los bienes, la salvación¹⁰⁴. Por otro lado, Clemente presupone también que se trata de una terminología asociada al imaginario real¹⁰⁵.

Se descubren ecos de Filón y de la apologética judía cuando Clemente sostiene que los mandamientos de la ley son escuela de virtudes: de justicia, piedad, solicitud por los demás, y también de *philanthropía*¹⁰⁶. Al igual que Filón, Clemente pone algunos ejemplos, como la obligación de dar cada día el salario al que lo necesita con urgencia, de dejar grano sin cosechar, el jubileo y otros. Además, no deja de notar que la plenitud de esta enseñanza se logra en Jesucristo: «¿acaso no aparece humana y beneficiosa (φιλάνθρωπος καὶ χρηστὸς) la ley que conduce hacia Cristo (...)?»¹⁰⁷.

¹⁰⁰ Φιλικὴ χρῆσις ἀνθρώπων ὑπάρχουσα (*Stromata*, II,41,6). Es una definición usual en la filosofía estoica (cfr. DUCHATELEZ, K., «La “Philanthropia” dans la Vie Sociale», 165; 168). Hemos encontrado antes expresiones parecidas en Demóstenes y en Hch 27,3.

¹⁰¹ Cfr. *Stromata*, II,41,6.

¹⁰² Φιλὰδελφία τοῖς τοῦ αὐτοῦ πνεύματος κεκοινωνήκοσιν (*Stromata*, II,42,1).

¹⁰³ Cfr. *Stromata*, IV,111,1-5. Para la virtud del amor, el término preferido por Clemente es *agápe*, pero en este pasaje se observa una fácil transición hacia *philanthropía*. Por otro lado, aquí Clemente de Alejandría habla de la *philanthropía* refiriéndose expresamente a un pasaje de Clemente Romano donde el término empleado es fraternidad (φιλαδελφία) (cfr. *I Clemente*, 48,1-6).

¹⁰⁴ Cfr. DUCHATELEZ, K., «La “Philanthropia” dans la Vie Sociale», 167-168.

¹⁰⁵ *Pedagogo*, III,27,1; cfr. DUCHATELEZ, K., «La “Philanthropia” dans la Vie Sociale», 167.

¹⁰⁶ Cfr. *Stromata*, II,85,1-95,53.

¹⁰⁷ *Stromata*, II,91,1. Clemente enseña que en el Antiguo Testamento la Ley fue comunicada a través del Logos *philánthropo* y bondadoso (cfr. *Stromata*, II,95,1).

Sin embargo, para Clemente, la *philanthropía* es, en su verdadera realización, una propiedad divina. Clemente es bien consciente de que la *philanthropía* encuentra en Dios su verdadera medida, que es amor que sobrepasa toda medida. «¡Oh *philanthropía* que supera toda medida (ὡ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας)! No se comporta como el maestro con los alumnos, ni como el señor con los siervos, ni como un dios con los hombres, sino como un tierno Padre que amonesta a sus hijos»¹⁰⁸. Las imágenes para expresar este amor de Dios por el hombre resultan enormemente vivas. «Dios, por su gran *philanthropía*, se detiene ante el hombre al igual que la madre de un polluelo sobrevuela por encima del recién nacido que se ha caído del nido; y también cuando una serpiente está dispuesta a comer al recién nacido, la madre revolotea alrededor, deplorando a los amados hijos (Ilíada, II,315). También Dios Padre busca a su criatura, cura la caída, persigue a la serpiente y recoge de nuevo al recién nacido, animándole a volar hasta el nido»¹⁰⁹.

Clemente establece una cierta articulación entre la *philanthropía* y la justicia en el modo en que Dios actúa en relación con los hombres. Así, afirma que Dios reprende al que se comporta mal para lograr que cambie de conducta. Pero si alguien no recibe la *philanthropía* de Dios, conocerá su autoridad¹¹⁰. En otro pasaje, sostiene que Dios ejerce la justicia contra quienes han rehusado elegir una buena conducta. Si los trata con dureza es para ver si así puede evitar su ruina. Afirma que la nostalgia del amor de Dios del que se había disfrutado en el pasado es un medio eficaz para hacer volver a la buena conducta. «Él sabe que se convierten por temor y que desprecian su amor por ellos (*philanthropía*). De ordinario, suele menospreciarse el bien que se tiene constantemente, mientras que resulta muy útil el recuerdo que aviva el amoroso (*philánthropo*) temor de la justicia»¹¹¹. Clemente califica, por tanto, como *philánthropo* el mismo temor de la justicia que Dios suscita. A pesar de la incredulidad y la resistencia de los humanos, Dios no deja de buscar su conversión. «En efecto, no creen en Dios ni reconocen su poder. Pero su *philanthropía* es inenarrable (ἄρρητος ἡ φιλανθρωπία) e ilimitado su odio al mal. Su cólera alimenta el castigo por el pecado, pero su *philanthropía* obra lo bueno para el arrepentimiento»¹¹². Clemente sostiene tam-

