
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALENCIA
SAN VICENTE MÁRTIR



MATRIMONIO Y VIRGINIDAD
EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA
DESDE UNA PERSPECTIVA
ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

TESIS DOCTORAL

Presentada por: D. Ángel Gerónimo Llopis

Dirigida por: Dr. D. Miguel Navarro Sorní

VALENCIA, 2018

A mi esposa Laura

A mis hijos Marcos, Miguel, Rocío y Mireya

La vocación del cristiano es la santidad, en todo momento de la vida. En la primavera de la juventud, en la plenitud del verano de la edad madura, y después también en el otoño y en el invierno de la vejez, y por último, en la hora de la muerte.

San Juan Pablo II

En su conjunto, la catequesis de Clemente acompaña paso a paso el camino del catecúmeno y del bautizado para que, con las "alas" de la fe y la razón, llegue a un conocimiento profundo de la Verdad, que es Jesucristo, el Verbo de Dios.

Benedicto XVI

El secreto de la existencia no consiste solamente en vivir, sino en saber para qué se vive.

Fiodor Dostoyevski

AGRADECIMIENTOS

Y todo cuanto hagáis, de palabra y de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias por su medio a Dios Padre. (Col 3, 17)

Gracias a mi esposa, *Laura*, por su entrega, cariño y perseverancia. Desde la primera página de esta tesis a la última has querido y has sabido estar a mi lado, me has acompañado, me has guiado. ¿Qué decir de ti? Sin ti hoy no estaría escribiendo estas líneas. Sin ti no sé qué sería de mí. Don de Dios, bendición de bendiciones... Tu paciencia, tu amor, tu disponibilidad son incomparables... Verte cada mañana al despertar me recuerda el amor que Dios me tiene. Gracias Laura.

Gracias a mi hijo, *Marcos*, mi chico mayor. Atento, has sabido estar presente cuando te he necesitado. Me has enseñado a ser padre y has soportado con paciencia todas mis limitaciones. Estas páginas tienen tu esencia. Gracias Marcos.

Gracias a mi hijo, *Miguel*, todo corazón, rebelde sin causa. Gracias por tu cariño y tus abrazos en los momentos más importantes. Cada vez que has entrado en el estudio para decirme alguna cosa, aunque tú no lo sabías, me has revitalizado, me has confortado, me has dado fuerzas y energías para continuar. Gracias Miguel.

Gracias a mi hija, *Rocío*, alegre, entusiasta, risueña, soñadora... Sabes sacarme una sonrisa con tus conversaciones y tu buen humor. Tu alegría me enseña cómo tiene que ser la vida, me reconduce... Gracias Rocío.

Gracias a mi hija, *Mireya*, que a pesar de que tienes solo cuatro meses ya te has ganado mi corazón. Mirada profunda, transmisora de paz y tranquilidad. Tenerte en mis brazos es un regalo, cada segundo contigo sabe a eternidad. Gracias Mireya.

Gracias a mi director de tesis, el Dr. D. *Miguel Navarro*, sabio donde los haya, pero lleno de sencillez y de humildad. No hay palabras para agradecer tu confianza en mí (sin merecerlo) desde el primer momento. Sin tu ayuda, sin tu cariño, sin tu apoyo, sin tu tiempo desinteresado, en definitiva, sin ti, nada de esto hubiera sido posible. De corazón, gracias Miguel.

Gracias a mis padres, *Ángel y Amalia*, entregados, atentos, afectuosos, siempre ahí.

Gracias por la vida recibida y por haberme levantado en cada tropiezo. Gracias por vuestra educación y por la transmisión de la Fe. Gracias papás.

Gracias a *Tomás Minguet*, cooperador de la verdad, por ofrecerme su ayuda cuando lo he necesitado, por haber estado siempre ahí, por enseñarme tantas cosas sobre metodología y antropología, por las conversaciones en las que has iluminado zonas de esta tesis que permanecían oscuras. Por todo ello, gracias Tomás.

Gracias a mis hermanos, *Amalia, David, Marta y Ester*, porque con vosotros he aprendido a amar, a compartir, a comprender qué es el hombre. Gracias por vuestra cercanía y cariño todo este tiempo.

Gracias a mis suegros, *Fran y Rosa*, por su oración, por su ayuda, por su presencia, y por haber sabido tratarme como a un hijo.

Gracias a mi cuñado, *Pablo*, por su ayuda en la traducción al inglés del resumen del artículo previo a la tesis, pero sobre todo, por tu compañía y afecto.

Gracias a mis cuñados, *Ana, Javier, Fran, Paco y Marta*, por la ayuda recibida y cercanía. Me siento agradecido por vosotros.

Gracias a mis catequistas, *Paco y Xima, Esteban (1957-2018) y Mari Carmen, Fernando y Pilar, Angelines y Alicia*, por haberme acompañado en el camino de la Fe y haberme guiado con sabiduría y discernimiento a la experiencia y conocimiento de Dios. De una manera u otra habéis contribuido en la realización de esta tesis doctoral.

Gracias a mi comunidad y a mi párroco Don José, por acompañarme y guiarme.

Gracias a todas las personas que han rezado por mí, se han interesado y han estado cerca en la elaboración de esta tesis, pero que por un motivo u otro no me es posible citar. A todas ellas, gracias.

Gracias a *Clemente de Alejandría*, protagonista de este estudio, porque a pesar de la lejanía temporal en la que nos hemos encontrados, he experimentado la frescura y la vivacidad de sus escritos.

Gracias a *Dios Padre* por su infinito amor y misericordia, por su *Hijo Jesucristo*, y por el *Espíritu Santo* recibido, y a *Santa María* la Virgen. Sin Él, nada... absolutamente nada.

RESUMEN

Clemente de Alejandría, nacido a mediados del siglo II, inauguró la filosofía cristiana, poniendo de manifiesto que fe y filosofía son totalmente complementarias. El autor alejandrino ha tenido un valor fundamental para el desarrollo de la Iglesia: su formación helenística le capacitó para hacer de la fe cristiana un sistema de pensamiento con base científica. De este modo, con él comenzó la convergencia y alianza entre cristianismo y cultura griega. Por otra parte, sus excelentes obras son uno de los monumentos más notables de los primeros siglos de la literatura eclesiástica y de la filosofía cristiana de la Iglesia primitiva. ¿Por qué estudiar e interpretar entonces su visión sobre el matrimonio y la virginidad? Clemente dedicó todo el tercer libro de los *Stromata* a refutar las doctrinas heréticas acerca del matrimonio y la continencia, exponiendo, en otros escritos, aunque de forma esporádica, una certera reflexión sobre la virginidad cristiana. Nuestro estudio muestra el pensamiento de Clemente de Alejandría sobre el matrimonio, que se constituyó como una de las primeras intuiciones teológicas en la materia dentro de los autores eclesiásticos, y sobre la virginidad, desde una perspectiva antropológico-filosófica.

La introducción a esta tesis doctoral pretende establecer las bases metodológicas que garanticen la correcta exposición y comprensión de esta investigación: objetivos, metodología y fuentes. A continuación, se muestra un estudio sobre la concepción del hombre en Clemente de Alejandría, seguido de una reflexión histórica y filosófica sobre el contexto social y cultural en el que se desarrolló la biografía y las obras del autor cristiano: las costumbres y la moral en la ciudad de Alejandría. El centro de este trabajo es evidenciar y mostrar filosóficamente los conceptos de matrimonio y virginidad en Clemente de Alejandría, exponer e interpretar cuál es el pensamiento del autor cristiano sobre estos dos estados de vida, descubriendo qué es lo que les une en esencia.

PALABRAS CLAVE

Clemente de Alejandría, Matrimonio, Virginidad, Antropología Filosófica, Filosofía.

ABSTRACT

Clement of Alexandria, born in the middle of the 2nd century, inaugurated Christian philosophy, bringing to light that faith and philosophy are totally complementary. The Alexandrian author has had a fundamental value in the development of the Church: his Hellenistic education enabled him to make the Christian faith a science-based system of thoughts. In this manner, convergence and alliance between Christianity and Greek culture began with him. On the other hand, his excellent works are one of the most remarkable monuments of the early centuries of the ecclesiastical literature and of the primitive Church Christian philosophy. So why to study and interpret his vision about marriage and virginity? Clement dedicated the entire third book of the *Stromata* to refute heretical doctrines about marriage and continence, exposing, in other writings, although sporadically, an accurate reflection on Christian virginity. Our study shows the thoughts of Clement of Alexandria about marriage, which was constituted as one of the first theological insights on the topic within the ecclesiastical authors, and about virginity, from an anthropological and philosophical perspective.

The introduction to this doctoral thesis aims to establish the methodological basis to ensure the correct exposition and understanding of this research: objectives, methodology and sources. Next is a study on the conception of man in Clement of Alexandria, followed by a historical and philosophical reflection on the social and cultural context in which the biography and works of the Christian author were developed: customs and morals in the city of Alexandria. The objective of this work is to evidence and show the concepts of marriage and virginity in Clement of Alexandria from a philosophical perspective, as well as expose and interpret Christian author's thoughts about these two states of life, discovering what unites them in essence.

KEYWORDS

Clement of Alexandria, Marriage, Virginity, Philosophical Anthropology, Philosophy.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	3
Objeto y Justificación	3
Estado de la cuestión	7
Plan del presente trabajo	12
Objetivos	14
Metodología	14
a) La hermenéutica de Josef Pieper	17
b) Aplicación del método filosófico de Josef Pieper al presente trabajo	20
Fuentes empleadas	21
CAPÍTULO I	33
CONCEPCIÓN DEL HOMBRE SEGÚN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA	33
I.1 El hombre en la Biblia	35
I.1.1 Concepción del hombre en el Antiguo Testamento	38
I.1.1.1 Terminología antropológica en el Antiguo Testamento	39
I.1.1.2 Relatos creacionistas	41
I.1.1.2.1 El relato de Génesis 1, 26-30. Tradición Sacerdotal	41
I.1.1.2.2 El relato de Génesis 2, 4-25. Tradición Yahvista	44
I.1.2 Concepción del hombre en el Nuevo Testamento	46
I.1.2.1 En los sinópticos	47
I.1.2.2 En los escritos paulinos	48
I.1.3 Concepción del hombre en el libro de la Sabiduría	51
I.1.3.1 En favor de una antropología helenizada en el libro de la Sabiduría	52
I.1.3.2 En favor del carácter unitario de la antropología del libro de la Sabiduría	53
I.2 El hombre en el helenismo que influyó en Clemente de Alejandría	58
I.2.1 Concepción del hombre en el helenismo	58
I.2.1.1 Tradición platónica	59
I.2.1.2 Tradición aristotélica	63

I.2.1.3 Judeo-helenismo: Filón de Alejandría.....	64
I.2.1.4 El Estoicismo	68
I.3 El hombre en el cristianismo primitivo	73
I.3.1 La sucesiva construcción del concepto de hombre en el cristianismo primitivo.....	73
I.3.2 Semejanzas y diferencias antropológicas entre Clemente de Alejandría y el resto de pensadores cristianos del siglo II.....	75
I.4 El hombre en Clemente de Alejandría	77
I.4.1 Concepción del hombre según Clemente de Alejandría	77
I.4.1.1 La antropología clementina.....	77
I.4.1.1.1 La disposición alma-cuerpo	78
I.4.1.1.2 El fin del hombre: alcanzar su propia identidad como imagen de Dios y desarrollar la llamada a hacerse semejante a Dios.....	83
I.4.1.2 La libertad del cristiano	88
I.4.1.3 La apertura del hombre a la verdad	91
I.4.2 Influencia platónica en la antropología de Clemente de Alejandría	95
CAPÍTULO II.....	103
COSTUMBRES Y MORAL EN LA ALEJANDRÍA DE TIEMPOS DE CLEMENTE	103
II.1 Biografía y obras de Clemente de Alejandría.....	105
II.1.1 Biografía de Clemente de Alejandría	105
II.1.2 Obras de Clemente de Alejandría.....	107
II.1.2.1 El Protréptico	108
II.1.2.2 El Pedagogo	108
II.1.2.3 Los Stromata.....	109
II.1.2.4 Las Hypotyposeis	110
II.1.2.5 La homilía <i>¿Qué rico se salvará?</i>	111
II.1.2.6 <i>Excerpta ex Theodoto y Eclogae propheticae</i>	111
II.1.2.7 Tratados que no han llegado hasta nuestros días	111
II.2 Contexto geográfico-cultural	112
II.2.1 Ciudad de Alejandría	113
II.2.2 La Escuela de Alejandría	114
II.3 Las instituciones	116

II.3.1 Formación del matrimonio	116
II.3.2 Disolución del matrimonio	121
II.4 Las costumbres y la moralidad	123
II.4.1 En los ambientes paganos.....	123
II.4.1.1 Las costumbres	123
II.4.1.2 La filosofía contemporánea a Clemente	127
II.4.2 En los ambientes que se afirman cristianos	130
II.4.2.1 Aproximación a los grandes sistemas gnósticos de Valentín y de Basílides	131
II.4.2.1.1 Valentín y sus seguidores	134
II.4.2.1.2 Basílides y la escuela de los basilidianos	139
II.4.2.2 Las sectas libertinas	144
II.4.2.2.1 Contra Carpócrates y Epífanés	145
II.4.2.2.2 Contra los nicolaítas	150
II.4.2.2.3 Contra una secta no identificada (¿valentinianos?)	152
II.4.2.2.4 Contra los seguidores de Pródico	153
II.4.2.2.5 Contra algunos libertinos denominados “otras gentes”	155
II.4.2.2.6 Contra los “antitactas”	156
II.4.2.3 El encratismo	160
II.4.2.3.1 La actitud encratita	162
II.4.2.3.2 La temática encratita	163
II.5 La auténtica continencia.....	175
CAPÍTULO III	183
EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA	183
III.1 El contexto del matrimonio cristiano durante los primeros siglos.....	184
III.2 Definición de matrimonio.....	187
III.3 Finalidad del matrimonio	191
III.3.1 La procreación como fin principal del matrimonio	192
III.3.2 Ley natural y restricción de las relaciones conyugales	196
III.3.3 Responsabilidad en la educación de los hijos.....	198
III.3.4 La finalidad del matrimonio en Clemente apoyada por las Sagradas Escrituras .	199
III.4 Bienes y razones religiosas, sociales y personales del matrimonio.....	202

II.4.1 Razones de orden religioso	202
II.4.2 Razones de orden social	203
II.4.3 Razones de orden personal.....	205
III.5 La dignidad del matrimonio.....	209
III.5.1 La dignidad del matrimonio en virtud de su santidad	209
III.5.2 El matrimonio coopera con la obra divina de la Creación	210
III.5.3 Presencia divina en el matrimonio	213
III.5.4 Relación de la dignidad del matrimonio con la imagen nupcial de Cristo y de su Iglesia	215
III.5.5 Otras consideraciones sobre la dignidad del matrimonio.....	216
III.6 Características del matrimonio	218
III.6.1 Monogamia.....	218
III.6.2 Indisolubilidad	220
III.6.2.1 Aproximación a la indisolubilidad del matrimonio en las Escrituras .	221
III.6.2.2 La indisolubilidad del matrimonio en Clemente de Alejandría.....	224
III.7 Segundas nupcias	228
III.7.1 Segundas nupcias en los Padres y autores eclesiásticos	229
III.7.2 Influencia paulina en la concepción de las segundas nupcias en Clemente de Alejandría	230
III.7.3 Viudedad y virginidad	233
III.8 El ámbito familiar cristiano	235
III.8.1 La comunidad matrimonial	236
III.8.1.1 El concepto de “comunidad matrimonial” fuera del cristianismo	236
III.8.1.2 Vida común y amor conyugal	237
III.8.1.3 Méritos morales de los esposos.....	240
III.8.2 La educación de los hijos	242
III.8.2.1 <i>El Pedagogo</i> , tratado de educación cristiana	242
III.8.2.2 La actividad física.....	246
III.8.3 La vida cotidiana de las familias cristianas de Alejandría.....	248
III.8.3.1 La comida.....	248
III.8.3.2 La bebida.....	250
III.8.3.3 El mobiliario y los objetos de lujo	250
III.8.3.4 La risa	251

III.8.3.5 Vivir en compañía.....	251
III.8.3.6 Uso de perfumes y coronas.....	252
III.8.3.7 El hábito del sueño	253
III.8.3.8 El vestido de lujo femenino.....	253
III.8.3.9 Uso de calzado de lujo, piedras preciosas y joyas de oro.....	254
CAPÍTULO IV	259
LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA	259
IV.1 El contexto de la virginidad cristiana durante los primeros siglos	261
IV.1.1 Siglo I.....	263
IV.1.2 Siglo II	264
IV.1.3 Siglo III.....	265
IV.2 Actitud de afrontar el rechazo del matrimonio y valoración del celibato consagrado a Dios	268
IV.2.1 Contra el rechazo del matrimonio.....	268
IV.2.2 Valor del celibato consagrado a Dios.....	270
IV.3 La virginidad como don de Dios y opción personal	273
IV.3.1 Don de Dios	273
IV.3.2 Opción personal.....	275
IV.4 La virginidad de María y de la Iglesia	277
IV.4.1 La virginidad de María	277
IV.4.2 La virginidad de la Iglesia.....	279
IV.5 La Virginidad en relación con la resurrección y la vida angélica	282
CAPÍTULO V.....	289
RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA.....	289
V.1 Libertad de elección de la vocación	290
V.2 Perseverancia en la vocación elegida.....	293
V.3 Valor comparativo del matrimonio y la virginidad	296

V.3.1 Matrimonio y virginidad como estados de vida igualmente valiosos	297
V.3.2 Consideraciones a las interpretaciones de superioridad de uno de los dos estados de vida.....	300
V.3.2.1 Interpretación de la superioridad de la virginidad respecto al matrimonio	300
V.3.2.2 Interpretación de la superioridad del matrimonio respecto a la virginidad	302
V.3.2.3 Consideraciones finales	303
V.4 Perfección cristiana y diversidad de vocaciones.....	304
CONCLUSIONES.....	311
FUENTES	325
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	327
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	349
REFERENCIAS PATRÍSTICAS.....	353
AUTORES CLÁSICOS	355

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Objeto y Justificación

Esta investigación tiene como objeto evidenciar y mostrar filosóficamente las claves de la visión de Clemente de Alejandría sobre el matrimonio y la virginidad como realización antropológica fundamental que afecta decisivamente a la vida de las personas. Las razones por las que se ha elegido a este autor son diversas.

En primer lugar, con Clemente de Alejandría se inaugura la filosofía cristiana, poniendo de manifiesto que la fe y la filosofía son complementarias. En su breve ensayo sobre nuestro autor, Jorge O. Demarchi afirma:

A la razón y a la fe les corresponde dos modos distintos de conocimiento. Pero no son dos cosas antagónicas, sino dos órdenes sucesivos, ascendentes en perfección. La fe prevalece sobre la razón, y ésta tiene carácter auxiliar y subordinada, contribuyendo a la inteligencia, ilustración y defensa de las verdades conocidas por la revelación personal del Logos. La fe se inserta en el tronco de la razón, y su fruto es la sabiduría cristiana, cuyo grado supremo es la gnosis, la auténtica gnosis, la cristiana (en oposición a la herética)¹.

Por eso, Clemente Alejandrino, por ejemplo, atribuía al Evangelio el título de *la verdadera filosofía*, e interpretaba la filosofía griega como una instrucción propedeútica a la fe cristiana y una preparación para el Evangelio². Al respecto Gilson nos dice que para Clemente: “la filosofía es cosa buena en sí y necesaria, pero la filosofía griega, especie de revelación incompleta fundada en la razón, debe ser completada por la Revelación”³. Para nuestro autor, si bien es cierto que la filosofía griega no puede alcanzar la verdad en su totalidad, prepara el camino de la verdad de la forma más solemne.

Por tanto, el Alejandrino ha tenido –escribe Quasten– un valor fundamental para el desarrollo de la Iglesia:

¹ J. O. DEMARCHI, “Clemente de Alejandría. Pensamiento y fe” en *Evocaciones Patristicas* n. 4, Fundación Santa Ana, Buenos Aires 1999, 24.

² Cfr. J. BELDA, *Historia de la Teología*, Palabra, Madrid 2010, 28.

³ E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2004, 31.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Su formación helenística le capacitó para hacer de la fe cristiana un sistema de pensamiento con base científica⁴. Si el pensamiento y la investigación de tipo científico tienen hoy derecho de ciudadanía en la Iglesia, se lo debemos principalmente a él. Demostró que la fe y la filosofía, el Evangelio y el saber profano no se oponen, sino que se completan mutuamente. Toda ciencia humana sirve a la teología. El cristianismo es la corona y la gloria de todas las verdades contenidas en las diferentes doctrinas filosóficas⁵.

Jaeger y algunos autores más consideran que Clemente de Alejandría es el “creador” de la filosofía cristiana⁶. Por otra parte, señala Mallo que Clemente pretende “hacer de la verdad el medio por el cual se pueda llegar, por medio de la filosofía como actividad racional del hombre, a quienes no tienen fe por una u otra causa”⁷. Para el autor alejandrino la filosofía contribuye a la verdad, a su descubrimiento, puesto que es ella misma una búsqueda de la verdad. Clemente razona que la causa última del conocimiento de la verdad es el Hijo, y la filosofía como la fe son dadas al hombre por Dios. De este modo, aunque no lo diga explícitamente, el maestro cristiano, eleva el rango de la filosofía⁸.

En segundo lugar, sus excelentes obras –de las cuales se han perdido algunas–, son uno de los monumentos más notables de la literatura eclesiástica y de la filosofía cristiana en los primeros siglos de la Iglesia, siendo reconocido y elogiado a través de los siglos. Gracias a Clemente la filosofía cristiana se mantiene firme, inmóvil y triunfante en medio, y a pesar, de los duros ataques de las escuelas gnósticas (espíritu filosófico-oriental), y en mitad también de los ataques de la escuela neoplatónica (espíritu filosófico-helenístico). Todas estas corrientes terminan sucumbiendo y entregando a la filosofía cristiana los elementos de verdad y de vida que encerraba en su seno la filosofía griega, y principalmente la que habían enseñado Platón y Aristóteles⁹. El maestro alejandrino

⁴ Clemente es el iniciador del sistema científico en teología, preocupado como estaba en fundar una ciencia cristiana, que hiciera frente a las tentaciones de la falsa ciencia o gnosis herética. A. ROPERO, *Lo mejor de Clemente de Alejandría*, Clie, Barcelona 2002, 24.