¹⁰⁸ *Protréptico*, 82,2.

¹⁰⁹ *Protréptico*, 91,3. Respecto a este pasaje, De Romilly comenta: «Cette philanthrôpie est amour» (*La douceur*, 316).

¹¹⁰ *Pedagogo*, I,79,3.

¹¹¹ ὑπομνησκον τῷ θιλανθρώπῳ τῆς δικαιοσύνης φόβῳ (*Pedagogo*, I,86,3).

¹¹² *Protréptico*, 104,3.

bién que la fe es el medio de salvación único y universal y un don que el Dios justo y *philánthropo* da a todos por igual¹¹³. En definitiva, la *philanthropía* divina viene a expresar con vigor el amoroso, vivo y constante compromiso de Dios con el verdadero bien del hombre.

En la obra de Clemente, podemos anotar como aspecto novedoso la aplicación explícita del concepto de *philanthropía* al Logos. Así, la *philanthropía* del Padre se encuentra también como atributo del Logos. Al inicio mismo del *Protréptico*, Clemente se sirve de la imagen de la música para presentar a Cristo como el único que, como Dios y hombre, es causa de nuestro ser, de nuestra felicidad y de todos los bienes¹¹⁴. Clemente alude a algunas figuras mitológicas que con su música han provocado efectos sorprendentes y a la vez ridículos¹¹⁵. En este contexto, cita Tito 3,4-7 y comenta: «¡Mira cuánto pudo la nueva canción! Ha hecho hombres de las piedras y hombres de las fieras. Los que de otro modo estaban muertos, los que realmente no participaban de la vida verdadera, sólo por hacerse oyentes del nuevo canto ¡revivieron!»¹¹⁶. Afirma que el instrumento de este nuevo canto, el canto que verdaderamente salva, es el Logos hecho hombre y sostiene que este instrumento de Dios es *philánthropo* y sólo busca la salvación del hombre¹¹⁷. En consecuencia, las enseñanzas del Pedagogo son *philánthropas* y por medio de ellas fortalece al alma¹¹⁸. Unas veces reprende y muestra las consecuencias del mal, otras exhorta, pero siempre actúa para apartar del mal y ayudar de muchas maneras¹¹⁹.

¹¹³ κοινωνία τοῦ δικαίου καὶ φιλανθρώπου θεοῦ (*Pedagogo*, I,30,2).

¹¹⁴ *Protréptico*, 1,1-7,3.

¹¹⁵ Así, con el arte de la música, Anfión sedujo a un pez, y Arión de Metimna rodeó con una muralla a Tebas. Un sofista tracio dominaba a las fieras con su canto y trasplantaba encinas. Clemente califica estos relatos como fábulas y se sorprende de que alguien pueda creer estas cosas (*Protréptico* 2,1).

¹¹⁶ *Protréptico*, 4,4.

¹¹⁷ «¿Qué desea el instrumento, el Logos de Dios, el Señor y el canto nuevo? Abrir los ojos de los ciegos, destapar los oídos de los sordos, llevar de la mano hacia la justicia a los cojos y a los extraviados, mostrar a Dios a los hombres insensatos, detener la corrupción, vencer a la muerte y reconciliar con el Padre a los hijos desobedientes. El instrumento de Dios es *philánthropo*: el Señor se apiada, educa, estimula, advierte, salva, protege y como recompensa añadida de nuestro aprendizaje promete el reino de los cielos, aprovechándose de nosotros únicamente en eso, en que seamos salvados» (*Protréptico*, 6,1-2). Para la relación entre *philanthropía* del Logos y salvación del hombre, cfr. *Protréptico*, 27,3; BRONTESI, A., *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma: Università Gregoriana, 1972, 300.

¹¹⁸ *Pedagogo*, I,3,1. Para Clemente, los preceptos de la Escritura se ordenan a la salvación del hombre y son manifestación de la *philanthropía* del Pedagogo (cfr. *Pedagogo*, III,88,3).

¹¹⁹ *Pedagogo*, III,43,2.

Clemente relaciona el misterio de la encarnación del Logos con la *philanthropía* divina. El Logos es *philánthropo* hasta llegar a hacerse hombre por el hombre y a padecer por él¹²⁰. En otro lugar, exalta la bondad del Pedagogo de esta forma: «el profeta, con la mayor confianza filial, le hace esta súplica: *Acuérdate de nosotros, porque somos polvo* (Sal 102,14); es decir, compadécete de nosotros, porque habiendo sufrido tú mismo, has experimentado la debilidad de la carne. Sí; el Señor, nuestro Pedagogo, es sumamente bueno e irreprochable, porque en su extremado amor por cada uno de los hombres ha compartido los sufrimientos [de cada uno]»¹²¹. Así pues, en la obra de Clemente se establece una estrecha relación entre la *philanthropía* y la bondad del Logos y su encarnación y su pasión¹²². El Salvador jamás podrá ser *misánthropo*, ya que por su ilimitada *philanthropía*, vino para la salvación de los hombres¹²³. El relieve de la *philanthropía* como propiedad del Logos en el pensamiento de Clemente se advierte en el hecho de que le sirve para recapitular la gran variedad de beneficios que procura al ser humano: «hemos mostrado, hasta donde hemos podido, cómo es su *philanthropía* y su pedagogía»¹²⁴. En definitiva, la *philanthropía* divina viene a expresar con vigor esa especial calidad del amor de Dios hacia los hombres que consiste en su ilimitada y tierna compasión que sólo busca su salvación.

En abierto contraste con la *philanthropía* del Padre y del Logos, Clemente habla de la *misanthropía* de los dioses paganos: «(...) vuestros dioses son demonios deshumanizados y enemigos de los hombres (ἀπάνθρωποι καὶ μισάνθρωποι δαίμονες), y no sólo se alegran con la demencia humana, sino que también disfrutan del homicidio; así, unas veces se procuran gladiadores deseosos de victoria en los estadios, y otras veces numerosas ambiciones en las luchas, que son para ellos motivo de placer, de modo que sobre todo puedan saciarse absolutamente de víctimas humanas; entonces, como si fuesen plagas caídas sobre ciu-

¹²⁰ *Pedagogo*, I,74,4.

¹²¹ ...τη ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας συμπαθήσας φύσει (*Pedagogo*, I,62,2).

¹²² «¿Qué generoso el que por nosotros entrega lo más grande que tiene: su vida! ¿Qué gran benefactor y amigo del hombre (μεγαλωφελῆς καὶ φιλάνθρωπος) el que, siendo Señor, ha querido ser su hermano! Y ha llegado su bondad hasta el extremo de morir por nosotros» (*Pedagogo*, I,85,2).

¹²³ «El Salvador jamás podrá tener odio al hombre (μισάνθρωπος), pues por su ilimitado amor-a-la-humanidad (διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν φιλανθρωπίαν) no despreció la debilidad de la carne humana, sino que revistiéndose de ella vino para la común salvación de los hombres» (*Stromata*, VII,8,1).

¹²⁴ *Pedagogo*, I,96,1 (cfr. DUCHATELEZ, K., «La “Philanthropia” dans l'Économie du Christ selon les pères grecs», *Communio* 11 [1978] 41-43).

dades y pueblos, exigieron libaciones salvajes»¹²⁵. Después de haber relatado una serie de sacrificios humanos ofrecidos a algunas divinidades, afirma: «verdadamente *philánthropos* se muestran los démones a partir de estos [testimonios]»¹²⁶. De la misma manera que nos apartamos de los animales peligrosos, el sentido común, concluye Clemente, habría de llevar a apartarse de esos enemigos de los hombres, antes que a acercarse a ellos. Clemente aplica aquí el vocabulario de la *philanthropía* a las divinidades paganas con un evidente sentido sarcástico¹²⁷.