⁵ J. QUASTEN, *Patrología*, vol. I, BAC, Madrid 1968, 321-322.

⁶ Cfr. W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, 71.

⁷ E. MALLO, *La filosofía cristiana de Clemente de Alejandría*, Editorial Académica Española, Saarbrücken 2012, 49.

⁸ Cfr. MALLO, *La filosofía cristiana de Clemente de Alejandría*, cit., 110.

⁹ Cfr. Z. GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*, vol. II, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2014, 25-31.

INTRODUCCIÓN

consideró la filosofía griega como indispensable para la formación cristiana; no obstante, siempre subordinó la sabiduría griega a la divina¹⁰.

Un adecuado resumen de estas ideas que acabamos de exponer se encuentra en las intensas palabras de Ropero:

Clemente supo aceptar el reto que le lanzaba la intelectualidad pagana y, sin apartarse de las doctrinas centrales de la fe, acertó a responderles con su mismo lenguaje, mostrando que si los cristianos se apartaban del mundo y de la sociedad, no era en lo que tenían de bueno y verdadero, sino de pecador y falso. Clemente se sirve de lo mejor de la cultura griega para demostrar que la verdad que desean los filósofos se encuentra entre los cristianos¹¹.

En tercer lugar, y cambiando la temática de lo expuesto hasta el momento, se evidencia que en la actualidad, el espíritu de nuestra sociedad globalizada no se vuelve esencialmente hacia el ateísmo, sino hacia un paganismo post-cristiano, que hace presentes, de una manera nueva y sorprendente, características de la religiosidad antigua¹². Si volvemos nuestra mirada atrás, en los siglos II y III, cuando los paganos se hacían cristianos, nos daremos cuenta de que hoy en día ocurre un movimiento inverso: son los cristianos quienes viven como si fueran paganos. En este contexto puede ser útil retornar a los primeros siglos de nuestra era, y considerar la actualidad de la posición y el pensamiento que los Padres de la Iglesia¹³ desarrollaron en los orígenes del cristianismo. En este sentido, Clemente de Alejandría –que vivió en los siglos II y III d. C.–, se vislumbra como un autor excelente y contrastado para llevar a cabo nuestro cometido, es decir, estudiar la visión que él atesoraba sobre el matrimonio y la virginidad.

El matrimonio y la virginidad en los tiempos de hoy no gozan de muy buena fama en amplios sectores de la sociedad occidental, y cada vez se encuentran más desprestigiados –tanto en el sentir social como en la legislación actual–, por lo que resulta apasionante retomar la visión de Clemente de Alejandría. Él escribió –entre otras muchas cosas–, para refutar las falsas doctrinas sobre la continencia, en especial contra el

¹⁰ Cfr. M. C. ISART, “Clemente de Alejandría y la filosofía griega”, en *Anuario de estudios filológicos*, n. 15 (1992) 180.

¹¹ ROPERO, *Lo mejor de Clemente de Alejandría*, cit., 12.

¹² Cfr. J. ESPEJA, *El ministerio de la Iglesia. Un cambio de perspectiva*, San Esteban – Edibesa, Salamanca 2001, 210-211.

¹³ Cfr. M. BORGUESI, *Secularización y nihilismo: cristianismo y cultura contemporánea*, Encuentro, Madrid 2007, 133.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

rigorismo de los encratitas y el total libertinismo de otros herejes; para ello tomó como motivo de discusión la institución matrimonial, sin ser su intención la de elaborar un tratado sobre el matrimonio¹⁴.

El presente trabajo de investigación, asumiendo críticamente los estudios precedentes más relevantes, intenta acceder a la cuestión desde la óptica de la antropología filosófica¹⁵, realizando una reflexión de tipo filosófico sobre los textos que se encuentran en las obras del Alejandrino en las que fundamenta su pensamiento sobre el matrimonio y la virginidad, que son la concreción del rasgo antropológico fundamental, como es la vocación o llamada al amor¹⁶.

¹⁴ Cfr. M. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 40.

¹⁵ Más información en el apartado de *Metodología*.

¹⁶ El concepto de la vocación está estrechamente asociado al mundo de las personas y al orden del amor. En el mundo de las cosas no tiene ninguna significación: no se puede hablar de la vocación de un objeto inanimado. Las cosas no hacen más que realizar ciertas funciones al servicio de tal o tal otro fin. No se puede tampoco decir de los animales que siguen ellos su vocación cuando se reproducen y mantienen la existencia de su especie, puesto que lo hacen guiados por el instinto. En una palabra, no hay vocación en el orden de la naturaleza en el que reina el determinismo, en el que la facultad de elegir y el poder de autodeterminación no existen. Porque la vocación supone la facultad de comprometerse individualmente respecto de un fin, y sólo un ser racional la posee. Así pues, la vocación es exclusivamente propia de las personas. Su noción nos hace penetrar en un terreno muy interesante y muy profundo de la vida interior del hombre. La palabra “vocación” (del latín “vocare” cuya traducción es “llamar”) significa etimológicamente llamamiento de una persona por otra y su deber es responderle. Es esencial a este llamamiento indicar la dirección del desarrollo interior de la persona llamada, dirección que le es propia y que se manifiesta en el compromiso de su vida entera al servicio de ciertos valores. Toda persona ha de encontrar esta dirección, por una parte, constatando lo que hay en ella y que podría dar a los otros, y por otra parte, tomando conciencia de lo que de ella se espera. El descubrimiento de la orientación de sus posibilidades de acción y el compromiso correspondiente constituyen uno de los momentos más decisivos para la formación de la personalidad, para la vida interior del hombre, más aún que para su situación en medio de los otros. Evidentemente no basta conocer esta orientación, se trata de comprometer toda la vida en ese sentido. Por esto la vocación es siempre la orientación principal del amor humano. Implica ella no solamente el amor, sino el don de sí hecho por amor. [...] El don de sí es el más estrechamente ligado al amor matrimonial, en el que una persona se da a otra. Por esto, lo mismo la virginidad que el matrimonio, entendido en su sentido profundamente personalista, son vocaciones. No puede admitirse más que en la base del conjunto de las vistas personalistas en las cuales se inserta esta concepción del matrimonio. Partiendo de los principios materialistas, puramente biológicos, no se puede comprender el matrimonio más que como una necesidad enraizada en el cuerpo y el sexo. Y no solamente el matrimonio ya no aparece como una vocación, sino que la noción misma de vocación pierde enteramente su fundamento en una concepción de la realidad que no deja sitio para la persona. Admitiendo principios distintos de los personalistas, se entenderá por virginidad una simple consecuencia de las condiciones de vida del individuo y de sus disposiciones (o, más exactamente, antidisposiciones) fisiológicas, de su situación social y económica. La vocación no tiene razón de ser más que en el marco de una concepción personalista de la existencia humana, que suponga que una elección consciente realizada por la persona determina la orientación de su vida y de su acción; A. MEJÍA, *La vida de la Iglesia*, Progreso, México 2005, 277; cfr. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Familiaris Consortio*, n. 11, San Pablo, Madrid 1981, 21, escribe: el amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano; cfr. S. BOTERO, *Hacia una antropología teológica de la sexualidad*, San Pablo, Bogotá 2012, 177; A. SARMIENTO, *Al servicio del amor y de la vida: el matrimonio y la familia*, Rialp, Madrid 2006, 193; cfr. F. GUERRERO, *El misterio del amor según las enseñanzas de Karol Wojtyła*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 86-87.

Nos encontramos ante un trabajo de carácter multidisciplinar, puesto que sin ser propiamente teológico, entra en diálogo con la teología, y además, asume aspectos de la antropología teológica, la reflexión histórica, la patrística y la historia de la Iglesia.

Estado de la cuestión

La temática del matrimonio y la virginidad ocupan realmente un puesto relevante en el pensamiento de Clemente de Alejandría, quien trata de ellos principalmente en sus obras *Stromata* y *El Pedagogo*¹⁷.

El segundo libro de los *Stromata* finaliza con una alusión al matrimonio. El maestro de Alejandría se pregunta, al igual que los filósofos paganos, si es bueno casarse, puesto que parece que el matrimonio esté en peligro de caer dentro del placer y la concupiscencia. Clemente encuentra en los libros sagrados la respuesta afirmativa a esta pregunta, pero también recomendará al verdadero gnóstico la virginidad.

Es precisamente en el ámbito de la moral sexual donde se desarrollan los temas que se tratan en el libro tercero de los *Stromata*. Por eso, es de esta obra de dónde más citas se va a nutrir la presente investigación. En este tercer libro, Clemente expone ampliamente un catálogo de herejías reinantes en su momento, contrarrestándolas con sus pensamientos sobre el estado matrimonial y de virginidad, a los que considera como estados queridos por Dios.

El matrimonio no se trata en este libro en forma de escrito específico sobre el mismo, sino que se entronca como un argumento que prueba las refutaciones que el Alejandrino realiza de las doctrinas heréticas acerca de la sexualidad.

El libro IV de los *Stromata* expone el pensamiento que tiene nuestro autor sobre la igualdad de perfección que poseen tanto el varón como la mujer. En estas líneas recuerda aquellos textos de san Pablo en los que habla sobre el amor matrimonial. Es posible que en este sentido quiera recordar toda la doctrina expuesta anteriormente en el libro tercero.

Por otra parte, en *El Pedagogo*, Clemente desarrolla su visión sobre las costumbres sociales de la aristocracia de la Alejandría de su tiempo. En sus páginas muestra sus ideas sobre una de las problemáticas sociales más importantes de su tiempo, como son el matrimonio y las relaciones conyugales. Los temas relacionados con el

¹⁷ Las referencias bibliográficas de las obras del Alejandrino se expondrán en el apartado de *Fuentes*.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

matrimonio, que el Alejandrino analiza en esta obra, son diversos: la relación sexual, su finalidad, la procreación, el autodomínio, etc.

Una vez expuestas las obras en las que Clemente escribe de forma explícita o referida acerca del matrimonio o de la virginidad, continuamos nuestro *status quaestionis* afirmando que los estudios académicos que han abordado directamente esta temática en el maestro alejandrino son escasos. La razón por la cual lo investigado en Clemente se ha centrado mucho más en otros aspectos es evidente: el conocimiento sobre Dios y su interpretación de la fe a partir de la razón (o mejor dicho, el Logos) han convertido a Clemente en un teólogo cristiano cuya importancia intelectual, metódica y doctrinal le ubican entre los principales representantes de la Iglesia de los primeros siglos del cristianismo, pudiendo afirmar que, en cierto sentido, es el padre de la teología especulativa. En opinión de Druille,

Sus escritos son una de las principales fuentes para localizar testimonios bíblicos procedentes tanto del canon establecido como de los apócrifos, y para rastrear material presocrático, platónico, aristotélico, estoico y judeohelenístico. Su uso del platonismo y del judeohelenismo ha sido objeto de controversias y discusiones que todavía permanecen latentes. La hermenéutica, la exégesis bíblica y la interpretación alegórica y sus paralelos filosóficos también han sido examinadas¹⁸.

Por lo general, el estudio del matrimonio y la virginidad en Clemente de Alejandría ha sido abordado de forma indirecta o complementaria a otros temas; bien por diversos autores que han realizado obras generales relativas a estos temas, como Schillebeeckx¹⁹, Adnés²⁰, Gaudemet²¹ o Miralles²², bien por autores que han investigado

¹⁸ P. DRUILLE, *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo*, Universidad Nacional de La Pampa. Inst. de Estudios Clásicos, Santa Rosa 2013, 42.

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio. Realidad terrena y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca 1970.

²⁰ P. ADNÉS, *El matrimonio*, Herder, Barcelona 1973.

²¹ J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, éditions du Cerf, París 1987.

²² A. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, Palabra, Madrid 1999.

sobre los Padres de la Iglesia, como Mura²³, Sargenti²⁴, Stafameni²⁵, Trevijano²⁶, Ruiz Bueno²⁷, Von Campenhausen²⁸ y Moliné²⁹. En el caso de los primeros autores, se habla del matrimonio y la virginidad en el pensamiento de Clemente de Alejandría dentro del contexto de análisis general de las obras de los Padres de la Iglesia sobre estos temas, y en el caso de los segundos, se explicita la temática del matrimonio y la virginidad en el maestro alejandrino como subtemas dentro del apartado de Clemente de Alejandría, en el interior de sus obras de *Patrística*, que, evidentemente, abarcan contenidos mucho más amplios. Así pues, sus propuestas son acertadas y prestigiosas en cuanto refieren sobre el matrimonio y la virginidad en el Alejandrino, pero no se detienen en analizar exhaustivamente los temas que nos ocupan, sino que únicamente aportan un enfoque reducido sobre la cuestión, además de, casi siempre, aproximarse a ellos desde una perspectiva histórica o teológica, nunca desde la antropología filosófica.

También se encuentran obras dedicadas exclusivamente al estudio de nuestro autor. En dichas obras se incluyen ideas y pensamientos sobre el matrimonio y la virginidad según Clemente, pero como una cuestión más entre otras –siempre secundaria–, y sin abordar como concepto fundamental la temática que ocupa nuestra tesis. Estos

²³ G. MURA, *La teologia dei Padri. Testi dei Padri latini greci orientali scelti e ordinati per temi*, vol. III., *Vita cristiana – Il prossimo – Stati di vita cristiana*, Città Nuova editrice 1975.

²⁴ M. SARGENTI, “Matrimonio cristiano e società pagana”, en *Studia et Documenta Historiae Iuris* 51 (1985) 367-391.

²⁵ G. SFAMENI, *La copia nei Padri*, edizione Paoline, Milán 1991.

²⁶ E. TREVIJANO, *Patrología*, BAC, Madrid 1994.

²⁷ D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, BAC, Barcelona 1979; D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos y apologistas griegos*, BAC, Madrid 2002.

²⁸ H. VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia*, vol. II, Cristiandad, Madrid 2001.

²⁹ E. MOLINÉ, *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, Palabra, Madrid 2008.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

autores son: Le Boulluec³⁰, Méhat³¹, Bolgiani³², Brontesi³³, De Faye³⁴, Mees³⁵ y Mondésert³⁶.

Se han tratado en otras obras asuntos tan importantes como las costumbres y la moral en los tiempos de nuestro autor en la ciudad de Alejandría, según la visión del propio Clemente, y apoyados por otros escritores prestigiosos –tal y como se estudiará histórica y filosóficamente en el primer capítulo de la tesis–, a través de autores como: Cornwallis³⁷, Capitanei³⁸, Marrou³⁹, Blázquez⁴⁰, Jakab⁴¹, o los artículos publicados en revistas científicas pertenecientes a los siguientes autores: Leyerle⁴², Rizzi⁴³, Lugaresi⁴⁴, Castagno⁴⁵ y Neri⁴⁶.

³⁰ A. LE BOULLUEC, “L’école d’Alexandrie. De quelques aventures d’un concept historiographique”, en *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris 1987.

³¹ A. MÉHAT, *Études sur les Stromates de Clément d’Alexandrie*, Seuil, Paris 1966.

³² F. BOLGIANI, “La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel libro III degli Stromati”, en *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 38 (1967) («Studi in onore di Alberto Pincherle», 1), 86-136; F. BOLGIANI, “La tradizione eresiologica sull’encratismo. La confutazione di Clemente di Alessandria”, en *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino* 96 (1962) 541-564.

³³ A. BRONTESI, *La soteria en Clemente Alessandrino*, Univ. Gregoriana, Roma 1972.

³⁴ E. DE FAYE, *Clément d’Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, Paris 1906.

³⁵ M. MEES, *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*, Quaderni di Vetera Christianorum 2, Bari 1970.

³⁶ C. MONDESERT, *Clement d’Alexandrie*, Aubier, Paris 1944.

³⁷ C. F. CORNWALLIS, *Christian Doctrine and Practice in the Second Century*, William Pickering, Londres 1844.

³⁸ W. CAPITANEI, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Schöningh, Paderborn 1903.

³⁹ H. I. MARROU, “Morale et spiritualité chrétienne dans le Pedagogus de Clément d’Alexandrie”, en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 64, Studia Patristica 2, Berlín 1957, 538-546.

⁴⁰ J. M. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, en *Gerión* 11 (1993) 185-227.

⁴¹ A. JAKAB, *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrine. IIe et IIIe siècles*, Peter Lang, Berna 2001.

⁴² B. LEYERLE, “Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette”, en *JECS*, vol. 3 (1995) 123-141.

⁴³ M. RIZZI, “Introduzione a una Riflessione teologica e pragmatiche sociali in Clemente Alessandrino”, en *Adamantius* 9 (2003) 8-9.

⁴⁴ L. LUGARESI, “‘Fuggiamo la consuetudine’: pratiche social cristiane, rappresentazione e spettacoli in Clemente Alessandrino”, en *Adamantius* 9 (2003) 10-28.

⁴⁵ A. M. CASTAGNO, “L’arte sottile della distinzione: il Pedagogo di Clemente Alessandrino”, en *Adamantius* 9 (2003) 29-37.

⁴⁶ V. NERI, “Valori estetici e valori etici dell’apparenza del corpo nel Pedagogo di Clemente Alessandrino. Alle origini dell’etica cristiana dell’ εἶδος”, en *Adamantius* 9 (2003) 38-66.

INTRODUCCIÓN

Por último, para finalizar la *status quaestionis* de esta investigación, tenemos las siguientes obras e investigaciones publicadas en revistas que estudian el matrimonio y la virginidad en Clemente de Alejandría, pero todos ellos desde la perspectiva ético-moral y teológica. Así, nos encontramos con el trabajo de Tettamanzi⁴⁷, “*Il matrimonio e la famiglia nei Padri della Chiesa: Clemente Alessandrino*”, en la revista *La Famiglia*, número 31 del año 1972. Tibiletti presenta dos trabajos, el primero en la revista *Agustinianum* 17, del año 1977, con el título “*Matrimonio ed escatología: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino*”⁴⁸, y el segundo “*Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*”⁴⁹ del editor Giorgio Bretschneider del año 1983.

Mención aparte merece la obra de Jean Paul Broudéhoux⁵⁰, “*Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*” de la editorial Beauchesne, publicada en París en el año 1970. Se trata de un estudio sistemático de la ética de Clemente, dedicado, especialmente a los conceptos de matrimonio, familia y virginidad. El análisis que aparece en su obra es filológico, antropológico y socio-histórico, y con grandes componentes de teología histórica. Su publicación supuso un gran esfuerzo pionero, basado en nuevas interpretaciones sobre el uso de las Escrituras, las leyes jurídicas y la asimilación de la política imperial por parte del Alejandrino. Para Broudéhoux, Clemente es, después de san Pablo, el primer autor de la literatura cristiana ortodoxa que presta atención a las cuestiones relacionadas con el matrimonio, la virginidad y la familia. De este modo, reconoce el valor de la obra de Clemente como una de las fuentes principales que documentan los hábitos matrimoniales y familiares de finales del siglo II y principios del III. Broudéhoux llega a conclusiones imprescindibles sobre temas como la moral sexual, la castidad perfecta, el matrimonio, el lugar que ocupan las mujeres, los niños y los esclavos en la familia, el papel de la Iglesia⁵¹. Pero desde el punto de vista de la antropología filosófica, de la antropología teológica y de la teología moral, su estudio puede ser profundizado.

⁴⁷ D. TETTAMANZI, “Il matrimonio e la famiglia nei Padri della Chiesa: Clemente Alessandrino”, en *La Famiglia* 31 (1972) 48-56.

⁴⁸ C. TIBILETTI, “Matrimonio ed escatología: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino”, en *Agustinianum* 17 (1977) 53-70.

⁴⁹ C. TIBILETTI, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Giorgio Bretschneider Editore, Macerata 1983.

⁵⁰ J. P. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, Beauchesne, París 1970.

⁵¹ Cfr. DRUILLE, *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo*, cit. 45-46.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Recapitulando lo expuesto hasta el momento, se puede afirmar que sobre Clemente de Alejandría se ha escrito mucho como personaje fundamental de los primeros siglos del cristianismo. Ahora bien, los escritos sobre los pensamientos e ideas del Alejandrino respecto al matrimonio y la virginidad son escasos, y más exigüos todavía, los que enfocan estas cuestiones filosóficamente y desde una perspectiva antropológica, puesto que suelen presentarse con un enfoque ético-moral y teológico muy restringido.

Esta investigación, por consiguiente, teniendo en cuenta toda la bibliografía citada, se apoyará, sobre todo en los datos aportados desde la historia (para conocer el contexto histórico en el que situar las afirmaciones del Alejandrino), los escritos originales de Clemente y las mejores traducciones de los mismos, y en los autores de referencia que previamente han trabajado a Clemente, estudiados según la metodología que se expondrá más adelante.

Plan del presente trabajo

El presente trabajo de investigación está constituido por cinco grandes capítulos, que a su vez vienen precedidos por una introducción, y seguidos de un apartado en el que posteriormente se ofrecen las conclusiones finales.

La *Introducción* pretende establecer las bases metodológicas y conceptuales que garanticen la correcta exposición y comprensión de la investigación: objetivos, metodología y fuentes. Además se pretende justificar el trabajo y ofrecer el estado de la cuestión que nos ocupa.

El *Capítulo I*, que se titula *Concepción del hombre según Clemente de Alejandría*, aborda la visión que tiene nuestro autor sobre el propio ser del hombre. Previamente se han presentado las concepciones del hombre en la Biblia –diferenciando entre Antiguo y Nuevo Testamento–, en la cultura griega y en el cristianismo primitivo, pues de todas estas concepciones, el maestro cristiano, se deja influenciar para terminar conformando su propio pensamiento sobre qué es el hombre.

El *Capítulo II*, titulado *Costumbres y moral en la Alejandría de tiempos de Clemente*, nos conducirá desde una reflexión histórica y filosófica al conocimiento del contexto socio-cultural en el que se desarrolló la biografía y las obras de Clemente; nos ofrecerá una visión detallada sobre las costumbres y la moralidad que se daban en Alejandría, tanto en los ambientes paganos como en los que se consideraban cristianos; y, finalmente, nos aportará la concepción de Clemente sobre la verdadera continencia.