V. CONCLUSIONES

1. Transformación del concepto griego de *philanthropía*. Desde el momento en que *philanthropía* pasa a señalar el atributo divino que da razón del despliegue de la obra de la salvación del hombre, se convierte en paradigma y medida de toda verdadera *philanthropía*. No es un mero apelativo formal, ni una licencia retórica. Los hechos concretos de la historia de la salvación han revelado la *philanthropía* divina y qué es la *philanthropía* misma. La demostración fehaciente de la *philanthropía* es la salvación del hombre. De esta forma, al quedar referido a Dios en su relación concreta con el hombre, en el pensamiento cristiano el concepto clásico de *philanthropía* quedó radicalmente transformado, enriquecido y profundizado¹²⁸.

2. *Philanthropía* y *agápe*. A lo largo de los dos primeros siglos asistimos a la recepción del concepto de *philanthropía* en el pensamiento cristiano. En total conformidad con el lenguaje bíblico, en este periodo la terminología del *agápe* ha sido la preferida para expresar el amor cristiano. Sin embargo, en es-

¹²⁵ *Protréptico*, 42,1.

¹²⁶ *Protréptico*, 42,8. Clemente prolonga su crítica: «¿Cómo no van a ser santos analógicamente los que son temerosos de los démones [dioses] (δεισιδαίμονες)? (...) Por lo menos, al tiempo que dan a entender que ofrecen sacrificios agradables a los dioses, se les olvida que matan a hombres. En efecto, el asesinato no se vuelve sagrado por el lugar, ni tampoco sería mejor si uno degollara a un hombre en honor de Ártemis o Zeus en un lugar sin duda sagrado por cólera o avaricia –otros demonios semejantes–, en los altares o en los caminos, pronunciando el ritual sagrado, sino que tal sacrificio es un asesinato y una matanza» (*ibid.*, 42,8-9).

¹²⁷ Cfr. BRONTESI, A., *La soteria*, 303-305.

¹²⁸ De Romilly habla de una verdadera revolución del sentido de los términos con que la cultura griega expresa la dulzura y la bondad a la luz del misterio de Cristo. «Par rapport à l'ideal grec de douceur, le christianisme opéra une véritable révolution» (DE ROMILLY, J., *La douceur*, 309; cfr. *ibid.*, 309-320). Hablando del sentido que la *philanthropía* adquiere cuando Clemente de Alejandría la aplica a Jesucristo, afirma: «C'est bien là une *philanthropía* nouvelle et unique» (*ibid.*, 316).

te proceso de recepción del concepto de *philanthropía* –cuyas líneas fundamentales quedaron dibujadas ya desde su aparición en Tt 3,4– se advierte que los teólogos cristianos la vinculan estrechamente con el *agápe*. Es necesario preguntarse, por tanto, qué relación existe entre *agápe* y *philanthropía* dentro del vocabulario cristiano. Se podría responder diciendo la *philanthropía* se ha convertido en una forma de expresar algunos aspectos del *agápe*, a la vez que añade algunos matices propios.

Por un lado, la *philanthropía* vino a expresar esa particular cualidad del *agápe* propio de Dios que es el amor de condescendencia activa, misericordiosa, inagotable, sorprendente y eficaz de Dios hacia los hombres. La *philanthropía* divina expresa la idea del *agápe* cuando desea subrayar la particular cualidad del amor de condescendencia, la inclinación de quien es la infinita riqueza hacia el hombre necesitado de su misericordia, el movimiento descendiente de la compasión que se apiada del hombre aprisionado por el pecado y por el mal para redimirlos y divinizarlos¹²⁹.

Por otro lado, la *philanthropía* añadió al *agápe* algunos matices propios. Se trata de todas las connotaciones que añade su vinculación con el vocabulario típico de la realeza. La *philanthropía* de Dios es el verdadero amor del auténtico Rey. De una parte, asocia a la intervención divina en la historia todo el plexo de significaciones y el imaginario propio de una intervención real. De otra parte, la revelación de la *philanthropía* divina se convierte en la verdadera medida de cualquier otra *philanthropía*: revela la ambigüedad de todas las representaciones humanas, las purifica y las sitúa ante su verdadero modelo¹³⁰.

Puesta bajo la luz del *agápe* cristiano y la *philanthropía* divina, la *philanthropía* como virtud humana adquirió una profundidad y un alcance nuevos, de forma que su extensión universal llegó a ser totalmente explícita e irrenunciable y su exigencia máxima¹³¹.

¹²⁹ Cfr. EGENDER, N., «La philanthropie de Dieu chez les Pères grecs», 62-75.

¹³⁰ «(...) la philanthropie qui, chez les Grecs du V^e siècle avant J.-C., avait été spécialisée pour désigner la bienveillance divine envers les hommes, tend á reprendre cet ancien rôle, mais sous une forme plus chaleureuse et plus puissante. Aux jeux de la philanthropia chrétienne, les dieux païens n'étaient pas philanthropoi (...)» (DE ROMILLY, J., *La douceur*, 317).

¹³¹ «The notion of philanthropia which we find in the writings of classical antiquity or of Hellenistic non-Christian times, was practiced only over a limited field. The beneficent acts of the Greeks were directed towards the civilized Hellenes and not toward the barbarians (...). It was under the influence of Christianity that the term philanthropia assumed an integrated and far-reaching meaning. Philanthropia was used in Christianity to describe man's love for the totality of humanity and its application reached even the humblest among men. In Christianity philanthropia assumed the meaning of selfless love and sacrifice. Christianity extended philanthro-

3. Clemente de Alejandría supone un jalón en la recepción del concepto de *philanthropía* en el vocabulario teológico cristiano. En su obra recurre con naturalidad al concepto de *philanthropía*, integrándolo en el conjunto del vocabulario teológico, y, en esa medida, su pensamiento supone un importante hito en el proceso de recepción de este concepto, hasta el punto de que puede considerarse culminado. La teología posterior recogió este lenguaje y desarrolló muchas de sus posibilidades en la teología¹³² y en los textos litúrgicos¹³³. Así pues, con Clemente de Alejandría, se cerraba una etapa y comenzaba otra nueva.

phia to the underprivileged and proclaimed freedom and equality for the slaves as well. Therefore philanthropia was not limited to the equals or the allies, to the civilized or to the citizens only; Christianity encouraged and promoted philanthropic measures towards all» (CONSTANELOS, D. J., «Philanthropia as an imperial virtue in the byzantine empire of the tenth century», 352).

¹³² Cfr. DE LABRIOLLE, P., «Philanthropía», *Congrès de Nimes 30 mars-2 avril 1932*, Paris: Belles Lettres, 1932, 300-302; DUCHATELEZ, K., «La “Philanthropia” dans la Vie Sociale», 168-169; EGENDER, N., «La philanthropie de Dieu chez les Pères grecs», 56-58; DUCHATELEZ, K., «La “Philanthropia” de Dieu», 241-246; DUCHATELEZ, K., «La “Philanthropia” dans l’Économie», 45-67; DUCHATELEZ, K., «La “Philanthropia” dans la Vie Sociale», 169-187; MASPERO, G., «Filantropía», en MATEO-SECO, L. F. y MASPERO, G. (dirs.), *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, Burgos: Monte Carmelo, 2006, 445-449; ZITNIK, M., «Θεός Φιλάνθρωπος bei Joannes Chrysostomus», en *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975) 76-118.

¹³³ Cfr. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis Mistagógicas*, V,1; V,4; V,7; V,10; V,11; V,16; PG: 33,1109-1128.