INTRODUCCIÓN

El *capítulo III*, que lleva el título de *El Matrimonio en Clemente de Alejandría desde una perspectiva antropológico-filosófica*, analiza detalladamente los aspectos más importantes que nuestro autor desarrolló sobre el matrimonio a través de sus escritos. Antes de tratar en profundidad los fundamentos sobre los que se sustenta el matrimonio cristiano según el maestro alejandrino, nos detendremos en el contexto que rodeaba a dicho matrimonio durante los primeros siglos. Así pues, el vínculo matrimonial, la finalidad del matrimonio, los bienes y razones que lo fundamentan, su dignidad e indisolubilidad, sus características principales, la problemática de las segundas nupcias y el ámbito familiar en el que se desarrollan los cristianos en Alejandría son los temas que –siguiendo los textos de Clemente desde una perspectiva antropológico-filosófica–, van a ocupar las páginas de este tercer capítulo de la tesis doctoral.

El *capítulo IV*, titulado *La Virginidad en Clemente de Alejandría desde una perspectiva antropológico-filosófica*, expone e interpreta cuál es el pensamiento que nuestro autor tiene sobre la virginidad en el cristianismo. Partiendo del contexto histórico en el que se encuentra el Alejandrino, temas como el celibato consagrado y el rechazo del matrimonio, la virginidad como don de Dios y también como opción personal, y la virginidad en relación con la vida angélica y la resurrección son los puntos centrales y esenciales de este cuarto capítulo de la tesis.

El *capítulo V*, que lleva por título *Recíproca iluminación entre matrimonio y virginidad en Clemente de Alejandría* pretende llegar al fondo de la cuestión. En este capítulo entran en relación el matrimonio y la virginidad, y tendrá como finalidad descubrir qué les une en esencia. Dentro del capítulo se tratará el tema de la libertad de elección de la vocación, de la necesidad de perseverar en la vocación escogida, el valor comparativo entre ambos estados de vida y una interpretación de la noción de perfección cristiana y de las diversas vocaciones a las que está llamado todo cristiano.

Finalmente, en el apartado de *Conclusiones* se resumen las claves esenciales de la presente investigación.

La presente tesis doctoral desarrolla este extenso plan de trabajo desde una perspectiva antropológico-filosófica.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Objetivos

Los objetivos de la presente tesis son:

1. Explicitar y exponer histórica y filosóficamente el contexto socio-cultural en el que Clemente desarrolló su vida y su obra: la ciudad de Alejandría.
2. Evidenciar y mostrar sistemática y filosóficamente el concepto de matrimonio en Clemente de Alejandría.
3. Evidenciar y mostrar sistemática y filosóficamente el concepto de virginidad en Clemente de Alejandría.
4. Exponer y mostrar sistemática y filosóficamente la recíproca iluminación entre matrimonio y virginidad en el pensamiento de Clemente de Alejandría.

Metodología

La metodología que se ha empleado en este trabajo de investigación es de tipo cualitativo, y se ubica dentro del ámbito de la antropología filosófica. Ésta se encuentra, al mismo tiempo, dentro de la filosofía⁵². No obstante, a pesar de haber conseguido acotar bastante el método que se ha seguido en este trabajo, resulta una tarea ardua definirlo de la forma más adecuada, y es que dentro de “filosofía” y de “antropología filosófica” se adhieren gran cantidad de autores y pensamientos, en muchas ocasiones, discordantes entre sí⁵³.

Sería motivo de un extenso trabajo intentar definir qué es “filosofía”, pero según Choza, lo que es propio a la filosofía es decirnos qué y cómo es el hombre, la sociedad, la historia, la cultura, la ciencia, y decirnos qué hay de verdad en las teorías y corrientes sobre el hombre, la sociedad, la cultura, etc⁵⁴. Esta definición nos lleva necesaria e interesadamente a formular la pregunta: ¿qué es el hombre?

La pregunta sobre el hombre es una constante universal⁵⁵. Todo hombre y toda mujer se interrogan sobre sí mismos, buscan saber lo que son o, mejor dicho, quiénes son,

⁵² J. M. BARRIO, *Elementos de Antropología Pedagógica*, Rialp, Madrid 2010, 21.

⁵³ Una visión bastante exhaustiva sobre el tema se puede encontrar en: cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona 1991; cfr. C. BEORLEGUI, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Universidad de Deusto, Bilbao 2009; cfr. J. SAN MARTÍN, *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, UNED, Madrid 2013.

⁵⁴ Cfr. J. CHOZA, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cénlit, Estella 1985, 173.

⁵⁵ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología breve*, Palabra, Madrid 2010, 9.

INTRODUCCIÓN

buscando una respuesta a las cuestiones fundamentales sobre su existencia; interrogantes que forman parte de la existencia humana, porque las personas no podemos vivir sin dar respuesta, total o parcial, a cada uno de estos interrogantes.

El problema del hombre es una de las cuestiones esenciales que se plantea todo ser humano que quiere entenderse a sí mismo. Ahora bien, existe, pues, un tipo de respuesta especial a estos interrogantes: la filosófica.

A lo largo de la historia, una serie de hombres se han planteado profundizar y elaborar un saber que respondiera con hondura, con precisión, sin improvisaciones y con radicalidad a estos planteamientos del ser humano en busca de su verdad. Este saber es la filosofía, y este saber, focalizado en el estudio de la persona, es la antropología filosófica⁵⁶. Por tanto, conocer quién es el hombre es la cuestión fundamental en el pensamiento filosófico que intenta profundizar en la realidad del ser del hombre⁵⁷.

Una síntesis que expresa magníficamente esta relación entre pensamiento filosófico y la búsqueda de la verdad del hombre, la realiza Beorlegui cuando afirma que,

La antropología filosófica, en lo que tiene de antropología, pretende un saber científico acerca del hombre, recogiendo todo lo que las diferentes ciencias humanas y antropologías científicas nos aportan sobre él. Y en lo que tiene de filosófica, late la pretensión de no renunciar a la hermenéutica profunda, a la búsqueda del sentido último de los datos que las ciencias nos presentan. Pretende, por tanto, ser un saber que conjugue adecuadamente la ciencia y la filosofía⁵⁸.

La antropología filosófica no es otra cosa que el estudio filosófico del hombre, pero, hay que tener en cuenta un dato importante: las diferentes perspectivas que aparecen, pueden cambiar el modo de entenderla. Por este motivo vamos a indicar a continuación las características que, en opinión de J. M. Burgos, debe tener la reflexión filosófica sobre el hombre.

En primer lugar, debe ser *explicativa*, esto es, la antropología filosófica busca explicar y entender. No se contenta con describir lo que se ve o lo que sucede, sino que hace un esfuerzo por comprender, relacionar y llegar a lo profundo de las cosas. Se pregunta, por ejemplo, por el sentido de la vida, o, qué significa la muerte, o para qué

⁵⁶ Cfr. J. M. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2013, 13-16.

⁵⁷ Cfr. J. SAN MARTÍN, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, UNED, Madrid 2015.

⁵⁸ BEORLEGUI, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, cit., 226.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

sirven los sentimientos, etc. En esto se diferencia de otras ciencias que también estudian al hombre pero que se centran más en el cómo y no en el por qué, como son la psicología, la sociología, etc. Especialmente se diferencia de la antropología cultural, que quiere básicamente describir las distintas culturas que existen en la tierra, pero sin detenerse en el porqué de sus costumbres o en su sentido último.

La segunda característica es que es *metafísica u ontológica*. Se pueden encontrar muchas concepciones filosóficas sobre el hombre; la adecuada lo entiende como una realidad subsistente, permanente y radicada en el ser, y no como una efusión de sensaciones o de fenómenos que no tienen consistencia y que fluyen con el tiempo. Así pues, la antropología filosófica debe adoptar la perspectiva adecuada, correcta, es decir, la metafísica u ontológica.

En tercer lugar, la antropología filosófica debe ser *integral*, lo cual quiere decir que debe ofrecer una visión del hombre que cuente con todos sus aspectos y dimensiones: psicológicos, biológicos, sociológicos, espirituales, etc. El cometido de la filosofía es considerar al hombre de modo global, cuestión importante hoy en día dada la fragmentación y multiplicidad del saber. Debido a su carácter integral, la antropología filosófica debe tener en cuenta los desarrollos de las otras ciencias que aportan conocimientos sobre el hombre, pues de ese modo aumenta y enriquece sus sapiencias y evita errores que provengan de una reflexión sobre la experiencia demasiado simple o sesgada.

La cuarta característica es que debe ser *científica*. Ciertamente, la antropología es un saber científico en el sentido de que se ocupa de conocer con profundidad, de establecer conexiones, de estructurar el saber de manera sistemática, etc. De todos modos, no podemos compararla con saberes científicos experienciales como son las matemáticas, la física o la química. A comienzos del siglo XX, el concepto de ciencia se redujo y se identificó de modo erróneo con este tipo de ciencias, sin embargo, numerosos estudios posteriores han permitido llegar a la conclusión de que existen otros saberes científicos distintos que dependen de las características del objeto que se estudie.

Por último, y en quinto lugar, la antropología filosófica debe ser *experimental*, puesto que surge del análisis de la experiencia humana. No se trata de un saber abstracto que se deduce de proposiciones teóricas e irreales, sino de una reflexión del hombre y de sus experiencias vitales. Por ese motivo, toda reflexión desde la perspectiva de la antropología filosófica, debe tener, siempre que sea posible, un contacto profundo con las

realidades humanas. En este sentido es de gran utilidad el recurso de las experiencias que otras personas han vivido y nos transmiten por medio de la literatura, entre otras cosas⁵⁹.

La finalidad de estudiar el matrimonio y la virginidad en las obras de Clemente de Alejandría como las dos formas concretas de vivir la vocación al amor, nos conducen a la elección de esta disciplina de estudio: la antropología filosófica.

El presente trabajo nos acercará a los textos en los que Clemente se refirió al matrimonio y a la virginidad. Este cometido exige una ardua tarea y un método filosófico que, sin pretender de ninguna manera hacer teología⁶⁰, cuente con ella, para poder entender e interpretar lo más certeramente posible la verdad del ser humano que se esconde tras las palabras que nuestro autor dedica al matrimonio y a la virginidad, y también, por otra parte, que sin basarse en el método científico-experiencial, sea preciso y riguroso.

En esta investigación se ha optado por el método filosófico⁶¹ de Josef Pieper. Fundamentalmente la aportación filosófica de este autor ha sido la de presentar filosóficamente, en nuestros días y en sintonía con el pensamiento contemporáneo, textos del pasado; como por ejemplo su interpretación de los mitos de Platón⁶², clásico que influyó notablemente en las obras y en el pensamiento de Clemente de Alejandría⁶³.

a) La hermenéutica de Josef Pieper

A continuación resulta imprescindible para justificar la elección de este método, fundamentar el modo en que Josef Pieper aplica la filosofía a los textos del pasado.

⁵⁹ Cfr. BURGOS, *Antropología: una guía para la existencia*, cit., 16-19.

⁶⁰ La teología es aquella disciplina que intenta desarrollar una exposición coherente de las doctrinas de la fe cristiana, basándose principalmente en las Escrituras, situándose en el contexto de la cultura en general, expresándose en un idioma contemporáneo y relacionándose con los temas de la vida. M. J. ERICKSON, *Teología Sistemática*, Clie, Barcelona 2008, 23.

⁶¹ Este modo de aplicar el método filosófico de Josef Pieper a los escritos de Clemente de Alejandría ha sido inspirado en la tesis doctoral de T. MINGUET, *Cosmovisión y Antropología de san José de Calasanz. Presupuestos para la comprensión de su pedagogía*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2017, 32-40.

⁶² Cfr. J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona 1998. Josef Pieper dedica también a Platón obras como la siguiente: J. PIEPER, “Sobre la idea de filosofía en Platón” en *Obras de Josef Pieper*, Encuentro, Madrid 2000, 159-174.

⁶³ Cfr. J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, en *Educación XXI*, vol 4 (2001) 239-254.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Josef Pieper plasmó sobre el tema de la hermenéutica⁶⁴ un escrito cuyo título es: *¿Qué significa interpretación?*⁶⁵, argumentando que existe la posibilidad de interpretar los textos antiguos entendiendo cuál es la verdad de las cosas que se interpretan⁶⁶. No obstante, conviene comenzar por transcribir lo que Pieper entiende por interpretar:

Interpretar válidamente una expresión cargada de sentido, significa sacar a la luz lo significado por quien se expresa, es decir, entenderlo y transmitirlo, es decir, hacerlo comprensible⁶⁷.

Este tipo de interpretación no puede hacerse de cualquier manera, sino que según el propio autor deben cumplirse unos *requisitos metodológicos* con el objetivo de acercarse a la verdad de la forma más adecuada. Sin embargo, es el mismo Pieper el que afirma la dificultad que entraña el cumplimiento total de estos requisitos:

[...] Exige para la realización satisfacer requisitos que difícilmente se pueden cumplir del todo, que además probablemente ni siquiera se pueden enumerar plenamente⁶⁸.

El primer *requisito* se refiere a la necesidad absoluta de situar un pensamiento en su contexto histórico concreto; en opinión de Franck, “sólo el contexto real de una afirmación descubre todo su alcance y hace que tenga significado en un contexto diferente”⁶⁹. Por tanto, según este pensamiento, no sólo se debe permanecer en el contexto histórico originario, sino que se debe tener la convicción de que su valor reside también más allá de su contexto concreto, y con la exigencia de atenerse a la verdad a la que el autor estudiado se refiere⁷⁰.

⁶⁴ La hermenéutica responde a la corriente filosófica que propone como método la comprensión de las acciones humanas en su contexto histórico y social, fuera del cual pierden su significado. (www.webdianoia.com 2016).

⁶⁵ Cfr. J. PIEPER, “¿Qué significa interpretación?” en *Obras de Josef Pieper*, Encuentro, Madrid 2000, 213-235.

⁶⁶ Cfr. J. F. FRANCK, “La inspiración platónica de la filosofía de Josef Pieper”, en *Sapientia* 59 (2004) 416.

⁶⁷ PIEPER, “¿Qué significa interpretación?”, cit., 217.

⁶⁸ PIEPER, “¿Qué significa interpretación?”, cit., 217.

⁶⁹ FRANCK, “La inspiración platónica de la filosofía de Josef Pieper”, cit., 415.

⁷⁰ Cfr. MINGUET, *Cosmovisión y Antropología de san José de Calasanz. Presupuestos para la comprensión de su pedagogía*, cit., 37.

INTRODUCCIÓN

El segundo *requisito metodológico* que nos lleva a aproximarnos al autor describe el hecho de dominar la lengua del mismo:

Y sólo quién domina esa lengua determinada, que se habla en un determinado espacio histórico, en un tiempo determinado, está entonces bien pertrechado para entender algo que se expresa en ella. Todo empieza, allí donde se considera sobre todo la expresión verbal, con el conocimiento de la gramática y vocabulario⁷¹.

Para esta condición, además, también añade Pieper que el intérprete debe conocer y «dominar», no sólo la lengua extranjera de los escritos que pretende interpretar, sino también la lengua propia, en la que expresa y da a conocer su interpretación. Ciertamente este requisito podría ser una limitación para esta investigación al no poseer el intérprete un alto grado de dominio del griego antiguo, lengua original de los escritos del Alejandrino. No obstante, la fiabilidad y prestigio de las traducciones que se utilizan, acompañadas de las notas al pie explicativas, pueden llegar a suplir esta dificultad. El conocimiento y «dominio» de la lengua propia queda a juicio del lector de esta tesis.

El tercer *requisito* es que el intérprete se interese y afecte por la verdad o la falta de ella de lo que se expresa en relación con la realidad⁷². Pieper lo manifiesta de la siguiente forma:

Una expresión con sentido, objeto exclusivo de una interpretación en sentido estricto, remite, hemos dicho, esencialmente a la realidad. Esa referencia a la realidad es algo que, por tanto, el intérprete tiene que tener a la vista; que tiene que intentar reproducir. También se puede decir que tiene que sopesar la pretensión de verdad de la expresión que se trata de interpretar. (¡Verdad es a fin de cuentas lo mismo que el presentarse esa realidad!) Más sencillamente: el intérprete debe “escuchar” (en el sentido de atender) a la expresión que hay que interpretar y a lo que en ella se expresa. Puede parecer demasiado simple y evidente; pero en realidad, en el trato común precisamente con las más significativas expresiones filosóficas y poéticas del pasado, ocurre más bien lo contrario de ese “escuchar”: se las considera con gran atención, pero sin atender a esa referencia a realidad que en ellas se incorpora, es decir, sin considerar lo que primariamente quiere decir el que se expresa, esto es, sin “escucharlo” realmente⁷³.

⁷¹ PIEPER, “¿Qué significa interpretación?”, cit., 219.

⁷² Cfr. MINGUET, *Cosmovisión y Antropología de san José de Calasanz, Presupuestos para la comprensión de su pedagogía*, cit., 37.

⁷³ PIEPER, “¿Qué significa interpretación?”, cit., 222-223.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Una vez presentados estos tres *requisitos*, Josef Pieper, casi al final de su obra: *¿Qué significa interpretación?*, señala que

En virtud de la naturaleza, propia por igual, de todos los seres espirituales, se da una comunidad que abarca tanto al intérprete como a lo interpretado, sin la que de hecho no serían posibles comprensión e interpretación⁷⁴.

¿Qué significan estas palabras de Pieper? Ciertamente afirma que para que pueda comprenderse el núcleo mismo de la expresión que se quiere interpretar, debe lograrse una personal afinidad que excede a la comunidad de la naturaleza espiritual. A esto lo define como *connaturalitas*, en virtud de la cual es posible esa más precisa captación de lo que en último término se pretende decir y que, según el mismo Pieper, “supera en precisión a toda discusión argumentativa haciendo manifiesto lo extraño como algo propio”⁷⁵. De algún modo, introduciendo esta dimensión como es la *connaturalitas*, Josef Pieper añade a la tarea de la hermenéutica un componente quizá “difícil”, en cuanto a que es intuitivo y complicado de demostrar empíricamente, pero fundamental en su forma de hacer filosofía y de entender lo humano⁷⁶.

b) Aplicación del método filosófico de Josef Pieper al presente trabajo

Con el fin de alcanzar los objetivos propuestos anteriormente y con las premisas aportadas por el pensamiento de Josef Pieper, se ha seguido el siguiente itinerario metodológico:

En primer lugar se ha partido de la atenta y directa lectura de las obras principales escritas por Clemente de Alejandría con el fin de conseguir un conocimiento más profundo y global del pensamiento de nuestro autor. A su vez se ha realizado una extensa revisión bibliográfica sobre matrimonio y virginidad en el pensamiento bíblico, en el helenismo que influyó en Clemente y en el cristianismo primitivo, para conocer cuáles fueron las fuentes de las que Clemente bebió y que influyeron tan notablemente en sus escritos. A continuación se ha indagado e investigado en el contexto socio-cultural en el

⁷⁴ PIEPER, “¿Qué significa interpretación?”, cit., 228.

⁷⁵ PIEPER, “¿Qué significa interpretación?”, cit., 228.

⁷⁶ Cfr. MINGUET, *Cosmovisión y Antropología de san José de Calasanz, Presupuestos para la comprensión de su pedagogía*, cit., 38.

cual el maestro alejandrino vivió y redactó sus obras, para terminar prestando un exhaustivo interés a los textos en los que el alejandrino habla sobre el matrimonio y la virginidad, interpretándolos desde la antropología filosófica, con ayuda de abundante bibliografía especializada sobre el tema.

En esta lectura, reflexión y posterior redacción se han tenido en cuenta las claves hermenéuticas descritas con anterioridad: atención al contexto histórico, además del ambiente socio-cultural, concretizado en la ciudad de Alejandría, las instituciones que allí se daban, y las costumbres y moralidad del momento (siglos II – inicios del III). También a la utilización del lenguaje y al contexto teológico, filosófico, espiritual y cultural, ayudados por unas más que fiables traducciones, y por el recurso de autores contemporáneos a Clemente, la mayoría Padres de la Iglesia, y el conocimiento de la multitud de corrientes heréticas que él combatió. Por último, se ha pretendido captar la idea que de matrimonio y virginidad tenía Clemente de Alejandría, pero no desde nuestras categorías de pensamiento o aplicando su pensamiento a nuestro pensamiento actual, sino de modo que “ahora” podamos comprender con nuestras categorías de pensamiento lo que él quiso decir sobre matrimonio y virginidad en el momento en que redactó los textos que hoy interpretamos.

Fuentes empleadas

Las fuentes que se han utilizado son los escritos más trascendentes de Clemente de Alejandría, en su lengua original: el griego, y traducidas al español. Las obras del Alejandrino empleadas son: *El Protréptico*, *El Pedagogo* y *Stromata* del I al VIII. Están editadas en diferentes publicaciones; no obstante, para la elaboración de la presente investigación se ha optado por las ediciones bilingües preparadas por Marcelo Merino Rodríguez en los *Stromata* y *El Protréptico*, y por el mismo autor acompañado de Emilio Redondo García en *El Pedagogo*. Todas ellas de la Editorial Ciudad Nueva, dentro de la colección Fuentes Patristicas⁷⁷.

Los textos originales en griego que aparecen en las notas al pie provienen de J. P. Migne, que editó la *Patrologia Graeca*, amplísima colección de textos escritos en griego por los Padres de la Iglesia, en 161 volúmenes más un índice adicional. Los tomos VIII y IX de Migne son los pertenecientes a nuestro autor, Clemente de Alejandría.

⁷⁷ La abreviatura “FuP” se utilizará en las notas al pie para designar la Fuente y las páginas en las que se encuentra la referencia a los textos de Clemente de Alejandría.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

1. *El Protréptico*⁷⁸. Desconocemos la fecha exacta de la conversión al cristianismo de Clemente y si la presente obra fue escrita poco tiempo después de abrazar la religión cristiana. La realidad es que las páginas que conforman el *Protréptico* parecen destilar el gusto de una experiencia reciente. En este contexto las diversas críticas que realiza sobre diversos aspectos de la religión pagana, como son las costumbres –que él rechaza con vehemencia–, parecen sendas recorridas recientemente por él hasta encontrar la auténtica verdad. Sus páginas revelan una reflexión detenida y bastante asimilada, esto es, se trata de la obra clementina mejor elaborada –incluso desde el punto de vista literario–, con una pretendida y bien discernida metodología.

La fecha en la que se compone, como ocurre con todas las demás obras escritas por Clemente, no se puede datar por falta de criterios externos y por las escasas alusiones históricas dentro de la misma obra.

Se trata de una obra que destaca por la sencillez, y al mismo tiempo, profundidad de los objetivos que se propone: el anuncio de una época nueva y de unos misterios nuevos que sustituirán a los antiguos⁷⁹. El método de Clemente es muy claro: analiza de forma irónica los cultos paganos haciéndose valer de los mismos testimonios de filósofos y poetas que los han propugnado; en un segundo momento Clemente aportará además el testimonio de la Sagrada Escritura. De este modo, esta obra del Alejandrino se compone de dos partes bien definidas. Por un lado muestra su parte apologética negativa, y por otro lado, deja paso al aspecto exhortativo del escrito. Su misión parece simple en un primer momento: ayudar a los paganos en su conversión hacia el cristianismo.

Ciertamente, el *Protréptico* responde claramente a las exigencias del periodo en que fue escrito –finales del principado de Commodo y comienzos de la dinastía de los Flavios–, años en los que la Iglesia disfruta de paz, y se asiste a la progresiva difusión del cristianismo no sólo entre las clases humildes –como había sucedido

⁷⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA., *El Protréptico*, ed. bilingüe por M. MERINO, Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 21, Madrid 2006. La exposición del *Protréptico* que aquí se puede leer en: cfr. M. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El Protréptico*, Ciudad Nueva, Madrid 2006, 15-40.

⁷⁹ Cfr. S. LILLA, “Clemente Alessandrino”, en G. BOSIO – E. DAL COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III*, Società Editrice Internazionale, Turín 1993, 256-257.

hasta el momento—, sino también en los ambientes más elevados desde el punto de vista socio-económico y cultural⁸⁰.

Con respecto a la traducción que presenta el texto escrito originariamente en griego, el editor afirma que se ha intentado conciliar la necesidad de ser fieles al texto griego transmitido, que se ha procurado salvaguardar en todo momento, con la exigencia de claridad que merece, tanto el pensamiento del autor paleocristiano como el lector de nuestro tiempo, que no está acostumbrado a la comprensión de textos como el que se ofrece. Esta conciliación no ha sido fácil puesto que el texto griego de Clemente es cómodo sólo en apariencia: sus frecuentes digresiones y sus muchas figuras retóricas y literarias han referido a la utilización de los dictámenes del original griego, aunque en algunas ocasiones se haya preferido escoger los criterios de la gramática moderna⁸¹.

2. *El Pedagogo*⁸². La estructura del *Pedagogo* responde a dos partes visiblemente diferenciadas: a la primera corresponde el libro primero; a la segunda, los dos libros restantes⁸³. Existe un tema central que proporciona unidad a los tres libros, y es la figura y función del Logos-Pedagogo; sin embargo, el contenido y el tono del libro primero son esencialmente distintos de los libros II y III. Los dos últimos libros constituyen un tratado de moral –teórico-práctica– que contempla los deberes concretos del cristiano y le da consejos, exhortaciones y paradigmas de comportamiento y conducta propios de la vida cristiana. Clemente explica que la figura del Pedagogo es el Santo Dios, Jesús, el Logos educador de toda la humanidad⁸⁴. La misión del Pedagogo para realizar la obra de salvación

⁸⁰ Cfr. M. GALLONI, *Cultura, evangelizzazione e fede nel «Protréptico» di Clemente Alessandrino*, Studium, Roma 1986, 12-16.

⁸¹ Cfr. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Protréptico*, cit., 39.

⁸² CLEMENTE DE ALEJANDRÍA., *El Pedagogo*, ed bilingüe por M. MERINO y E. REDONDO, Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 5, Madrid 1994. Puede verse en profundidad en: cfr. M. MERINO y E. REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 11-42.

⁸³ Esta división del libro en tres partes es atribuida al mismo Clemente, ya que es el mismo el que lo señala en su obra *Stromata*.

⁸⁴ Cfr. *Paed.*, I, 53, 1 (FuP 5, 183-185); 55, 2 (FuP 5, 189). Cfr. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, cit., p. 89, nota 29, ha realizado la observación de que en cfr. PLATÓN *Las Leyes*, X, 897 B, ya se encuentra una expresión casi idéntica a la de Clemente donde reconoce que Dios es el pedagogo de todo el universo; y que la elección de este título, *pedagogo*, por parte del alejandrino, que muestra Cristo en una nueva perspectiva, es un indicio de la relación entre el cristianismo y la cultura griega. La presentación de Cristo como *pedagogo* de la humanidad nos lleva a pensar que Clemente no tuvo ninguna dificultad en dar este nombre a Cristo, porque sabía que el uso que originariamente se había dado a esta palabra (el esclavo que tenía la función de llevar y traer a los niños a la escuela) había adquirido con posterioridad un nivel y un

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

comprende cuatro operaciones: *crearnos*, *regenerarnos*, *perfeccionarnos* y *educarnos*. Estas tres últimas operaciones están, en el plan de Clemente, estrechamente vinculadas, porque integran la obra de salvación de Dios a favor del hombre. La acción pedagógica del Logos presenta tres modalidades: la *exhortación*, la *educación* y la *instrucción*. El Logos cumple estas tres funciones, y Clemente pone mucho énfasis en distinguirlas. La función específica del Pedagogo coincide, como es lógico, con el concepto de *pedagogía*: Clemente la define como “la educación de los niños”⁸⁵ y, más en concreto, como “la buena conducción de los niños hacia la virtud”⁸⁶. Son tres las ideas principales que se ofrecen en el esquema de la *paideia* cristiana que Clemente diseñó. Primero, que Dios mismo ha asumido la tarea de redimir y reconducir al hombre a la salvación por medio de su acción pedagógica. Segundo, que sólo Dios tiene la capacidad para llevar a término este programa pedagógico, que se da a toda la humanidad y se fundamenta en su obra salvífica. Y por último, que Dios ejerce esta función pedagógica por medio del Cristo (Logos) que se constituye en pedagogo de toda la humanidad. Por otra parte, Clemente adopta una postura que marca toda una corriente de pensamiento cristiano por lo que respecta al valor de la filosofía: la verdadera filosofía y los saberes humanos auténticos tienen su génesis en el Logos, que se constituye como fuente única de toda verdad. Estos saberes poseen un valor propedéutico y auxiliar; por tanto, no deben ser despreciados por los cristianos, sino más bien integrados en la sabiduría y en la *paideia* cristianas. Es aquí donde la pedagogía cristiana de Clemente alcanza su cota más alta. La filosofía anterior no podía atribuirse el derecho de educar totalmente al hombre porque no era poseedor del pleno conocimiento de los destinos humanos. Los rasgos de racionalidad y de aspiración al bien moral propios del helenismo no son para el Alejandrino más que las condiciones previas a la acción realmente educativa que ha de realizar el Logos en la persona. Es precisamente en la armonización de estas dos etapas históricas en las que se observa y admira la grandeza de la especulación pedagógica y teológica de Clemente de Alejandría.

significado de excelencia, a consecuencia de la dignidad filosófica que Platón había dado al concepto de *paideia*.

⁸⁵ Cfr. *Paed.*, I, 12, 1 (FuP 5, 97-99).

⁸⁶ Cfr. *Paed.*, I, 16, 1 (FuP 5, 107).

3. *Stromata I. Cultura y Religión*⁸⁷. Es conveniente advertir que los subtítulos de las obras de *Stromata* de esta Colección son del editor, teniendo como intención resumir los temas fundamentales de los que trata el libro. Así pues, es lícito afirmar sin caer en la exageración que los *Stromata*, cuyo primer volumen se expondrá a continuación, es una de las obras más originales y profundas de toda la literatura cristiana de los tres primeros siglos. El alejandrino trata en ella los temas de más calado y difícil solución de la historia de la humanidad: las relaciones entre filosofía y fe, interés e importancia de la revelación judía y cristiana, problemas teológicos como la existencia de una gnosis ortodoxa, interrogantes de cosmología con derivaciones ecológicas, simbolismos de la naturaleza y de la Escritura, temas fundamentales del pensamiento humano, como la cuestión antropológica de la propia existencia del hombre y las vías que pueden llevarle a la unión con Dios, etc...

El género literario que utiliza el maestro cristiano en *Stromata* le permite todo tipo de libertades; presenta un desorden tal que no es fácil ni siquiera entresacar el contenido de cada uno de los libros. Así pues, este primer libro está totalmente dedicado a una cuestión que hasta entonces era fundamental para el cristianismo: ¿podía un cristiano servirse de los tesoros de la cultura griega y especialmente de la filosofía? Clemente lo afirma sin tapujos, y desarrolla –en la primera mitad de este libro–, todos los argumentos que pueda dar a favor de esta tesis. La seguridad con la que contesta a esta cuestión no admite ningún tipo de discusión: es un deber adquirir una instrucción lo más completa posible. El mismo autor alejandrino esgrime como argumento el hecho de que los filósofos griegos –aunque no todos, dirá también– han obtenido sus mejores pensamientos de las enseñanzas del Antiguo Testamento; los filósofos griegos son deudores de Moisés y los Profetas. Platón es el más grande y el más brillante de los filósofos griegos –en opinión de Clemente–, porque se ha inspirado en los escritos hebreos. En conclusión, según el pensamiento del alejandrino, la verdad filosófica y la verdad revelada de las

⁸⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA., *Stromata I. Cultura y Religión*, ed bilingüe por M. MERINO, Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 7, Madrid 1996. Todo lo que a continuación se expone de la obra se puede ver ampliado en: cfr. M. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata I. Cultura y Religión*, Ciudad Nueva, Madrid 1996, 11-45.

Escrituras dimanar de la única verdad, es decir de Dios⁸⁸. Por ello, Clemente se esfuerza en proporcionar a sus lectores una ciencia divina o gnosis.

4. *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*⁸⁹. En primer lugar se hace necesario destacar que, según palabras del editor de esta Colección, la inclusión de los libros II y III en un mismo volumen obedece a razones exclusivamente editoriales de la propia Colección, y no a una intención programática del autor alejandrino.

Ambos escritos presentan dentro de sí una gran diversidad, no sólo en el aspecto argumental, sino también en la estructura y composición literaria. El segundo libro contiene como argumento principal la importancia y necesidad de la sabiduría y de la filosofía para el hombre que desee llegar al conocimiento pleno de Dios. Por otra parte, la Escritura califica a los griegos de ladrones⁹⁰ puesto que además de copiar los milagros de la historia sagrada –dirá Clemente–, la soberbia intelectual de esos hombres les impide darse cuenta de que su ciencia, su cultura y su arte provienen de las Sagradas Escrituras. De este modo, la crítica a este hecho conforma el punto de enlace entre el primer y el segundo libro de los *Stromata*, y constituye el punto inicial para que el autor cristiano explique el verdadero amor cristiano⁹¹. El objetivo principal de Clemente será el de convertir a los griegos y a los judíos; por ese motivo no dudará en servirse de aquellas doctrinas de los filósofos griegos que parecen más adecuadas y son tenidas por ellos como más elevadas. Este argumento es el que lleva a nuestro autor a dar un paso más en su análisis planteando dos cuestiones significativas: la fe y la gnosis. Ambos temas se complementan mutuamente y constituyen a su vez las dos partes en las que

⁸⁸ En este sentido, Clemente continua el sendero abierto por Justino, el apologista cristiano. Cfr. R. HOLTE, “Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin’s Apologies”, en *StTh* 12 (1958) 109-168; D. BOURGEOIS, *La Sagesse des Anciens dans le Mystère du Verbe. Évangile et Philosophie chez Saint Justin*, Philosophe et martyr, París 1983.

⁸⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, ed bilingüe por M. MERINO, Ciudad Nueva, Fuentes Patrísticas 10, Madrid 1998. Todo lo que a continuación se redacta puede verse más detallado en: cfr. M. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, cit., 13-30.

⁹⁰ Jn 10, 8.

⁹¹ Según cfr. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, p. 15, nota 4; Clemente distinguirá muy bien el amor cristiano, caridad, del amor a sí mismo. Del primero es un rasgo la generosidad, mientras que del segundo es propio el egoísmo. Este último concepto lo aplicará el autor alejandrino a los filósofos paganos, no por el hecho de haber copiado, sino por no haberlo dicho.

puede dividirse el segundo libro de los *Stromata*. El tercer libro desarrolla todos sus temas en el ámbito de la moral sexual. De hecho, algunos investigadores han querido otorgar a este libro el título de primer tratado cristiano sobre el matrimonio, pero sólo puede ser definido así indirectamente, y es que la intención que predomina en el Alejandrino es la de refutar las doctrinas heréticas sobre la sexualidad humana mediante un argumento evidenciable, esto es, el matrimonio. Principalmente las doctrinas heréticas que Clemente muestra en su tercer libro de *Stromata* pueden clasificarse en dos grupos⁹²: los libertinos, que niegan la facultad del ser humano de alcanzar la salvación, y, por tanto, se inclinan por toda clase de excesos morales, y los encratitas o pesimistas, que piensan, básicamente, que la obra de la creación ha sido realizada por un demiurgo malvado. Estas dos corrientes tienen como consecuencia, o bien un laxismo moral, o bien un rigorismo excesivo en el ámbito de la sexualidad humana. Es importante conocer que ambas tesis son rechazadas de raíz por Clemente. También se incluye, junto a la discusión con los herejes, la exégesis que Clemente considera verdadera de aquellos pasajes de la Escritura que los herejes presentaban como favorables a sus argumentos.

5. *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*⁹³. Los dos libros que contienen este volumen de la Colección aportan nuevos argumentos a los temas ya tratados anteriormente en los libros precedentes, como la ayuda que han encontrado los grandes filósofos griegos en las Escrituras o la igualdad de todos los hombres frente a los bienes espirituales de la filosofía. Sin embargo, también se pueden encontrar nuevas cuestiones: la certeza de que el cristiano debe sentirse libre frente a cualquier atadura que provenga del mundo; igual que los mártires paganos, el cristiano que da testimonio con su muerte puede merecer toda clase de alabanza, mediante el hecho de darle menos valor a los bienes externos de esta vida: aceptando el sufrimiento, la pobreza, y cualquier clase de contradicción. De aquí procede el auténtico valor del martirio cristiano, imitando a Cristo, que también sufre el martirio en su propia carne. El libro IV está destinado a refutar

⁹² Estos temas se abordarán en profundidad en el capítulo I del presente trabajo, y que lleva por título: *Costumbres y moral en la Alejandría de tiempos de Clemente*.

⁹³ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, ed bilingüe por M. MERINO, Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 15, Madrid 2003. Para ampliar sobre los temas tratados en: cfr. M. MERINO, "Introducción" a *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, 11-32.

dos falsas concepciones de los heterodoxos: el martirio es el precio justo que merece el que ha cometido pecado, y todavía la más retorcida idea de que el hombre es inmortal por naturaleza pero desea morir para acabar con la muerte misma. En este punto, Clemente propone como argumentos en contra de estas ideas, la vida misma de Cristo: si es verdad que entre los hombres existe un linaje elegido que ha venido para destruir la muerte, entonces no fue Cristo quien la destruyó, a no ser que se admita –como afirma nuestro autor– la consustancialidad de Cristo con ese linaje humano escogido. Precisamente, para Clemente, en la semejanza con Cristo se encuentra la perfección del verdadero cristiano. En *Stromata V*, son cuatro los temas principales en los que se detiene el libro: la relación entre fe y gnosis, el género simbólico, el misterio de Dios y el fraude de los griegos.

6. *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*⁹⁴. Este volumen recoge los últimos libros que componen la obra magna de Clemente de Alejandría, es decir, los libros sexto y séptimo. Además, se incluye el libro octavo, siguiendo la mejor transmisión editorial de la obra del Alejandrino, aunque este último escrito contenga unas características distintas al resto de la obra. Efectivamente, este último libro, presenta contenidos y metodología diversos a los restantes libros que conforman *Stromata*, y por ese motivo, han sido muchos los investigadores modernos que han pensado que puede tratarse de un escrito que no pertenece a la misma obra clementina. Ambos escritos, el sexto y el séptimo, proporcionan un “discurso ético” –como así lo llama el autor paleocristiano–, esto es, el modo en el que vive o debe vivir el auténtico cristiano, aunque cada uno de los libros los enfoca desde distintas perspectivas. En el libro sexto Clemente se refiere a las relaciones interpersonales del cristiano, mientras que en el libro séptimo se muestra la conexión del cristiano con Dios. Los dos aspectos que se acaban de mencionar, ya tratados en otros libros con anterioridad, son los que marcan el camino del cristiano perfecto, del gnóstico verdadero, conforme al vocabulario

⁹⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, ed. bilingüe por M. MERINO, Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 17, Madrid 2005. Si se quiere profundizar en las bases de estos libros del autor alenjandrino: cfr. M. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 11-36.

INTRODUCCIÓN

del Alejandrino. Los temas tratados en el libro sexto son los siguientes: la cuestión del origen de la filosofía, la continuación de la cuestión del plagio iniciado en el escrito anterior, y finalmente la actitud gnóstica frente a la contemplación, la ciencia, las Sagradas Escrituras, etc. En el libro séptimo Clemente señala la tarea a la que está llamado el cristiano junto con los objetivos que serían deseables que alcanzara. En él se expone con detalle algunos aspectos importantes de la vida del cristiano como son, por poner un ejemplo, la relación con Dios, la oración, los grados de perfección etc. Como antes hemos avanzado, el libro octavo resulta curioso por su contenido, muy diferente al que se puede ver en el resto de los libros. En los siete primeros escritos se encuentran contenidos de tipo teológico, mientras que el libro octavo presenta un tema filosófico, y en concreto sobre materia de lógica: la necesidad de investigar y profundizar para lograr el conocimiento de la verdad, la incongruencia del escepticismo, y una última parte respecto a las distintas clases de causas. Existen razones por las que –ya desde antiguo–, los estudiosos han dudado en dar la autoría del libro octavo a Clemente. Pero a pesar de las dudas, se ha incluido este libro dentro de las obras del Alejandrino, puesto que después de distintos argumentos y razones a favor y en contra, parece ser que la balanza se inclina a favor del discernimiento favorable⁹⁵.

⁹⁵ Cfr. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, cit., 32.

CAPÍTULO I
CONCEPCIÓN DEL HOMBRE SEGÚN
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

CAPÍTULO I

CONCEPCIÓN DEL HOMBRE SEGÚN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Nuestra intención esencial es investigar, exponer e interpretar el matrimonio y la virginidad desde una perspectiva antropológico-filosófica en Clemente de Alejandría, pero este cometido quedaría incompleto sin referirlo a ningún sujeto, o mejor dicho, sin tener claro qué modelo de hombre propugnaba nuestro autor. Partiendo de estas premisas se comprende que es necesario estudiar el contexto que influyó en el paradigma de hombre que Clemente defendía, así como también, como es lógico, su propia concepción de lo que es el hombre.

Por tanto, este primer capítulo es todavía introductorio. En él se presenta el pensamiento que se tiene del hombre en las Escrituras, en el mundo heleno que influyó en el Alejandrino, en el cristianismo primitivo, y por último, la mirada que nuestro autor tiene sobre el hombre.

Las páginas del presente capítulo no tienen la intención de convertirse en un estudio profundo ni exhaustivo de la antropología reinante en la época que nos ocupa, ni tampoco de la antropología del mismo Clemente, sino que, más bien, se pretende destacar una serie de elementos antropológicos fundamentales que abren esta temática de modo suficiente para la posterior comprensión de nuestro estudio.

La visión del hombre en Clemente de Alejandría, no siendo la intención de este trabajo, como se ha dicho unas líneas más arriba, es de gran importancia y requiere un buen análisis, aunque sea desde cierta distancia. Así pues, es de hecho en el propio hombre donde se dan tanto la virtud, la ciencia, la fe o la gnosis, y es, en efecto, el propio hombre el que experimenta la realidad del matrimonio o de la virginidad. Lo interesante de este breve análisis es enfatizar cuál es la originalidad que ofrece la visión antropológica del cristianismo hasta entonces, y más en concreto cómo ve al hombre nuestro autor.

El estudio del siglo II constituye uno de los enigmas más difíciles de interpretar en la historia del cristianismo, y a la vez, resulta determinante y trascendental para la

configuración del pensamiento cristiano¹. El trabajo intelectual de los cristianos de este siglo afronta una doble tarea: en primer lugar, conservar en un ambiente sincretista la fe revelada en Cristo, y en segundo lugar, adaptar la explicación y la comprensión de esta fe a la perspectiva intelectual y cultural de aquel tiempo².

Se trata, por tanto, de una tarea semejante por muchos aspectos a la de nuestra época: un tiempo de relativismo moral, de diálogo con un mundo pluralista, donde el hombre se encuentra en situación de búsqueda. Por este motivo, el siglo II y III resultan tan atractivos a la hora de profundizar e investigar sobre ellos.

El diálogo cristianismo-helenismo abarcó una gran parte de las cuestiones del saber humano: durante el siglo II el debate se centró habitualmente en torno al problema humano de la salvación. Por otro lado, un problema común a los cristianos de aquel siglo y a los del nuestro es el de la búsqueda de la propia identidad humana y cristiana en el seno de la sociedad. Aquellos primeros pensadores cristianos se interrogaron a sí mismos sobre el sentido de la existencia humana, sobre la novedad que aportaba el cristianismo. A lo largo del siglo II fueron apareciendo una serie de intentos de respuesta a estas cuestiones: Justino, Melitón de Sardes, Atenágoras y Teófilo Antioqueno entre otros, trataron de llegar a definir la identidad humana del cristiano. En la segunda parte del siglo II, Ireneo, Tertuliano y nuestro autor, Clemente de Alejandría prosiguen las vías abiertas por sus precursores, y lograron trazar de forma profunda y decisiva las claves de una antropología cristiana sistemática³.

La presente tesis plantea, como ya se ha dicho, una pregunta fundamental: ¿Cómo comprende Clemente el matrimonio y la virginidad? Con el fin de llegar a interpretar y discernir adecuadamente cuál es el pensamiento del Alejandrino acerca de estas cuestiones es imprescindible realizar una reflexión antropológica previa sobre su concepción del hombre, esto es, encontrar su respuesta a la antigua y perenne pregunta *qué es el hombre*.

¹ Cfr. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, "Presentación" a *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Eset, Vitoria 1990, V-IX.

² Cfr. J. M. DALMAU – S. VERGÉS, *Dios revelado por Cristo*, BAC, Madrid 1969, 215; cfr. B. ANDRADE, *Dios en medio de nosotros: esbozo de una teología trinitaria kerygmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, 45.

³ Cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ, "Presentación" a *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, cit., V-VI.