Bibliografía

- BELL, H. I., «Philanthropia in the Papyri of the Roman Period», *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles: Latomus (Collection Latomus, vol. II), 1949, 31-37.
- BERTHELOT, K., *Philanthrôpia judaica. Le débat autour de la «misanthropie» des lois juives dans l'Antiquité*, Leiden: Brill, 2003.
- BRONTESI, A., *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma: Università Gregoriana Editrice, 1972.
- CHADWICK, H., «Humanität», *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVI, 663-711.
- CONSTANELOS, D. J., «Philanthropia as an imperial virtue in the byzantine empire of the tenth century», *Anglican Theological Review* 44 (1962) 351-365.
- DALY, L. J., «Themistius' concept of *Philanthropia*», *Byzantion* 45 (1975) 22-40.
- DÉAUT, R. LE, «Φιλανθρωπία dans la littérature grecque jusqu'au Nouveau Testament», *Mélanges Eugène Tisserant. I, Écriture Sainte, Ancien Orient*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964, 255-294.
- DUCHATELEZ, K., «La "Philanthropia" de Dieu dans l'Antiquité Grecque surtout Patristique», *Communio* 9 (1976) 233-255.
- , «La "Philanthropia" dans la Vie Sociale, Ecclésiale et Personnelle de l'Antiquité Grecque», *Communio* 11 (1978) 163-190.
- , «La "Philanthropia" dans l'Économie du Christ selon les pères grecs», *Communio* 11 (1978) 41-68.
- EGENDER, N., «La philanthropie de Dieu chez les Pères grecs», *Assemblées du Seigneur* 57 (1965) 53-66.
- FESTUGIÈRE, A. J., «Les Inscriptions d'Asoka et l'idéal du roi hellénistique», *Recherches de Science Religieuse* 39 (1951) 31-46.
- GARCÍA MORENO, A., *Introducción al misterio. Evangelio de San Juan*, Pamplona: Eunat, 1997.
- GIBLET, J., «Le lexique chrétien de l'amour», *Revue Théologique de Louvain* 1 (1970) 333-337.
- HILTBRUNNER, O., «Humanitas (φιλανθρωπία)», *Reallexikon für Antike und Christentum* XVI, 711-752.
- , «Warum wollten sie nicht φιλάθρωποι heissen?», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 33 (1990) 7-20.

- HUNGER, M. H., «Φιλανθρωπία. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites», *Anzeiger. Wien* 100 (1963) 1-20.
- JOLY, R., *Le vocabulaire Chretien de l'amour est-il original? Φιλειν et Ἀγαπαν*, Bruxelles: Presses Universitaires, 1968.
- KABIERSCH, J., *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropía bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (*Klassisch-Philologische Studien*, Heft 21), 1960.
- KITTEL, G., «φιλανθρωπία, φιλανθρώπως», *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer, 1973, Bd IX, 107-111.
- LABRIOLLE, P. de, «Philanthropía», *Congrès de Nimes 30 mars-2 avril 1932. Actes du congrès*, Paris: Les Belles Lettres, 1932, 300-302.
- LENGER, M. Th., «La notion de "bienfait" (philanthrôpon) royal et les ordonnances des rois Lagides», en LAURIA, M. et al. (dirs.), *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*, Napoli: Jovene, 1953, vol. I, 483-499.
- MARTIN, J. H., «The concept of Philanthropia in Plutarch's lives», *The American Journal of Philology* 82 (1961) 164-175.
- MASPERO, G., «Filantropía», en MATEO-SECO, L. F. y MASPERO, G. (dirs.), *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, Burgos: Monte Carmelo, 2006, 445-449.
- MONTMOLLIN, D. DE, «Le sens du terme Φιλάνθρωπον dans la Poétique d'Aristote», *Phoenix* 19 (1965) 15-23.
- PELLETIER, A., «La PHILANTHROPIA de tous les jours chez les écrivains juifs hellénisés», en BENOIT, A. et al. (eds.), *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris: Boccard, 1978, 35-44.
- ROMILLY, J. DE, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- SPICQ, C., «La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale. À propos de Tit III,4», *Studia Theologica* 12 (1958) 169-191.
- , *AGAPE en el Nuevo Testamento*, Madrid: Cares, 1977.
- , *Agapè. Prolegomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain: Brill, 1955.
- , «φιλανθρωπία, φιλανθρώπως», en SPICQ, C., *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg: Éditions Universitaires, 1978, 922-927.
- , «φιλανθρωπία, φιλανθρώπως», en SPICQ, C., *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Paris: Éditions Universitaires, 1991, 1582-1587.

- SUÁREZ BILBAO, F., *De Jerusalem a Roma. La historia del judaísmo al cristianismo (de 272 a.C. a 392 d.C.)*, Barcelona: Ariel, 2006.
- TROMP DE RUITER, S., «De vocis quae est Φιλανθρωπία significatione atque usu», *Mnemosyne* 59 (1931) 271-306.
- VOGEL, C. J. DE, «The concept of personality in Greek and Christian Thought», *Studies in philosophy and the history of philosophy* 2 (1963) 42-45.
- WALDSTEIN, W., *Untersuchungen zum römischen Begnadigungrecht*, Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1964.
- WOLFSON, H. A., *Philo*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1968.
- ZITNIK, M., «Θεός φιλάυρωπος bei Joahannes Chrysostomus», *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975) 76-118.