A continuación se expone la concepción del hombre en la Biblia, entrando en el terreno de la antropología teológica⁴; por una parte, el Antiguo Testamento y por otra, el Nuevo. Seguidamente se analizará la concepción antropológica helenística, concretamente los pensadores y corrientes que más influyeron en nuestro autor. También se estudiará la progresiva construcción del concepto del hombre en el cristianismo primitivo, para concluir con la propia concepción del hombre según Clemente de Alejandría, asumiendo así qué rasgos toma de la concepción bíblica del hombre, de la concepción helenística del hombre, y de la concepción del hombre en el cristianismo primitivo, conformando su propio pensamiento antropológico.

I.1 El hombre en la Biblia

La historia del cristianismo es, en gran medida, como afirma san Pablo, la historia de un injerto⁵. El cristianismo se insertó en el tronco hebreo y está profundamente enraizado en la tradición bíblica. No obstante, la novedad de su mensaje y el contexto histórico en el que se desarrolló, avivaron, muy temprano, un distanciamiento entre ellos. La Iglesia y el judaísmo se alejaron, sobre todo, en la interpretación de la figura de Jesús de Nazaret. Para los cristianos, el Mesías y la plenitud de las promesas que Dios hizo a Israel, y rechazado o ignorado por el pueblo hebreo. También resulta necesario comprender que la vocación universal y la gran expansión del cristianismo produjo un desplazamiento geográfico hacia el norte, esto es, hacia la península de Anatolia y hacia Europa. Muy pronto el centro religioso del cristianismo pasó de estar en Jerusalén a residir en Roma. La realidad de la evangelización y las necesidades que de ella provenían, obligaron desde el principio a expresar el Evangelio en otras lenguas y categorías culturales, distintas de las judías. El cristianismo se distanció inevitablemente de la mentalidad hebrea y absorbió las categorías de la cultura grecolatina. De este modo, a

⁴ La antropología teológica es la reflexión sobre el ser humano a la luz del discurso sobre Dios. Para los cristianos no existe más Dios que el revelado en Cristo, por tanto, la antropología teológica es un discurso sobre el hombre a la luz del discurso sobre el Dios revelado en Cristo. Si queremos definirlo de forma más sencilla se puede decir que la antropología teológica es la visión cristiana del hombre; cfr. M. GELABERT, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, San Esteban, Salamanca 1997, 11.

⁵ Cfr. Rm 11, 17-24

través de un largo proceso de adaptación, generó una verdadera cultura cristiana, con conceptos y vocabulario propios⁶.

¿Qué es un hombre bueno y auténtico, feliz y libre? Han sido muchas las respuestas que a lo largo de la historia de la humanidad se han dado a la pregunta sobre el hombre⁷. En efecto, posiblemente la pregunta es tan antigua como el hombre mismo, puesto que es el único ser que habita la faz de la tierra capaz de preguntarse y de reflexionar sobre sí mismo. De este modo, solamente cuando se da esta capacidad de autoconciencia puede afirmarse ciertamente que estamos ante un ser humano⁸.

La Escritura también se pregunta⁹ con admiración qué es el hombre. Por este motivo, es la antropología teológica la que intenta responder a esta cuestión, ya que trata de “esclarecer la entera realidad humana desde aquello que, según la fe, constituye su misma raíz, a saber, la referencia a Dios”¹⁰.

Para el cristianismo¹¹, la realidad del hombre se clarifica a la luz de Cristo, tanto lo que es el hombre como todas las dimensiones que lo constituyen. La dimensión básica que hace posible el desarrollo de todas las demás es que el hombre es un ser creatural, es decir, creado por Dios. El cristianismo afirma, además, que esta criatura –el hombre– posee unas características que lo distinguen del resto de las criaturas: ha sido creada a imagen de Dios. Este hecho declara su dignidad sin igual. Una dignidad que se encuentra al servicio de un proyecto de Dios para el hombre, que no es otro que el de ofrecerle su gracia, su amistad, la mayor riqueza que le podría brindar. Ya desde el principio el hombre ha sido destinado a participar de la naturaleza divina. En efecto, en Dios está la definitiva vocación del hombre, es decir, que el hombre ha sido creado por amor y para amar, para compartir la vida divina y encontrar en ello su salvación y su felicidad.

Además de todo esto, cabe destacar el hecho de que también el hombre ha sido constituido desde la creación libre y responsable. Es por esto por lo que la antropología teológica cuenta con que el hombre, desde el principio, ha sido infiel a su vocación.

⁶ Cfr. J. L. LORDA, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*, Palabra, Madrid 2005, 15-16.

⁷ Cfr. PLATÓN, *Fedón*; ARISTÓTELES, *De anima*; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*.

⁸ Cfr. M. GELABERT, *Vivir como Cristo. Antropología teológica*, San Pío X, Madrid 1992, 9-11.

⁹ Cfr. Sal 8, 5.

¹⁰ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica”, en *Studium ovetense* 8 (1980) 348.

¹¹ Cfr. *Gaudium et spes* 13.

Clásicamente, esta realidad se conoce en el cristianismo con el nombre de pecado original¹². Desde el principio, el ser humano no respondió de forma adecuada a la oferta de Dios, y esta respuesta contraria no sólo tuvo repercusiones para los primeros hombres, sino que también afectó al resto de las siguientes generaciones. Sin embargo, esta negativa del hombre no hizo que Dios desistiera de su proyecto, y por eso, a pesar de todo, Dios mantiene su oferta e intenta que pueda llevarse a cabo. Para la fe cristiana, quien responde a esa oferta de Dios entra en una dinámica de gracia y salvación y pasa a vivir una vida nueva, animada por el Espíritu de Dios.

La antropología teológica hace notar que esta vida en la gracia y de salvación puede llegar a experimentarse ahora en este mundo, pero que esta realidad apunta a un encuentro completo y definitivo en la vida eterna¹³. La visión cristiana del hombre, tiene, por tanto, una irrenunciable dimensión escatológica.

Después de los temas que se han enumerado unas líneas más arriba, conviene hacer una serie de puntualizaciones y observaciones al respecto. La primera de ellas es que con el fin de comprender las perspectivas que la Revelación ofrece —creación, destino del hombre al amor, pecado, gracia, vida nueva, vida eterna—, se debe tener en cuenta que no se trata de entenderlas de forma cronológica, como si de etapas sucesivas llamadas a superarse unas tras otras se tratase, sino que son aspectos que, como dice Gelabert,

Se encuentran unidos inseparablemente en todo hombre y en todas las etapas de la historia de la salvación: el hombre llamado a la gracia sigue siendo una criatura y está constantemente amenazado por el pecado; y el hombre pecador tiene permanentemente ante sí el amor de Dios como oferta, como llamada y como meta, estando además sostenido en su ser por el amor de Dios que nunca le abandona. Se trata, pues, de hablar no tanto de creación, pecado y gracia, sino del hombre como criatura, como pecador y como agraciado en Jesús¹⁴.

La segunda puntualización consiste en conocer que el cristianismo entiende que todas estas perspectivas son iluminadas por Cristo, puesto que no solamente ilumina la

¹² Afirma Benzo al respecto que el primer pecado será, efectivamente, el punto de partida histórico de algunos de los problemas humanos fundamentales, pero no su punto de partida metafísico, que habrá de encontrarse en la misma naturaleza humana, que, en cuanto tal, no ha sido dañada por el pecado; cfr. M. BENZO, *Teología para universitarios*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, 66.

¹³ Cfr. GELABERT, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, cit., 19-20.

¹⁴ GELABERT, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, cit., 20.

dimensión de la gracia y la salvación, sino que también ilumina su dimensión creatural y su dimensión pecadora. Esto significa que sólo a la luz de la gracia y de la misericordia de Dios, que se ha manifestado en Cristo, es posible hablar de pecado, que no es más que el rechazo a la meta en Cristo a la que está llamado el hombre.

El cristianismo coloca desde el principio a Cristo en el centro de sus reflexiones sobre el hombre como ser creatural, el pecado o la gracia, ya que Él ilumina el misterio del ser humano¹⁵.

La tercera y última observación se refiere al distinto nivel en el que se sitúan las perspectivas que hemos señalado con anterioridad. La dimensión creatural es constitutiva del hombre. La llamada al amor, a la salvación, a la gracia y a la vida eterna, expresan el designio de Dios sobre el hombre. La dimensión de pecado de la humanidad entera, en cambio, es histórica y, realmente, no debería haber acontecido. Por tanto, es una dimensión real, que pertenece a nuestra condición existencial de seres humanos, pero no querida por Dios. Solamente si se destaca la prioridad de la gracia puede comprenderse el pecado¹⁶.

I.1.1 Concepción del hombre en el Antiguo Testamento

La primera afirmación de la Biblia sobre qué es el hombre, aparece muy pronto en el Antiguo Testamento¹⁷ atestiguando: el hombre es criatura de Dios. Los textos yahvista (Gen 2) y sacerdotal (Gen 1) contienen los relatos de la creación del hombre donde se corrobora esta afirmación fundamental. Es conveniente, por tanto, analizar qué entiende la tradición bíblica por *hombre*, de qué manera lo concibe y en qué términos se expresa la realidad humana. Ruiz de la Peña afirma que el paradigma antropológico visible en el Antiguo Testamento es –a pesar de la gran diversidad de autores y épocas en

¹⁵ Cfr. Col 1, 15-20; R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1977, 86.

¹⁶ Cfr. GELABERT, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre*, cit., 20-21.

¹⁷ Para elaborar el tema de la concepción del hombre en el Antiguo Testamento se han seguido básicamente las siguientes fuentes: Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988 Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991; A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, BAC, Madrid 2012; Cfr. LORDA, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*; Cfr. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1974.

las que está escrito—, marcadamente estable y uniforme, sin que se observen vestigios de desarrollo diversificado, al menos en los libros escritos en hebreo¹⁸.

I.1.1.1 Terminología antropológica en el Antiguo Testamento

La concepción que la cultura hebrea tiene del hombre se refleja en tres términos antropológicos clave: *basar*, *nefes*, *ruah*. No encontramos una traducción precisa de estos términos en las lenguas occidentales, lo cual denota la distancia entre la concepción del hombre perteneciente al pueblo hebreo y la idea de la realidad humana en la actualidad. Por otra parte, sin embargo, esta antropología nos ofrece una gran cantidad de intuiciones paradójicamente actuales.

Hay que recordar que estos tres aspectos —*basar*, *nefes*, *ruah*— no pueden considerarse como “partes” ni como “elementos” del hombre distinguibles, puesto que en la terminología hebrea no ha habido un análisis filosófico. Se trata de distintos modos de referirse a una única realidad¹⁹. Afirma Barbaglio,

Mientras que nosotros decimos espontáneamente que el hombre tiene alma, carne, espíritu, cuerpo, eso no vale para los escritores bíblicos de cultura semítica, pues a sus ojos es cierto que el hombre es alma, carne, espíritu, cuerpo, es decir, respectivamente, ser vivo, sujeto mundano, caduco y mortal, persona dotada de una chispa divina vital, y constitutivamente relacionado con Dios, con los demás y con el mundo²⁰.

La palabra *basar*²¹ nunca se aplica a Dios y sí a los animales, de tal modo que indica claramente lo que el hombre tiene en común con ellos. Significa originariamente la “carne” de cualquier ser vivo, sea hombre o animal. De ahí, pasa a designar al ser vivo en su totalidad. La carne, pues, es la manifestación exterior de la vitalidad orgánica; en este sentido, su significado se aproxima al que en las lenguas modernas tiene el cuerpo. Su atribución al hombre subraya el sustrato biológico común a éste y a todos los demás seres vivos. Hombres y animales están enraizados en un ámbito ontológico que los aproxima, aunque difieran entre sí cualitativamente.

¹⁸ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 19-20.

¹⁹ Cfr. LORDA, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*, cit., 292-293.

²⁰ G. BARBAGLIO, “Hombre”, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, 763-764.

²¹ Cfr. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, cit., 78; Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 20-22.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

En el uso del vocablo *basar* para designar al hombre hay dos atribuciones características. Por una parte, *basar* puede significar el parentesco, porque el cuerpo es aquello visible que une a los hombres, y por otra, adquiere matices de debilidad, caracterizando la vida humana como débil y perecedera, no sólo a nivel físico, sino también moral. Resulta interesante hacer notar que en estos textos no se le confiere a la *carne* ser fuente del mal, como estipulan las antropologías dualistas. Se advierte que a su limitación ontológica le es propia la cualidad de la flaqueza biológica o ética.

El término *nefes*²² significó en primer lugar la garganta, y por metonimia, la respiración, el aliento. De ahí toma el sentido de principio vital o vida, de hombres y animales, designando al propio ser vivo en general, y más en particular, al hombre. La *nefes* está afectada por un permanente factor de corporeidad, por eso no es extraño que *basar* y *nefes* se utilicen indistintamente para expresar al hombre en su totalidad, funcionando como sinónimos. Cada uno de estos términos engloban de forma significativa a lo humano: todo el hombre es *basar* y todo el hombre es *nefes*, lo cual quiere decir que el hombre es unidad psicosomática, cuerpo animado y alma encarnada. Dicha afirmación aleja, como hemos dejado entrever, al pensamiento antropológico bíblico de una concepción dualista.

El vocablo *ruah*²³ denota la apertura trascendental, la mirada hacia arriba que caracteriza al ser humano. Originariamente el término significa brisa, viento; más adelante, respiración; o incluso vitalidad, pero en la mayoría de los casos se utiliza para mostrar el espíritu de Dios. Se trata de un concepto con el que se expresa una nueva dimensión del hombre: la de su apertura a Dios. Precisamente por este motivo nos encontramos ante un concepto teoantropológico del hombre.

Por último, un término que conviene referenciar es el de *leb*²⁴ (corazón). En este caso, nuestro lenguaje no coincide con el bíblico. Para nosotros designa el centro de la vida afectiva (emociones, afectos, sentimientos), pero la inteligencia y la razón no se incluyen. En el lenguaje de la Biblia se le asigna al corazón un significado más amplio: personalidad del hombre en su totalidad. Designa globalmente el centro de su vida íntima.

²² Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 22-23.

²³ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 24-25.

²⁴ Cfr. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, cit., 63-86.

Para el hebreo es el principio de todos los afectos y de toda la actividad del alma: sentimientos, inteligencia y voluntad. En palabras de Ruiz de la Peña,

El hombre es un ser ineludiblemente abierto al Tú trascendente que le ha dado su origen, que funde su índole personal y social, que avala su superioridad ontológica y axiológica sobre el resto de los seres mundanos y que, en fin, representa el destino último de su dinamismo y de su ilimitada capacidad optativa²⁵.

I.1.1.2 Relatos creacionistas

Los primeros capítulos del Génesis constituyen un lugar privilegiado en el conjunto de la Sagrada Escritura para conocer la revelación de Dios sobre el hombre, sobre su ser y su situación en el mundo²⁶. Ambos capítulos contienen dos tradiciones muy diferentes, cada una de ellas con su teología, su antropología y su actitud peculiar ante la sexualidad y el matrimonio. Sin embargo, tanto la tradición yahvista (en torno al año 950 a. C.), como la tradición sacerdotal, de una época más tardía (en torno al año 550 a. C.), ofrecen una visión unitaria sobre el ser humano. En contraposición con las mitologías de otras culturas antiguas, el Antiguo Testamento no apunta en ningún momento que el dualismo entre varón y mujer sea consecuencia de una antigua caída. Los dos relatos afirman rotundamente que ya desde el principio la humanidad estaba constituida en varón y mujer²⁷.

I.1.1.2.1 El relato de Génesis 1, 26-30. Tradición Sacerdotal

Génesis 1, 26-30 constituye el primer relato de la creación en el Antiguo Testamento, perteneciente a la tradición sacerdotal (s. VI a. C.). Como culmen de la creación, Dios crea al “hombre”, constituido en macho y hembra.

Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, las fieras del campo y los reptiles de la tierra. Dios creó al

²⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, cit., 20.

²⁶ Cfr. P. VILADRIK – J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991, 19.

²⁷ Cfr. W. CARROLL y otros, *La sexualidad humana. Nuevas perspectivas del pensamiento católico*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977, 26.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Dios los bendijo y les dijo: «Sed fecundos y multiplicaos, poblad la tierra...»²⁸.

El versículo 26²⁹: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza...”, nos sorprende con la utilización del plural “hagamos”. ¿Por qué utiliza este plural? Desde muy antiguo se ha intentado explicar, pero no hay acuerdo entre los autores. Se ha atendido a residuos de la tradición mítica, huella del antiguo politeísmo, a una alusión a la Trinidad o un plural mayestático. De cualquier modo, el autor utiliza este recurso literario para dar a entender que lo que va a suceder reviste de gran importancia, es decir, que la creación del hombre es algo especial.

Con la expresión “a nuestra imagen y semejanza...”³⁰ se establece una relación entre Dios y los hombres de un modo que no se había dado con ninguno de los animales anteriormente creados. Al decir que el ser humano es imagen de Dios se advierte la existencia de una relación de dependencia absoluta, puesto que “toda imagen recaba su propia consistencia y su razón de ser del original que reproduce”³¹. Esta relación de dependencia del hombre no lo degrada, es más, le confiere el fundamento de su dignidad. La categoría *imagen de Dios* incluye una relación recíproca: no solo es el hombre el que con ella queda referido a Dios; es el propio Dios el que se revela al hombre. El hombre en cuanto tal es representante de Dios en la tierra, por eso, a las palabras sobre la imagen de Dios sigue inmediatamente las que hablan del dominio de los hombres sobre todos los animales. Interesa advertir desde ahora que la expresión “imagen” de Dios compendia, en cierto modo, la antropología cristiana.

²⁸ Gn 1, 26-28.

²⁹ Analizaremos los versículos de Gen 1, 26-30 a partir de las aportaciones de MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, cit., 79-80; LORDA, *Antropología bíblica*, cit., 35-41 y J. L. RUIZ, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986, 45.

³⁰ En Egipto, la imagen de Dios viviente en la tierra era el Faraón. Continuamente encontramos esta expresión como título del rey de Egipto. Él es imagen de los dioses, etc... Lo mismo se aplica al ámbito mesopotámico, aunque en él los datos son menos abundantes que en Egipto... La semejanza divina es pues una peculiaridad de los reyes terrenos. Si buscamos ahora lo que significa esto hay que decir: los reyes como imágenes de un dios, son los representantes de un dios sobre la tierra. En ellos, la divinidad se hace en cierto modo visible a sus súbditos. De aquí se deduce lo que quiere decir la afirmación de la imagen de Dios en el relato sacerdotal de la creación. Lo que entre los hombres sólo se aplica al rey, lo extiende ahora a todos los hombres en su relación con el cosmos de todo lo creado. El hombre en cuanto a tal es representante de Dios en la tierra. En él, Dios se hace visible en todas las criaturas. N. LOHFINK, *Exégesis bíblica y teológica. La exégesis bíblica en evolución*, Sígueme, Salamanca 1969, 102-103.

³¹ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 45.

El versículo 27: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó”, llama la atención por la repetición del verbo “creó”. Tres veces en un versículo muy breve. Posiblemente se quiera resaltar con esta reiteración la singularidad del acto creador y la dignidad del ser humano. Apunta el versículo las dos maneras de ser hombre, y las dos como imagen de Dios: “macho y hembra los creó”. Aquí radica la igualdad esencial entre el varón y la mujer, en cuyas manos pone Dios el gran misterio de la procreación de la vida humana, como veremos en el versículo siguiente. En opinión de Kasper, es tan fundamental para el texto bíblico la relación varón-mujer que la introduce en la determinación teológica de la naturaleza del ser humano y hasta en el enunciado de su ser imagen de Dios. La diferenciación sexual forma, por tanto, parte de la determinación creatural del ser del hombre. No existe el ser humano en sí; el ser humano existe únicamente como hombre y como mujer. Sólo en esa complementariedad y referencia mutua alcanza la plenitud humana³².

El hombre es imagen de Dios, en la dualidad de “macho y hembra”: ni el varón ni la mujer por separado son imagen de Dios. Este carácter de diálogo que se da entre los distintos sexos abre al don, al amor, a la fecundidad, reproduciendo la “imagen de Dios”, que es amor que se da. De este modo, se considera a varón y mujer, como los dos únicos modos de ser de la persona humana, siendo iguales y diferentes al mismo tiempo. Ante la presencia de Eva, Adán descubre a alguien que es igual en dignidad, pero que, por otra parte, le resulta diferente. “Esta igualdad y la diferencia que percibe en Eva (y ella en él) se resuelve en la llamada a la unidad, a la comunión personal”³³.

El versículo 28: “Sed fecundos y multiplicaos...” indica que la finalidad específica de la sexualidad es la procreación³⁴, es decir, la transmisión de la vida, pero sin excluir la finalidad afectiva, que se ve en la tradición yahvista: “y son los dos una sola carne”. Tal y como Dios lo ha pensado desde el principio, debe darse en el matrimonio el equilibrio entre el elemento unitivo y el procreativo³⁵.

³² W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander 1980, 40.

³³ En opinión de L. GRANADOS, “A imagen de Dios”, en J. LARRÚ, *La grandeza del amor humano*, BAC, Madrid 2013, 59.

³⁴ Génesis 1,28 es el texto fundamental que explica la ordenación a la procreación de la sexualidad humana, ligado a la particular bendición de Dios a la pareja: el designio de Dios inscrito en la dualidad hombre-mujer es la fecundidad, en opinión de L. MELINA y otros, *El actuar moral del hombre. Moral especial*, Edicep, Valencia 2001, 176.

³⁵ Cfr. P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, 1163.

Los versículos 29 y 30 muestran la fórmula aprobatoria por parte de Dios de todo lo creado. Se sustituye la fórmula anterior “vio Dios que estaba bien” por esta otra: “vio Dios cuanto había hecho y estaba todo muy bien”. De esta manera se incluye una mayor aprobación y una mayor complacencia de lo creado.

I.1.1.2.2 El relato de Génesis 2, 4-25. Tradición Yahvista

La tradición Yahvista no pretende hacer una repetición de la creación del hombre, sino más bien, poner de relieve el mal en la creación. Efectivamente, el problema del mal³⁶ ha sido una preocupación en todas las corrientes filosóficas y religiosas. También el pueblo de Israel experimentó esa preocupación, todavía más si cabe por el concepto que tenía de tener un dios omnipotente, pero a la vez bondadoso. De ahí le viene la necesidad de conocer la revelación sobre la situación del mal en el mundo³⁷.

Este relato del Génesis comienza con una descripción del caos, donde la tierra no tenía vida. “Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente” (Gen 2, 7). Dos son las imágenes que utiliza el yahvista para describir la creación del hombre: la modelación del cuerpo con el barro, por una parte, y la insuflación del aliento vital por otra. La procedencia del hombre del polvo de la tierra era claramente sabida en las antropogénesis de la época³⁸. Es posible –constata Martínez–, que “la contemplación del cuerpo humano convertido en polvo después de la muerte los llevó a pensar que el polvo era también su origen”³⁹.

La superioridad del hombre sobre los animales permanece sobradamente resaltada en la narración: por una parte, los animales además de estar al servicio del hombre, están creados sólo de la tierra. El hombre los conoce y les puede poner el nombre, pero no

³⁶ Para ampliar conocimientos sobre el tema: cfr. H. HAAG, *El problema del mal*, Herder, Barcelona 1981. También consultar si se quieren conocer las principales posturas del momento presente sobre el tema del mal: T. D. COOPER, *Las dimensiones del mal. Perspectivas actuales*, Mensajero, Bilbao 2009.

³⁷ En el capítulo 3 del Génesis ofrece una solución al mal, y en vistas a ella escribe el capítulo 2.

³⁸ En la epopeya de Gilgamés la diosa Aruru, antes de formar a Ebani, tomó barro y esculpió en su corazón la imagen del dios supremo. En otros textos la formación del hombre se hace con polvo y sangre de los dioses. En Egipto, por ejemplo, el dios modelador aparece en el templo de Luxor, donde se ve al dios Knum modelando el cuerpo de Amenofis III, mientras la diosa Neith aproxima a las narices de la figura en construcción el signo de la vida, que provenía del sol. En Grecia Prometeo forma a los hombres con arcilla. Es habitual entre los pueblos antiguos encontrar la idea de que el hombre fue hecho de tierra. Así sucede entre los iraníes, chinos o fenicios. Cfr. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, cit., 82.

³⁹ MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, cit., 81.

encuentra nada en ellos que le quite la soledad. Por otra parte, el hombre es conocedor y amigo de Dios, habla con Él y es responsable de sus propias acciones. Según Martínez:

Todo esto prueba que el yavista tiene al hombre por un ser personal, con una vocación y destino, que no comparte en absoluto con las demás creaturas. Ellas son el marco de su propia realización. Todo para el hombre, menos el árbol prohibido⁴⁰.

Los versículos del 18 al 25 merecen una atención especial porque este relato de la tradición yahvista da testimonio de cómo durante mucho tiempo se reflexionó en Israel sobre el sentido de la sexualidad y la fuerza con la que hombre y mujer se sienten atraídos mutuamente.

Yahveh Dios, después de crear al hombre se da cuenta de la soledad en la que éste se encuentra, y lo llama a salir de ella: “no es bueno que el hombre esté solo; le daré una ayuda adecuada” (Gen 2, 18). Pero los animales que Dios crea no son una ayuda apropiada.

Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo, y mientras dormía le quitó una de sus costillas, poniendo carne en su lugar. De la costilla tomada del hombre, el Señor Dios formó a la mujer y se la presentó al hombre⁴¹.

En esta cita, el sueño muestra una acción misteriosa de Dios, que actúa más allá de lo que el hombre puede conocer y entender. De este modo, el yavista reconoce que la vida, en el caso concreto de Eva, es un misterio para el hombre⁴².

Este relato no intenta narrar un acontecimiento histórico, sino lleva a concluir que la mujer, no es extraña al hombre, sino más bien una parte de él. Por eso afirma que hombre y mujer poseen la misma dignidad y capacidad de amar⁴³. Ambos, como dice García Paredes: “forman una polaridad, están en mutua relación”. Ante la mujer, Adán afirma que ella es carne de su carne y hueso de sus huesos⁴⁴ (Gen 2, 23). “Carne” significa debilidad; “huesos” significa fuerza. Ambos se necesitan mutuamente en la enfermedad

⁴⁰ MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, cit., 83.

⁴¹ Gn 2, 21-22.

⁴² Cfr. H. RENCKENS, *Así pensaba Israel*, Guadarrama, Madrid 1960, 284.

⁴³ Cfr. ROSSANO – RAVASI – GIRLANDA, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, cit., 1162.

⁴⁴ Continúa el relato: “ésta será llamada varona porque del varón ha sido tomada”. El hebreo juega con las palabras de este texto. El varón *is* da origen a la mujer *isah*. En español se ha intentado hacer un juego similar con la palabra varón y su derivado varona; cfr. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, cit., 83, nota 12.

y en la salud, en la abundancia y en la escasez⁴⁵. Es el primer “canto nupcial” de la humanidad⁴⁶. En el versículo 24, “Por eso el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne”. La expresión “una sola carne” designa la unidad de hombre y mujer en toda su amplitud; no solamente la unidad de dos cuerpos, sino también de dos espíritus. A esta unidad se le llama *alianza*⁴⁷. Esta extraordinaria escena, llena de simbolismo, de la creación del hombre desde el barro y el aliento divino marca profundamente la antropología hebrea y el pensamiento de san Pablo⁴⁸.

En opinión de Larrabe el contenido fundamental que brinda el relato yavista se puede sintetizar en los siguientes puntos⁴⁹: soledad del primer hombre, igualdad fundamental de hombre y mujer, poderoso y misterioso atractivo mutuo entre el hombre y la mujer, unión total e íntima, y exclusión de la poligamia y divorcio.

I.1.2 Concepción del hombre en el Nuevo Testamento

A los escritores sagrados del Nuevo Testamento no les preocupa tanto el problema del hombre en sí mismo, sino más bien su relación con Dios. Por lo tanto, la antropología que se puede encontrar en sus escritos deriva en cristología y en soteriología. El Nuevo Testamento muestra sobre todo al hombre caído por el pecado pero redimido por Cristo⁵⁰. El pecado provocó la ruptura y el distanciamiento del hombre con respecto a Dios, y Cristo con su muerte y resurrección, propició la nueva situación en la que el hombre, con ayuda de la gracia, puede abandonar su situación de pecado y alcanzar la felicidad y la vida eterna.

En este apartado se va a establecer una división, para facilitar su comprensión, entre los dos bloques neotestamentarios que aportan mayor abundancia de materiales: los sinópticos y san Pablo. Para anunciar este mensaje de la muerte y resurrección de Cristo los hagiógrafos usan términos que ofrecen una vía para la comprensión del hombre.

⁴⁵ Cfr. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Lo que Dios ha unido. Teología de la vida matrimonial y familiar*, San Pablo, Madrid 2006, 244-245.

⁴⁶ Cfr. ROSSANO – RAVASI – GIRLANDA, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, cit., 1162.

⁴⁷ Cfr. GARCÍA PAREDES, *Lo que Dios ha unido*, cit., 247.

⁴⁸ Cfr. LORDA, *Antropología bíblica*, cit., 35-36.

⁴⁹ Cfr. J. L. LARRABE, *El matrimonio cristiano a la luz de la Sagrada Escritura*, Lumen, Madrid 1972, 12-14.

⁵⁰ Cfr. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, cit., 85.

I.1.2.1 En los sinópticos

El hecho de que el hombre sea criatura de Dios –dato que nos aporta esencialmente la antropología del Antiguo Testamento–, se revalida vehementemente en los tres primeros evangelios⁵¹. El ser humano recibe de Dios, además de su ser, la continuidad de su existencia. A consecuencia de esto, el hombre ha de observar el primero de los mandamientos, estar abierto a la voluntad de Dios en su oración cotidiana⁵² y sentirse siervo inútil después de hacer lo que debía hacer⁵³.

Sin embargo, Jesús predica una relación superior: presenta a Dios como Padre, y esa paternidad de Dios es cercana, cariñosa; como se manifiesta en la parábola del hijo pródigo⁵⁴. El hombre está llamado a responder con confianza y con el amor propio de un hijo a su padre. Si el hombre se realiza como tal en la apertura a Dios como hijo, entonces debe dar a su existencia una disposición dialogal⁵⁵. Los Evangelios confirman este dato de la antropología bíblica, puesto que presenta como dichosos aquellos que escuchan la Palabra y la cumplen⁵⁶.

En el momento en que surgen los escritos del Nuevo Testamento –redactados en lengua griega a diferencia del Antiguo Testamento– es válida la concepción antropológica hebrea de la unidad psicosomática. El concepto *kardía*, que significa *corazón*, distingue lo más profundo del hombre, de donde nacen las decisiones, “el hombre bueno, del tesoro de la bondad del corazón saca lo bueno, y el malo de la maldad saca lo malo, pues su boca habla de lo que hay en el corazón”⁵⁷. Al corazón se le atribuye la negativa de los fariseos frente a los milagros que Jesús realizaba⁵⁸, y en el mismo sentido en referencia a todo el pueblo⁵⁹. El uso del término *nefes* para significar el hombre entero en el Antiguo Testamento, pasa a los textos del Nuevo Testamento con el término *psyqué*. Así Jesús entrega su *vida* a favor de los demás. *Psyqué* significa también el *yo*.

⁵¹ Cfr. Mc 16, 15; Lc 1, 44.

⁵² Cfr. 1 Jn 5, 14-15.

⁵³ Cfr. Lc 17, 10.

⁵⁴ Cfr. Lc 15, 11-32.

⁵⁵ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 62-63.

⁵⁶ Cfr. Lc 11, 28.

⁵⁷ Lc 6, 45.

⁵⁸ Cfr. Mc 3, 5.

⁵⁹ Cfr. Mt 13, 15.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

El concepto más interesante, y frecuentemente utilizado en los escritos del Nuevo Testamento, es el término griego *psyqué*, que muchas veces adquiere el mismo significado que el hebreo *nefes*. Se habla de una vida vislumbrada como una unidad indivisible que se logra o pierde dependiendo del seguimiento de Cristo. No se trata del valor del alma inmortal, sino del valor de la obra salvífica de Cristo, único mediador que asegura la vida.

Afirma Ruiz de la Peña que no se ha encontrado ningún texto donde aparezca inequívocamente el esquema *soma-psyqué* en su acepción griega, es decir, como componentes distintos del hombre entero. Así pues, se niega toda contraposición entre alma y cuerpo, y se sostiene que su sentido es contraponer el poder del hombre al de Dios. El hombre tiene la capacidad de quitar la existencia terrena, sin embargo, Dios puede quitar al hombre la vida enviándole a la muerte eterna⁶⁰. En los pocos lugares en los que se utilizan a la vez los dos términos, éstos presentan un significado distinto del que tendría el esquema dicotómico griego. Por otra parte, cuando *soma* es usado aisladamente, evoca el significado *basar*⁶¹.

Para concluir se debe destacar que el binomio reiterado *sarx-pneuma* significa, en opinión de Martínez, la contraposición entre la debilidad del hombre (*sarx*) y la fuerza que Dios le concede mediante el espíritu (*pneuma*)⁶². De esta forma lo expresó Jesús en el huerto: “Velad y orad para que no caigáis en tentación, que el espíritu está pronto, pero la carne es débil”⁶³. Al *pneuma* se le atribuyen también las actitudes del hombre o su principio vital⁶⁴.

I.1.2.2 En los escritos paulinos

Indudablemente la intención de san Pablo no es hacer una antropología filosófica, su interés está, fundamentalmente, en poner de manifiesto la relación del hombre con Dios. Lo que Pablo tiene claro es que el hombre es un ser histórico necesitado de redención. Por eso su antropología más que describir al hombre en sí, lo que trata es de

⁶⁰ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 62-63. Se puede encontrar abundante bibliografía al respecto en las notas al pie.

⁶¹ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 64-70.

⁶² Cfr. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, cit., 86-87.

⁶³ Mt 26, 41.

⁶⁴ Cfr. Mc 8, 55.

presentar sus distintas relaciones con Dios⁶⁵. Los términos que se van a estudiar a continuación no corresponden con partes del hombre, sino que muestran aspectos del hombre completo, considerado desde diferentes perspectivas.

La antropología que subyace en los escritos paulinos presenta dos grandes temas: la comprensión de la figura de Cristo como modelo y primicia de todo hombre; y la acción del Espíritu Santo sobre el propio hombre que lo transforma en el mismo Cristo.

La muerte y la resurrección de Cristo son una clave cósmica: todo el universo va a ser renovado con esa clave, y de manera especial cada cristiano. Para san Pablo, el cristiano es un hombre que experimenta el Misterio Pascual, esto es, la muerte y resurrección de Cristo. Por tanto, el cristiano ha experimentado la muerte al pecado y ha renacido a la vida nueva que da el Espíritu. Por eso, ve en Cristo el modelo y la primicia de todo hombre⁶⁶.

Es la imagen de hombre que proviene del Antiguo Testamento la que dará a san Pablo los fundamentos de su propia visión antropológica. Las nociones antropológicas en san Pablo, remiten siempre al hombre concebido como totalidad indivisible. No se concibe en su pensamiento la contraposición alma-cuerpo⁶⁷ como partes diferenciadas, y toma gran importancia en Pablo el término *soma*⁶⁸, que designa a la persona entera, no a una parte de ella. Ese yo encarnado es un ser que se relaciona, unitario, que parte al encuentro con Dios y con el prójimo. Es un ser responsable, capaz de optar por afirmarse a sí mismo o por abrirse a la acción del Espíritu. El hombre, ser débil y finito, puede anexionarse, entonces, a Cristo, y traspasar así su finitud natural⁶⁹.

La palabra *sarx* expresa la idea de la creatura natural abandonada a sí misma. Por tanto, siguiendo el significado más típicamente paulino, *sarx* hace referencia al hombre entero en su existencia natural, física, débil, visible, unido a la tierra, esto es, designa al hombre entero dominado por las tendencias naturales y terrestres. Según la exégesis de 1

⁶⁵ Cfr. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, cit., 87.

⁶⁶ Cfr. LORDA, *Antropología bíblica*, cit., 237.

⁶⁷ San Pablo mantiene esta concepción del hombre a pesar de que conocía, sin duda, la concepción dicotómica que piensa al hombre como ser compuesto de alma y cuerpo. Por otra parte, cabe destacar que este dualismo haría inviable dos verdades fundamentales de la naciente fe cristiana como son la encarnación del Verbo y la resurrección de Jesús y de los muertos. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 82.

⁶⁸ Con el término *soma* parece indicar el elemento exterior, sensible, integrado por miembros, tangible, carne y hueso (Rm 12, 4-5; 1 Cor 12, 12-16; Gal 1, 16...). Pero también la palabra *soma* significa bastante más: el hombre total como organismo unificado, vivo y complejo, inclusive como persona, fundamentalmente cuando se trata del sujeto al que acontece algo, o es el objeto de la propia acción (1 Cor 9, 27; Rm 6, 12-13; 8, 13; 12, 1); cfr. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, cit., 87.

⁶⁹ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 74-78.

Cor 1, 29 y Gal 5, 19-21, en la antítesis *sarx* y *pneuma*, *sarx* es el hombre en contraposición a Dios, atado a todo lo que le separe de él.

El término *pneuma* indica, al menos, el yo relativo al conocimiento y a la voluntad del hombre, y como tal, manifiesta que el ser humano está capacitado para poder recibir el Espíritu de Dios. En la terminología paulina, algunas ocasiones aparece el *pneuma* como opuesto al cuerpo⁷⁰, el hombre conmovido por el Espíritu de Dios⁷¹, o unido a Cristo⁷². En otros casos no resulta fácil determinar de forma exacta el significado de *pneuma*. Por su polisemia se hace difícil muchas veces interpretar el término, de ahí las distintas y variadas interpretaciones entre los investigadores y especialistas.

Psyché expresa ser vivo, persona viva. Muestra al hombre en su vitalidad, conciencia, inteligencia y voluntad⁷³. No obstante, se trata de la vida natural y terrenal, esto es, de la vida de la *sarx*, no de la vida supeditada al Espíritu. Por eso mismo se llama *psykikos* al hombre que vive sin el Espíritu de Dios⁷⁴.

El término *nous* describe al hombre en cuanto a la capacidad que tiene de pensar. Expresa que es capaz de comprender, planificar y decidir⁷⁵.

El vocablo *kardia* no muestra apenas diferencia con el término *nous*. Por diferenciarlo se puede decir que *kardia* expresa las reacciones más emotivas y sensibles del yo de la inteligencia: amar⁷⁶, entristecerse⁷⁷, juzgar⁷⁸, sufrir⁷⁹, codiciar⁸⁰.

En este punto conviene destacar cómo entiende san Pablo la acción del Espíritu; de un modo casi físico transformando al cristiano. Esta es la clave de la antropología paulina, en opinión de Lorda.

San Pablo tiene muy presente la escena de la creación del segundo relato del Génesis, en la que Dios crea al ser humano a partir del barro y del aliento divino. Mientras

⁷⁰ Cfr. 1 Cor 5, 5.

⁷¹ Cfr. Rm 8, 10-16.

⁷² Cfr. 1 Cor 6, 7.

⁷³ Cfr. 1 Tes 2, 8; Flp 2, 30; 2 Cor 1, 13.

⁷⁴ Cfr. 1 Cor 2, 14.

⁷⁵ Cfr. 1 Cor 1, 10; Rm 14, 5.

⁷⁶ Cfr. 2 Cor 7, 3.

⁷⁷ Cfr. Rm 9, 2.

⁷⁸ Cfr. 1 Cor 4, 5.

⁷⁹ Cfr. 2 Cor 2, 4.

⁸⁰ Cfr. Rm 1, 24.

que el primer hombre fue hecho gracias al soplo de Dios que le dio la vida terrena, ahora, el espíritu de Dios, que ha sido derramado sobre los cristianos por la muerte y resurrección de Cristo, da una vida completamente nueva. En efecto, se da por Cristo y en Cristo, la genuina imagen de Dios, el paso de la vida carnal y terrena, a la vida espiritual, de modo que el hombre resulta una *nueva creación*⁸¹.

I.1.3 Concepción del hombre en el libro de la Sabiduría

El libro de la Sabiduría⁸², escrito en lengua griega en torno al año 150 a. C. por un judío alejandrino, ha sabido plantear algunos de los temas principales de la cultura filosófico-religiosa de la humanidad, vislumbrando en sus páginas una intensa densidad antropológica⁸³. Aporta una nueva terminología antropológica que plantea el siguiente interrogante, según Ruiz de la Peña: el griego bíblico ¿sigue expresando las concepciones antropológicas enunciadas en hebreo? ¿O ciertamente con el nuevo idioma se introduce en el canon una nueva antropología?

Estas cuestiones hacen que aparezca la duda entre si en la Biblia hay una antropología, o, por el contrario, dos. Además, ¿serían compatibles estas dos formas distintas de ver al hombre?

El problema se centra en el término *psyqué*. Y la pregunta que surge al respecto es: ¿este término significa el alma griega, que se contrapone al cuerpo en el marco de una lectura dualista del hombre? ¿O equivale al hebreo *nefes*? Si fuera así la antropología de Sabiduría seguiría siendo fundamentalmente común al resto del Antiguo Testamento, que presenta una concepción unitaria del ser humano: carne animada/alma encarnada (de forma indistinta), y no la unión de cuerpo más alma⁸⁴.

Ante esta situación nos encontramos con dos posturas totalmente encontradas: las que están a favor de una antropología helenizada del libro de la Sabiduría, y las que se

⁸¹ Cfr. LORDA, *Antropología bíblica*, cit., 237-238; RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 78.

⁸² El libro de la Sabiduría, escrito claramente bajo el influjo helenístico, nace en la ciudad de mayor población judía, Alejandría de Egipto, y, por tanto, se dirige a una comunidad que debe vivir en un ambiente pagano, rodeada de lujo y del atractivo de las doctrinas filosóficas paganas, que habían llevado al mundo occidental al poderío intelectual y militar. El autor se ve obligado a entrar en discusión con esas doctrinas, pero lo hace en modo tal de no herir demasiado a sus adeptos: más bien, aprovecha para resaltar la doctrina tradicional hebrea y mostrar su superioridad. Véase sobre el particular en cfr. VILADRICH – ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, cit., 126-127.

⁸³ Cfr. X. PIKAZA, *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sígueme, Salamanca 1993, 195.

⁸⁴ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 52.

posicionan en pro del carácter unitario de la antropología en dicho libro. No obstante, es evidente que el libro de la Sabiduría utiliza el binomio *soma-psyqué*, pero hay autores que dudan de que a partir de ese presupuesto pueda afirmarse que dicho libro contiene una antropología de corte dicotómico. Por tanto, aunque en el libro se encuentran numerosas referencias a la filosofía griega, su estructura y antropología de fondo sigue teniendo un carácter unitario y sigue siendo de tipo judío⁸⁵. A continuación se van a estudiar los argumentos a favor de una antropología helenizada y los argumentos en pro del carácter unitario del libro de la Sabiduría.

I.1.3.1 En favor de una antropología helenizada en el libro de la Sabiduría

En favor de la interpretación que defiende la existencia de una helenización del pensamiento antropológico en el libro de la Sabiduría, siguiendo el estudio de Ruiz de la Peña⁸⁶ en *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, se registran los siguientes indicadores: en primer lugar, desde su inicio el libro de la Sabiduría utiliza como referencia antropológica el binomio *soma-psyqué* o, de forma excepcional, su homóloga *soma-pneuma*. En segundo lugar, la apariencia dualista de este emparejamiento (*soma-psyqué*) se hace patente en 8, 19-20 y 9, 5⁸⁷. Salomón, en el primero de los textos, se jacta de “haber recibido en suerte un alma buena”. Dicha afirmación puede hacer pensar que el alma preexista a la constitución del yo. El versículo 20 proporciona una precisión, pero no para corregir esta posible interpretación, sino para ratificar en el lector la idea de que la *psyqué* es idéntica al yo y existe con anterioridad a que el *soma* se constituyera. Por otra parte, en el 9, 5, en opinión de Larcher, “el lenguaje es netamente platónico”⁸⁸. Aparecen dos expresiones negativas de la corporeidad: el cuerpo que “agrava” el alma, y el cuerpo como “tienda terrena”, como si la corporeidad dificultara las facultades intelectivas propias del alma.

En tercer y último lugar, nos encontramos con la formulación de la inmortalidad del alma: Sb 2, 22 (las almas tendrán un premio), Sb 3, 1 (las almas de los justos muertos están en manos de Dios) y 4, 14 (la muerte prematura del justo se debe a que su alma fue

⁸⁵ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Eapsa, Madrid 1975, 349-360.

⁸⁶ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 53-54.

⁸⁷ Sb 8, 19-20; 9, 15.

⁸⁸ C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, Gabalda, París 1969, 210.

del agrado de Dios). Los términos inmortalidad-incorruptibilidad, que se citan con cierta frecuencia, ofrecerían el pensamiento de la soledad del alma, del alma separada del cuerpo. También es importante reseñar que la creencia en la Resurrección, que ya se profesaba por ese tiempo en Dn y 2 M, no aparece en Sb.

La antropología del libro de la Sabiduría podría sintetizarse en los siguientes rasgos: el hombre es un compuesto de alma y cuerpo; el alma es inmortal, mientras que el cuerpo es corruptible, y además estorba las funciones del alma; la tensión alma-cuerpo queda resuelta con la muerte, que conlleva la supervivencia eterna del alma sin carne y el castigo a la misma según hayan sido sus méritos o deméritos; no se conoce la fe en la resurrección.

El libro de la Sabiduría, según estas interpretaciones, podría tener estrecha relación con las corrientes helenísticas del tiempo, aunque como se estudiará a continuación, existen otras interpretaciones en las que se afirma el carácter unitario de la antropología del libro de la Sabiduría, sin embargo, es una evidencia que el autor de dicho libro estuvo bajo el influjo del pensamiento helenista, tal y como se puede apreciar en distintos pasajes.

1.1.3.2 En favor del carácter unitario de la antropología del libro de la Sabiduría

La teoría interpretativa que se termina de exponer, actualmente está siendo abandonada, o, como mucho, escrupulosamente matizada. Una lectura atenta del libro de la Sabiduría revela de forma evidente las huellas helenistas en el lenguaje empleado por el autor. Éste conoció el pensamiento filosófico griego y usó con riqueza su terminología. Pero el problema principal consiste en aclarar hasta qué punto los préstamos formales van en compañía de una asimilación conceptual, y en qué medida la influencia de la filosofía griega ha desplazado en la obra los rasgos bíblicos⁸⁹.

El texto del libro de la Sabiduría 11, 17⁹⁰, en el que se habla de “materia informe”, es un buen ejemplo de los errores hermenéuticos que se pueden cometer en este libro. Si este pasaje no se redimensiona con los versículos 23-26⁹¹ del mismo capítulo o con las

⁸⁹ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 54.

⁹⁰ «Pues bien podía tu mano omnipotente –ella que de informe materia había creado el mundo– enviar contra ellos muchedumbre de osos o audaces leones» [...]

⁹¹ «Te compadeces de todos porque todo lo puedes y disimulas los pecados de los hombres para que se arrepientan. Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues, si algo odiases, no lo habrías hecho. Y ¿cómo habría permanecido algo si no hubieses querido? ¿Cómo se habría conservado lo que no hubieses llamado? Mas tú con todas las cosas eres indulgente, porque son tuyas, Señor que amas la vida».

repetidas aseveraciones sobre Dios creador de todo (1, 13-14⁹²; 9, 1-3.9⁹³), se le puede atribuir al autor una explicación platónica del origen del mundo. En opinión de Ruiz de la Peña, “el ejemplo muestra hasta qué punto una expresión poco afortunada puede rebasar sus intenciones y hacerle decir lo que ciertamente no quiere decir”⁹⁴.

Este supuesto platonismo de la antropología es rechazado generalmente por diferentes y numerosos autores. Algunos de ellos, como en el caso de Hoffman, admiten numerosos testimonios relativos a la filosofía griega, pero afirman que el libro en su estructura de fondo se revela como un escrito judío⁹⁵. Bueckers señala que ciertamente la solución platónica al problema del cuerpo-alma no se puede demostrar en el libro de la Sabiduría⁹⁶. Por otra parte, Larcher ha demostrado con solicitud la formación bíblica del autor del libro y su profundo conocimiento de los LXX⁹⁷ a través de argumentos sólidos e irrefutables⁹⁸.

En relación a esto es Grelot el que se muestra más incisivo, considerando el libro de la Sabiduría como la última etapa de un proceso de desarrollo cuyos orígenes se encuentran en los contenidos revelados del Antiguo Testamento: “a pesar del recurso

⁹² «Que no fue Dios quien hizo la muerte ni se recrea en la destrucción de los vivientes; él todo lo creó para que subsistiera, las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte ni imperio del Hades sobre la tierra».

⁹³ «Dios de los padres, Señor de la misericordia, que hiciste el universo con tu palabra, y con tu sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre todos los seres por ti creados, administrase el mundo con santidad y justicia y juzgase con rectitud de espíritu [...] Contigo está la sabiduría que conoce tus obras, que estaba presente cuando hacías el mundo, que sabe lo que es agradable a tus ojos, y lo que es conforme a tus mandamientos».

⁹⁴ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 55.

⁹⁵ Cfr. P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus*, Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster 1966, 84.

⁹⁶ Cfr. H. BUECKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuchs. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Münster 1938, 141.

⁹⁷ Se trata de los Setenta (LXX) o Biblia alejandrina. Según Boscolo, en Alejandría vivía una comunidad hebrea muy numerosa que, sin embargo, no conocía la lengua de sus padres y hablaba griego, y por ello surgió la necesidad de una traducción del texto hebreo al griego. Esta traducción, en primer lugar de la Torá, es probable que fuera realizada a mediados del siglo III a. C. Sus raíces son bastante oscuras. De acuerdo con la tradición descrita en la *Carta de Aristea a Filócrates*, fueron 72 estudiosos los que se dedicaron a traducir la Torá para el rey Ptolomeo II Filadelfo. En un primer momento el nombre Setenta (LXX) fue otorgado a la traducción griega de las Escrituras. Esta traducción también recibe el nombre de Biblia alejandrina. La importancia de los LXX reside en el hecho de que toda la predicación primitiva y las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento provienen de la versión de los Setenta. En el Nuevo Testamento de las 350 citas del Antiguo Testamento, cerca de 300 han sido adquiridas de la versión de los LXX. Esta versión ha influenciado el pensamiento teológico y el vocabulario del cristianismo de los primeros siglos; cfr. G. BOSCOLO, *La Biblia en la historia. Introducción general a la Sagrada Escritura*, San Pablo, Bogotá 1995, 263-264.

⁹⁸ Cfr. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, cit., 85-103.

ocasional y titubeante al lenguaje de la antropología griega, el Sabio no introduce en absoluto en la revelación los temas de la filosofía helenista”⁹⁹.

Exégesis¹⁰⁰ como las de Bueckers o Taylor tratan de atenuar los tintes platonizantes de los difíciles textos de Sabiduría 8, 19-20¹⁰¹ y 9, 15¹⁰², o son juzgados sencillamente como un intento fallido de un lenguaje que no se acopla a las ideas del autor¹⁰³. En la cita mencionada unas líneas arriba de Sabiduría 9, 15 muchos investigadores han reparado en que se trataría de una observación psicológica y no una especulación ontológica sobre la relación cuerpo-alma¹⁰⁴.

En opinión de Ruiz de la Peña¹⁰⁵ —que atiende al contexto general—, no puede afirmarse que el autor tenga la creencia en la preexistencia de las almas, puesto que el creacionismo de otras citas, inspirados por los dos primeros relatos del libro del Génesis, es más que evidente: 2, 23¹⁰⁶; 7, 1¹⁰⁷; 9, 2¹⁰⁸; 10, 1-2¹⁰⁹; 15, 11¹¹⁰; 16, 13¹¹¹. Del mismo modo el autor no manifiesta en ningún momento el pensamiento de que la situación de encarnación sea fuente del mal. Así pues, para Larcher, el autor del libro de la Sabiduría no afirma la preexistencia del alma, ni tampoco la considera como una realidad extraña

⁹⁹ P. GRELOT, *De la mor à la vie éternelle*, Éditions du Cerf, París 1971, 163.

¹⁰⁰ Cfr. BUECKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, cit., 143; cfr. R. J. TAYLOR, “The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V”, en *EThL* (1966) 87-89.

¹⁰¹ «Era yo un muchacho de buen natural, me cupo en suerte un alma buena, o más bien, siendo bueno, vine a un cuerpo incontaminado».

¹⁰² «Pues un cuerpo corruptible agobia el alma y esta tienda de tierra abrume el espíritu lleno de preocupaciones».

¹⁰³ Cfr. J. WEBER, *Le livre de la Sagesse*, La Sainte Bible, París 1943, 272; cfr. R. SCHUETZ, *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse*, Geuthner, París 1935, 30-31.

¹⁰⁴ Cfr. BUECKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, cit., 142; cfr. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, cit., 269; cfr. TAYLOR, “The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V”, cit., 92-95.

¹⁰⁵ Cfr. RUIZ, *Imagen de Dios*, cit., 55-56.

¹⁰⁶ «Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, le hizo imagen de su misma naturaleza».

¹⁰⁷ «Yo también soy un hombre mortal como todos, un descendiente del primero que fue formado de la tierra. En el seno de una madre fui hecho carne».

¹⁰⁸ «Y con tu Sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre los seres por ti creados».

¹⁰⁹ «Ella protegió al primer modelado, padre del mundo, que había sido creado solo; ella le sacó de su caída y le dio el poder de dominar sobre todas las cosas».

¹¹⁰ «Porque desconoció al que le modeló a él, al que le inspiró un alma activa y le infundió un espíritu vivificante».

¹¹¹ «Pues tú tienes el poder sobre la vida y sobre la muerte, haces bajar a las puertas del Hades y de allí subir».

al cuerpo. El pecado no reside para él en la materia o en la adherencia culpable del alma al cuerpo¹¹².

Por otra parte, surge una pregunta: ¿se puede entresacar una identificación más positiva del pensamiento antropológico del libro de la Sabiduría? En efecto, la designación del primer hombre como *gegenós protoplastos* (7, 1; cfr. 10, 1)¹¹³ recuerda al Dios alfarero de Génesis 2, 7, que dice así: “Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente”. Tanto en Sabiduría 7, 1 como en su fuente yahvista¹¹⁴ no se refiere a un “modelado” del cuerpo; lo que sale de las manos de Dios es el hombre completo, al que se le infundirá el “aliento de vida” para que resulte el hombre un ser viviente.

Según Ruiz de la Peña, existen unas correspondencias verbales muy nítidas entre la versión que de Génesis 2, 7 hacen los LXX y el pasaje de Sabiduría 15, 11¹¹⁵. Es notorio que en esta cita el autor se alinea con el esquema antropológico del Antiguo Testamento, en donde el alma no es una parte del hombre que se concibe como *soma* más *psyché*, sino un término que denota a “todo el hombre” en cuanto “ser viviente”. Esto es, alma aquí es el hebreo *nefes*, no el griego *psyché*¹¹⁶.

Es a partir de este texto esencial cuando se puede fijar con justeza el significado de *psyché* en el libro. Su equivalencia con *nefes* es también evidente en 12, 6¹¹⁷. La traducción a nuestro idioma dificulta la comprensión. Sin embargo, si observamos la cita en griego se hace evidente que las *psychai* indefensas sólo pueden entenderse como “seres vivientes”. De igual manera sucede en Sabiduría 1, 11¹¹⁸: un “alma” que se puede matar

¹¹² Cfr. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, cit., 267.

¹¹³ Textos completos en las notas al pie 43 y 44 respectivamente.

¹¹⁴ La tradición yahvista posee un estilo narrativo, concreto, colorido, poético, atento a la psicología de los personajes, no duda en hablar de Dios en términos muy vivos y con expresiones antropomórficas. La originalidad literaria de la tradición yahvista consiste en haber organizado breves relatos unitarios de tradiciones bien localizadas en un esquema histórico global, que partiría de las promesas de Dios y concluiría en su realización, con una atención especial en la vivacidad anecdótica de las escenas narradas; cfr. M. A. TÁBET, *Introducción al Antiguo Testamento. Pentateuco y libros Históricos*, Palabra, Madrid 2004, 61-62. Si se quiere profundizar en el estudio sobre la tradición yahvista; cfr. A. A. GARCÍA, *El Pentateuco. Historia y sentido*, Edibesa, Salamanca 1998, 118-124.

¹¹⁵ Cita completa en la nota al pie número 46 de Sb 15, 11 de la *Biblia de Jerusalén*.

¹¹⁶ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 56.

¹¹⁷ «Padres asesinos de seres indefensos, habías querido destruirlos a manos de nuestros padres».

¹¹⁸ «Guardaos, pues, de murmuraciones inútiles, preservad vuestra lengua de la maledicencia; que la palabra más secreta no se pronuncia en vano, y la boca mentirosa da muerte al alma».

no puede tener nada que ver con la idea de alma en Platón, inmortal por naturaleza, pero sí, por el contrario, con la *nefes* hebrea¹¹⁹.

Todavía se pueden señalar otros dos datos más: primero, el hecho de que la muerte no es nunca descrita en el libro como separación de alma y cuerpo, que es lo propio de la definición clásica en la antropología dicotómica, totalmente extraña, por otra parte, a la concepción bíblica¹²⁰. Es muy probable que si el autor tuviera el pensamiento de la separación entre alma y cuerpo después de la muerte, la mención a esta separación sería prácticamente ineludible. Por eso, si no existe esta mención, sería lógico llegar a la conclusión de que la mentalidad del autor se mueve en otra esfera de representaciones de la muerte, la más característica del Antiguo Testamento. Hay dos pasajes que confirman nítidamente la relación de su visión de la muerte con el sentir de la escatología judía tradicional: 4, 10¹²¹ y 16, 13-14¹²². En opinión de Ruiz de la Peña,

El primero describe el morir del justo como un “ser tomado” por Dios, en clara dependencia de textos como Gn 5, 24; Sal 49, 16 y 73, 24. El segundo habla del difunto como *nefes* avecinada en el *scheol*, de donde sólo el poder de Dios puede rescatarlo para volverlo a la vida¹²³.

El autor de Sabiduría encuentra la equivalencia *psyché-nefes* confirmada por el uso de los LXX¹²⁴, de modo que, si su antropología sigue siendo fundamentalmente coincidente con la de los libros hebreos, es lógico llegar a la conclusión de que ha dado por buena la traducción de un término (*nefes*) especialmente difícil de volcar al griego¹²⁵.

Viendo todo lo estudiado anteriormente, se puede concluir –según la visión de Taylor–, que la utilización que el autor de Sabiduría hace del término *psyché* demuestra que en su concepción del hombre es eminentemente semita, puesto que en la mayor parte de los casos en los que usa este término, se da una correspondencia certera con el hebreo

¹¹⁹ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 56-57.

¹²⁰ Cfr. G. DAUTZENBERG, *Psyché. Sein Leben bewahren*, Koesel-Verlag, Munich 1966, 28; cfr. GRELOT, *De la mor à la vie éternelle*, cit., 51.

¹²¹ «Agradó a Dios y fue amado, y como vivía entre pecadores fue trasladado».

¹²² «Pues tú tienes el poder sobre la vida y sobre la muerte, haces bajar a las puertas del Hades y de allí subir. El hombre, en cambio, puede matar por su maldad pero no hacer tornar al espíritu que se fue, ni liberar al alma ya recogida en el Hades».

¹²³ RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 57.

¹²⁴ Cfr. DAUTZENBERG, *Psyché. Sein Leben bewahren*, cit., 41.

¹²⁵ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 57-58.

nefes y remite al ser humano viviente que tiene una existencia concreta¹²⁶. Se puede afirmar entonces que, cuando el autor del libro de la Sabiduría hace uso del vocablo *psyché*, no se estaba refiriendo al alma platónica, sino al *nefes* que los LXX tradujeron por *psyché*¹²⁷.

No hay motivos –haciéndonos eco de las afirmaciones de Ruiz de la Peña–, para hablar de la coexistencia de dos antropologías distintas en el interior de la revelación del Antiguo Testamento. Según este autor,

No se ha demostrado que Sb contenga una “segunda antropología”. Quienes así lo crean deberán asumir la carga de la prueba y –cosa aún más difícil– habrán de solventar la cuestión de su mutua compatibilidad¹²⁸.

I.2 El hombre en el helenismo que influyó en Clemente de Alejandría

Entendemos por helenismo el término que se refiere a la cultura griega, extendida más allá de su territorio, y que dio resultado a la fusión cultural entre Oriente y Grecia¹²⁹. En este apartado estudiaremos la concepción del hombre en el helenismo, centrando nuestra mirada en los autores y corrientes que dejaron huella en nuestro autor: la tradición platónica, la tradición aristotélica, el judeo-helenismo con Filón de Alejandría y el estoicismo.

I.2.1 Concepción del hombre en el helenismo

El mundo griego debe su importancia al hecho de haber referido una actitud que es universal, que es propia de todas las épocas: “la de resolver a través del *logos*, a través de la razón, el enigma y la condición misteriosa de la vida humana”¹³⁰. La razón es el

¹²⁶ Cfr. TAYLOR, “The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V”, cit., 85. 101.

¹²⁷ Cfr. W. MORK, *Sentido bíblico del hombre*, Marova, Madrid 1970, 64; cfr. O. SCHILLING, *Geist und Materie in biblischer Sicht*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967, 56-57; cfr. GRELOT, *De la mor à la vie éternelle*, cit., 94. 126. 198; cfr. BUECKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, cit., 143; cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 58.

¹²⁸ RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cit., 59.

¹²⁹ R. BIANCHI, *Del Helenismo a la Edad Media*, Akal, Madrid 1981, 7-18.

¹³⁰ G. COLZANI, *Antropología Teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 153.

camino que recorre el hombre griego para conocer en profundidad el mundo, para poder estar seguro, y ordenar, a la vez que dar cierta estabilidad a la existencia.

En el clima cultural griego se visibiliza una conciencia de la diferencia esencial entre el ser divino y el terreno: el primero es eterno e inmortal, uno e inmutable, infinito y existente por su misma virtud, mientras que el segundo, el hombre, es mortal, finito, mudable y existente por la voluntad de otro.

Esta visión cosmológica marca profundamente el problema existencial del hombre, que posee un fuerte anhelo de estabilidad e inmortalidad. La concepción griega aprecia en la participación en el mundo divino la respuesta a la cuestión situada en la finitud humana y, a través de ella, en todo el universo material¹³¹.

Para el pensamiento griego, el hombre es un híbrido de materia y espíritu (cuerpo y alma). En este punto aparecen dos tradiciones: la platónica y la aristotélica. La que va a influir más en Clemente de Alejandría será, sin ninguna duda, la tradición platónica. Por otra parte, en la concepción del hombre que desarrolla Clemente también intervendrán la corriente filosófica del estoicismo y la filosofía de Filón de Alejandría. Seguidamente se realizará una síntesis de la concepción antropológica de Platón y Aristóteles, además de las de Filón de Alejandría, perteneciente al judeo-helenismo, y el estoicismo.

I.2.1.1 Tradición platónica

En los investigadores¹³² de la obra de Clemente se aprecia una total coincidencia sobre la influencia platónica en el mismo, así como de una admiración especial de nuestro autor a Platón. Dicha admiración se manifestaba algunas veces de forma inconsciente, cuando utilizaba sus propias ideas y palabras con la misma facilidad con la que citaba la Biblia, o también cuando en numerosas ocasiones citaba a Platón sin nombrarlo¹³³.

¹³¹ Cfr. COLZANI, *Antropología Teológica. El hombre: paradoja y misterio*, cit., 155.

¹³² Cfr. G. W. BUTTERWORTH, "Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phaedrus of Plato", en *CQ* 15 (1916) 198-205; cfr. F. L. CLARK, "Citations of Plato in Clement of Alexandria", en *Transactions and Proceedings of the American Philological association* 33 (1902) 12-20.

¹³³ Este fenómeno no debe resultarnos extraño en los siglos II y III d. C., puesto que era bastante frecuente el uso de florilegios y antologías con textos de los autores clásicos, entre los que efectivamente, destacaba Platón; cfr. J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, UNED, Madrid 2001, 189.

Platón afirma que la unión entre materia y espíritu es muy débil, accidental, muy sutil, en el sentido de que es casual el hecho de que estén unidos¹³⁴. La esencia del cuerpo y del alma por separado no exigen al otro. Por tanto, el hecho de que estén unidos no cumple ninguna necesidad sino una eventualidad ajena a la esencia de los componentes. Cuando quiere explicar esta unión, Platón se refiere a algo parecido a lo que en la tradición judeocristiana se conoce como “pecado original”. Algo parecido hizo que el alma humana, que en su origen pertenecía al mundo de las ideas fuera desterrada o arrojada al mundo de las cosas sensibles¹³⁵. Resultó rodeada de sombras o, si empleamos la clásica imagen platónica, encerrada en la “caverna”¹³⁶. De este modo, prisionera en un cuerpo que la esclaviza, perdió toda la claridad y amplitud de la que antes disfrutaba, cuando convivía con las ideas. En definitiva, el alma estaba encapsulada en un cuerpo que la limitaba, que le impedía expandirse naturalmente, como hacía en su condición primitiva.

El concepto que tiene Platón del cuerpo es que es falso y malo, y en su forma de pensar la materia siempre se tiñe con tintes negativos. Tener cuerpo al hombre le dificulta la posibilidad de vivir como lo que es, conocer y reconocerse en lo más original que tiene, esto es, el espíritu. Según Platón, el hombre no pierde su esencia, es decir, no deja de ser lo que es por el hecho de estar encerrado en una cueva, pero es evidente que ha sufrido una caída ontológica, una degradación¹³⁷. Por esa culpa primigenia el alma humana fue castigada a ocultarse en la oscuridad de las sombras, de modo que en esta nueva tesitura experimenta muchas y grandes dificultades para conducirse de la manera que le es propia.

La vida humana en la tierra, en opinión de Platón, consistiría en prepararse para morir¹³⁸, que significaría la auténtica liberación para el espíritu. El ser humano debe ir poco a poco desprendiéndose del cuerpo. La liberación completa sólo se consigue con la muerte, que es la verdadera catarsis del alma, pero también mientras permanece en la caverna el hombre puede ir purificándose de las cadenas de la corporeidad¹³⁹. Y la

¹³⁴ Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 79 B – 81 A.

¹³⁵ Cfr. P. CHÁVEZ, *Historia de las doctrinas filosóficas*, Pearson Educación, México 2004, 66-67.

¹³⁶ Cfr. PLATÓN, *República*, VI, 509 B – 511 E y VII 514 A – 518 B.

¹³⁷ Cfr. G. VIDAL, *Retratos de la antigüedad griega*, Rialp, Madrid 2006, 196-198.

¹³⁸ Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 64 A, 67 C, 69 C.

¹³⁹ Cfr. T. KWIATKOWSKA – J. ISSA – F. PIÑÓN, *Mundo antiguo y naturaleza*, Plaza y Valdés, México 2001, 150.

pregunta que surge en este momento es: ¿cómo lo puede hacer? La inteligencia se purifica de la corporeidad mediante la dialéctica, y la voluntad mediante la virtud.

¿Qué es la dialéctica?¹⁴⁰ Es el arte de trascender las sombras remontándose a las ideas. Platón refiere al filósofo la misión de traducir el mundo sensible a la contemplación de la Idea de Bien, que se sitúa en lo más alto. En el devenir de este traslado hay degradación, eso es evidente para Platón, pero el filósofo tiene que procurar que este mundo de sombras sea lo más parecido, en tanto que sombra suya, a la realidad respecto de la cual la sombra es imitación. Para lograrlo, el filósofo-rey, el aristócrata, debe ejercitarse durante al menos treinta años en el arte de la dialéctica y las matemáticas, que se convierten en las disciplinas necesarias para que el espíritu encarnado aprenda a trascender el mundo de las apariencias y a contemplar las auténticas realidades, que todas ellas derivan en la Idea de Bien¹⁴¹.

Como el mundo de las ideas está jerarquizado piramidalmente, lo primero que se encuentra en ese ascenso dialéctico es la base de la pirámide, donde se colocan las ideas elementales, esto es, las que tienen correspondencia con el mundo sensible. Después se accede a las ideas intermedias, y de ahí a las superiores, que alcanzan su culmen en la idea de Belleza o Bien, trascendentalmente iguales al Ser pleno o Uno (Dios). Lo propio del arte de la dialéctica es facilitar este progresivo tránsito de lo inferior a lo superior, de la sombra a la auténtica realidad.

Lo virtuoso radica en el hecho de que la parte superior consiga dominar a la inferior. Platón conjetura que lo humano está jerarquizado según un orden también topológico¹⁴²: en la cabeza, el *logos*; en el pecho el apetito irascible (el deseo de lo arduo), y en el vientre el apetito concupiscible (deseo de lo fácil y lo agradable). Lo superior en el ser humano ha de dominar sobre lo inferior, y el *logos*, sobre todo.

En conclusión, a través de la dialéctica y la virtud, las diversas partes del alma se van purificando de su realidad de estar sometidas a la corporeidad. El alma, en este punto, ha de liberarse del cuerpo. Esta afirmación implica que su unión con él es accidental y, en su forma de verlo, constituye un acontecimiento penoso. Es posible que en Platón, más

¹⁴⁰ Cfr. A. R. MIÑÓN, *El pensamiento de Platón a la luz de una nueva hermenéutica*, ECU, Alicante 2012, 60-61.

¹⁴¹ Cfr. PLATÓN, *República*, VI, 508 A – 509 B.

¹⁴² Cfr. X. PIKAZA, *Dios como espíritu y persona: razón humana y misterio trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, 314.

que de unión, haya que hablar de simple yuxtaposición¹⁴³. En cambio, en la tradición aristotélica la unión es mucho más intensa e íntima. Para Aristóteles, cuerpo y alma forman la misma sustancia, de modo que fuera de esta unión no existiría el hombre como tal.

También es destacable que Platón fue el primero en defender filosóficamente la inmortalidad del alma¹⁴⁴. La defensa que realiza el ateniense es, ante todo, epistemológica, porque se apoya básicamente en la hipótesis de que hay seres durativos que son universales, incambiables y necesarios. La visión de estas realidades es lo que confiere específicamente un carácter inmortal al alma¹⁴⁵. No obstante, no hay en el pensamiento griego un concepto específico de inmortalidad, ni un consenso general sobre la misma. Los filósofos pre-socráticos en general, se inclinaban a creer que todas las cosas provenían de elementos materiales que eran eternos, más que inmortales, porque ni vienen a la existencia ni desaparecen. Después de Sócrates y Platón, los filósofos griegos, en concreto los estoicos y los epicúreos, continuaron con la creencia de que todas las cosas son materiales y que todo es mortal, excepto los elementos. Por consiguiente la defensa que hace Platón de la inmortalidad del alma es un fenómeno extraño entre los filósofos griegos y en este punto no es seguido por sus discípulos¹⁴⁶.

En el dualismo platónico, cuerpo y alma son dos realidades distintas: cada una tiene su esencia y su acto de ser propios. El alma es un espíritu inmortal, con una identidad personal, capaz de purificarse, ser virtuosa y alcanzar sabiduría. El cuerpo es un lastre negativo para la purificación. Es el causante de la ignorancia y la debilidad del hombre y es considerado “cárcel del alma” y principio de mal metafísico y moral. Platón defiende, por otra parte, tanto la espiritualidad del alma como su preexistencia e inmortalidad¹⁴⁷.

¹⁴³ Cfr. BARRIO, *Elementos de Antropología Pedagógica*, cit., 40-42.

¹⁴⁴ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 245 C. La primera defensa filosófica de la inmortalidad de que hoy podemos disponer se encuentra en la *Apología* de Platón en el libro X de la *República* y especialmente en *Fedón*. Cfr. C. RAMÍREZ, *La idea del hombre en el pensamiento occidental*, EUNED, San José 1997, 232.

¹⁴⁵ Más información sobre el tema de la inmortalidad del alma humana en cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid 2008, 155-170.

¹⁴⁶ Cfr. RAMÍREZ, *La idea del hombre en el pensamiento occidental*, cit., 232.

¹⁴⁷ En el diálogo el *Fedón*, recrea la circunstancia de la muerte de Sócrates rodeado de sus familiares y amigos y hablando de la inmortalidad del alma; Platón desarrolla sus argumentos sobre la espiritualidad e inmortalidad del alma; cfr. C. ROJAS, *La filosofía. Sus transformaciones en el tiempo*, Isla Negra, San Juan 2006, 83-84.

I.2.1.2 Tradición aristotélica

En Aristóteles la unión entre cuerpo (materia prima) y alma (forma sustancial) es unión *per se*, es decir, exigida por lo que el hombre esencialmente es¹⁴⁸. En el lenguaje acuñado por Aristóteles, la unión sustancial implica que los elementos son principios que conforman una sola sustancia, y que los principios “principian” (dan lugar a la sustancia), sólo cuando cooperan entre sí: el cuerpo, según el modo de la materia y el alma al modo de la forma. Pero como la materia y la forma no son aislables una de otra, su modo de principiar ha de ser “co-principiar”¹⁴⁹. Al contrario que su maestro Platón, Aristóteles cree que el alma no es sustancia independiente. Así, la muerte, su separación del cuerpo, constituye un auténtico trauma ontológico¹⁵⁰, un cambio sustancial: deja de existir esa sustancia (hombre), y empieza a haber otra sustancia totalmente distinta (cadáver). Un hombre es animal-racional, si se entiende por animal un ser “animado”, en el caso del hombre por el espíritu. El hombre es un cuerpo que contiene un principio inmanente de actividad propia, de automovimiento, que es su alma, y ésta no muere. Lo que muere, para Aristóteles, es el compuesto de alma y cuerpo, pero después de que se corrompa continúa habiendo algo, aunque de otra naturaleza distinta: se trata de algo a lo que ya no podemos considerar hombre.

Se aprecia claramente la diferencia con Platón. Para éste, el hombre es su alma, que antes de caer en la “cárcel”, que es el cuerpo, era una idea más. Por el contrario, para Aristóteles el alma sola –sin el cuerpo– no es íntegramente el hombre¹⁵¹. Esto significa que ambos principios se exigen mutuamente para constituir esa “esencia primera”, de tal manera que la separación entre alma y cuerpo implica que deja de existir el hombre. Sin embargo, este pensamiento no asume que deje de haber algo –la muerte no es la aniquilación–, pero sí que supone un cambio sustancial¹⁵². A pesar de que el ser del alma perdura a la corrupción del cuerpo, su modo de ser propio es informar a un cuerpo¹⁵³, de modo que la unión sustancial entre ambos es de tal categoría y compenetración que

¹⁴⁸ Cfr. A. FIGUEROA, *Conociendo a los grandes filósofos*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2002, 93.

¹⁴⁹ Cfr. C. VICOL, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, Vol. I, CSIC, Madrid 1973, 421.

¹⁵⁰ Cfr. BARRIO, *Elementos de Antropología Pedagógica*, cit., 41.

¹⁵¹ Cfr. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., 184.

¹⁵² Cfr. J. PORTILLO, *El camino a la libertad*, Trilce, Montevideo 2008, 104.

¹⁵³ Cfr. C. LAMOTE, *Antropología Neurofilosófica. Un estudio radical de la conducta humana desde los automatismos neonatales al pensar reflexivo del adulto*, Reverté, Barcelona 2005, 228.

ninguno de los dos principios puede ser lo que es –hombre– por separado¹⁵⁴. Es necesario que el alma informe a un cuerpo para constituir un hombre, y también para que sea realmente un alma humana. A su vez, un cuerpo para ser humano necesita ser informado por un alma espiritual, necesita ser “animado”.

En la etapa en la que Aristóteles se encuentra más influido por Platón, se habla de una fase “instrumentista”¹⁵⁵ de su antropología: el cuerpo no es la cárcel sino el instrumento del alma (en vez de dificultar sus operaciones, las facilita). En su etapa más madura, Aristóteles llegará más lejos: el cuerpo no es algo que pertenece al hombre, que “tiene”, sino que es algo que “es” (aunque también es cierto que es algo más que cuerpo). El cuerpo forma parte del ser, de la identidad personal del ser humano, de manera que la antropología aristotélica pone su énfasis en la profunda unidad bio-psico-física del *homo sapiens*¹⁵⁶.

En resumen, el hombre no es un agregado de elementos que, separados, poseerían realidad propia; ni tampoco es una yuxtaposición eventual, al modo platónico, sino que en él se da una compenetración sustancial entre dos principios, cuerpo y alma, que se comportan de forma unitaria¹⁵⁷.

I.2.1.3 Judeo-helenismo: Filón de Alejandría

Centraremos nuestra atención en Filón de Alejandría, puesto que influyó en la configuración del pensamiento de Clemente de Alejandría. De este modo, para Juan Antonio López Pérez,

Filón de Alejandría es una figura clave para conocer la profunda relación entre Judaísmo y Helenismo en el siglo I d. C. Judío practicante, su profundo dominio de la lengua, la literatura y, de modo especial, la retórica griega lo convierten en una personalidad extraordinaria de su tiempo, tanto por su exégesis de la Torá (o Pentateuco) como por sus escritos apologéticos, históricos y filosóficos. Su testimonio es de gran valor para todo estudioso de la Antigüedad clásica por los muchos datos que aporta acerca de la filosofía, el pensamiento, la educación y la tradición clásica en el momento histórico que le tocó

¹⁵⁴ Cfr. RAMÍREZ, *La idea del hombre en el pensamiento occidental*, cit., 44-45.

¹⁵⁵ Cfr. F. BRAVO, *Ética y razón*, Monte Ávila Editores, Caracas 1992, 32.

¹⁵⁶ Cfr. BARRIO, *Elementos de Antropología Pedagógica*, cit., 44.

¹⁵⁷ Cfr. BARRIO, *Elementos de Antropología Pedagógica*, cit., 43-44. Para profundizar en Platón y Aristóteles: cfr. E. DUSSEL, *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires 1975, 9-18.

vivir, precisamente en un centro cultural de excepcional importancia dentro del Imperio romano¹⁵⁸.

Nació en el año 13 a. C. en la ciudad de Alejandría y desde joven se dedicó al estudio de la filosofía y de las Escrituras. Se trata de la figura mejor conocida y más representativa del judaísmo helenista, cuyas grandes obras nos hacen vislumbrar el tipo de filosofía que surgió dentro del judaísmo gracias a las aportaciones mutuas entre el pensamiento hebreo y el griego en el ambiente cosmopolita del gran centro egipcio de la cultura helenística¹⁵⁹. Las fuentes que confluyen en el pensamiento de Filón son, por un lado, la Biblia y, por otro lado, la filosofía de Platón, por quien tenía auténtica veneración, hasta el punto de que fue llamado el “Platón hebreo”¹⁶⁰.

Los elementos que predominan en la filosofía de Filón son el platónico y el estoico. La doctrina platónica más destacada quizá, la de las ideas, es una parte esencial de la cosmología de Filón de Alejandría, que se sintió atraído por las teorías del *Timeo*¹⁶¹.

Filón de Alejandría introdujo por primera vez el concepto de *creación*. En la creación del hombre, Filón tiene muy en cuenta los postulados platónicos: el cuerpo atañe a la tierra, la mente o espíritu al cielo; el alma sirve de unión entre las dos, cuerpo y espíritu. Señala López,

Eva, lo irracional, seducida por la serpiente, el placer, arrastra a Adán, lo racional. En cierto modo, todo el Pentateuco puede ser interpretado como un largo viaje desde las regiones terrenales del cuerpo a los dominios celestiales del espíritu¹⁶².

¹⁵⁸ J. A. LÓPEZ, “Filón de Alejandría: obra y pensamiento. Una lectura filológica”, en *Synthesis* 16 (2009) 13.

¹⁵⁹ Cfr. C. H. DOOD, *Interpretación del cuarto Evangelio*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 76.

¹⁶⁰ Cfr. C. GOÑI, *Historia de la filosofía I. Filosofía antigua*, Palabra, Madrid 2002, 266.

¹⁶¹ El *Timeo* platónico, escrito diez años antes de la muerte de su autor, presenta de forma casi mítica los orígenes del universo y del hombre. Ninguna otra obra filosófica de la antigüedad ha tenido una difusión mayor, ni ha recibido más comentarios. En el tratado, Platón ofrece una cosmogonía que tiene indudables paralelos en los libros de la Ley. La figura central es Timeo de Locros, astrónomo pitagórico. En resumen, el mundo que vemos es la copia que hace el demiurgo sobre un modelo eterno. El demiurgo es Dios, y el modelo es el mundo eterno e inmutable de las formas. Una vez creado el mundo, el demiurgo forma a los dioses y la parte racional e inmortal del alma humana, y, por último, los dioses crean el cuerpo del hombre y las partes inferiores del alma. En el escrito platónico es evidente la presencia pitagórica (los cuatro sólidos en que se conforma el mundo: cubo, tetraedro, octaedro e icosaedro, correspondientes, respectivamente, a las formas de la tierra, fuego, aire y agua), sin olvidar referencias biológicas y médicas de Empédocles y otros presocráticos; LÓPEZ, “Filón de Alejandría: obra y pensamiento”, cit., nota 248, 72.

¹⁶² LÓPEZ, “Filón de Alejandría: obra y pensamiento”, cit., 73.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

En este sentido, las palabras de Goñi pueden ayudar a apreciar lo que Filón de Alejandría entendía por creación:

Dios crea el *Logos*, un mundo inteligible, para, a partir de él, hacer todas las cosas. Las *Ideas*, creadas por Dios, serían los pensamientos divinos que habitan en el *Logos* y que sirven como arquetipos del mundo sensible. De esta forma, el mundo de Filón comienza con Dios, le sigue el *Logos* como imagen perfecta de Dios y las *Ideas* como imágenes particulares, después vienen las almas de los ángeles, de los demonios y de los héroes, y acaba con el hombre y todas las cosas sensible. La ética tendrá como finalidad la unión íntima del hombre con su Creador¹⁶³.

Filón explica la creación divina añadiendo dos conceptos: el *Logos* y las *Ideas*. Dentro de este mundo sensible –que se ha mencionado en la cita textual anterior–, se encuentra el hombre, compuesto por cuerpo y alma. Siendo, en opinión de Filón, el cuerpo un impedimento para que el alma ejercite sus actividades características y se una a Dios. Es por esto por lo que hay que someter al cuerpo a un rígido ascetismo mediante la virtud, gracias a la cual el alma podrá empezar su purificación. Dicha purificación tiene cuatro grados: en primer lugar, liberarse de los sentidos; en segundo lugar, de las pasiones y los placeres; luego, ir más allá de todo conocimiento racional; para, en cuarto lugar, llegar al éxtasis de unión con Dios, cuando el alma será arrebatada y el hombre perderá su conciencia personal¹⁶⁴.

Es destacable, también, la influencia del estoicismo sobre Filón, hasta el punto de que muchos especialistas¹⁶⁵ discuten si es mayor o menor que la presencia en sus escritos de las teorías platónicas. Los estoicos se sirvieron del *Timeo* para asignarle al hombre un lugar en el cosmos, puesto que entendían que el alma del hombre es un trozo del *Logos* divino. Entre los razonamientos estoicos que pueden verse en Filón destacan las doctrinas de las cuatro pasiones, la de las siete funciones del cuerpo o la de la cuádruple clasificación de las cosas materiales. Además, describe el sentido, la presentación y el impulso como las tres fuentes de la conciencia y actividad de los seres vivos.

¹⁶³ GOÑI, *Breve historia de la filosofía*, cit., 60.

¹⁶⁴ Cfr. GOÑI, *Historia de la filosofía I. Filosofía antigua*, cit., 266-267.

¹⁶⁵ Cfr. A. PIÑERO, “La inspiración en Filón de Alejandría”, en D. MUÑOZ, *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986, 223-233.

Otros elementos estoicos que dejan su sello en Filón son: la importancia de vivir de acuerdo con la naturaleza, de liberarse de la pasión, y la máxima de que el único bien es lo moralmente bello. Ahora bien, Filón se opone frontalmente al materialismo estoico¹⁶⁶.

Filón de Alejandría es el primer judío helenizado al que se le puede llamar filósofo. En sus obras escritas predomina el platonismo, con muchos matices del estoicismo, y, dentro del platonismo, tiene predilección por la teoría de la *Ideas*. Filón se vio con la necesidad de reconciliar teorías filosóficas griegas con ideales religiosos y morales que había heredado de la cultura hebrea. En el terreno de la filosofía, Filón es un ecléctico que bebe de la fuente de casi todas las escuelas. Sin embargo, no se le puede considerar un filósofo que toma ideas de aquí y de allí sin ningún tipo de criterio, puesto que él mismo afirma, en algún momento, que Moisés constituye la fuente primigenia de la filosofía, mientras que los pequeños sistemas de las distintas escuelas filosóficas son reflejos imperfectos que proceden de él¹⁶⁷.

Otros autores como Alsina consideran que Filón no es un pensador original, ni siquiera creen que fuera un gran pensador, aunque encontremos en él por primera vez la tesis de que las *Ideas* son pensamientos de Dios, lo cual no quiere decir que éste sea un concepto original. Su mérito consiste, para Alsina, en haber contribuido al desarrollo de las tendencias de la época hacia una filosofía de síntesis¹⁶⁸.

Por último se puede afirmar que fue el pensador que unió de algún modo judaísmo y helenismo, y, además, propició –después de su muerte–, la unión entre judaísmo y cristianismo. Por este motivo ha sido muy estudiada la relación entre ciertas ideas filonianas (el espíritu, la fe, la conciencia, la condición de Hijo, la inmortalidad, etc...) y las epístolas del Nuevo Testamento. Es cierto que también se ha demostrado que predominan más las diferencias que las similitudes entre Filón y el Nuevo Testamento.

Aunque se puede decir ciertamente que no hay contactos directos ni préstamos mutuos entre Filón y el Nuevo Testamento, a partir del siglo I d. C., Filón adquirió cierta relevancia en la Iglesia cristiana. Clemente de Alejandría, entre otros, se vio fuertemente influenciado por él. Es posible, por otra parte, que la afinidad de los contenidos que

¹⁶⁶ Cfr. LÓPEZ, “Filón de Alejandría: obra y pensamiento”, cit., 74.

¹⁶⁷ Cfr. LÓPEZ, “Filón de Alejandría: obra y pensamiento”, cit., 71.

¹⁶⁸ Cfr. J. ALSINA, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona 1989, 30-31.

maneja Filón hayan contribuido a la conservación de sus obras, cuando se ha perdido tanta filosofía posaristotélica¹⁶⁹.

I.2.1.4 El Estoicismo

El estocismo encuentra sus raíces en la escuela filosófica fundada por Zenón de Citio hacia el año 300 a. C., aunque no podemos hablar de una sola escuela estoica, por lo que se trata de una corriente filosófica muy diversificada¹⁷⁰. El estoicismo, que nació en la ciudad de Atenas, se desarrolló desde el siglo III a. C., hasta finales del siglo II d. C. Sería, tal vez, la expresión filosófica del pesimismo inherente a la tradición clásica del pensamiento religioso griego. Por una parte, la interpretación estoica del cosmos era realista y los dioses tradicionales eran valorados como otras tantas fuerzas del universo, mientras que por otra parte, el modelo del universo respondía a un *logos* o razón fundamental. Según el pensamiento estoico, la superioridad del hombre respecto a las demás criaturas se debía a su mente racional. El orden racional del universo se interpretaba como una providencia divina, mientras que el mal era considerado como un elemento necesario en la constitución de las cosas. El hombre que poseía sabiduría siempre debía tenerlo en cuenta con el fin de dominar con cuidado sus propias reacciones¹⁷¹.

La física estoica no posibilitaba la creencia en una supervivencia personal después de la muerte, y la escatología estoica “consideraba el tiempo como un proceso cíclico que volvía a repetir constantemente el mismo modelo de acontecimientos y fenómenos”¹⁷². Ahora bien, el estoicismo se oponía decididamente al instinto que conduce a cada hombre a atribuirse un significado personal. Esta filosofía de vida resultó realmente atractiva para muchos griegos y romanos.

Por la naturaleza misma de la filosofía estoica es necesario aclarar que los estoicos hacen depender tanto su teoría del conocimiento como la moral de su visión del mundo, de su metafísica. En este sentido, la metafísica estoica tiene la particularidad de ser, al mismo tiempo, una física y una teología. Este proceder particular se debe a que los

¹⁶⁹ Cfr. LÓPEZ, “Filón de Alejandría: obra y pensamiento”, cit., 78.

¹⁷⁰ Cfr. R. TEXIER, *Antropología y filosofía de la educación*, CEADUC, Texas 2001, 178.

¹⁷¹ S. G. F. BRANDON, *Diccionario de religiones comparadas*, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 611.

¹⁷² BRANDON, *Diccionario de religiones comparadas*, cit., 611.

estoicos concebían el universo como una sola sustancia. En su forma de ver las cosas, Dios y la naturaleza eran una y la misma cosa, de tal modo que se puede decir que en el estoicismo debe encontrarse la primera escuela panteísta¹⁷³.

Tomada en conjunto la filosofía del estoicismo, puede considerarse como una síntesis bastante completa de la filosofía cínica y de la doctrina de Heráclito. En la teoría moral de Zenón se descubren las influencias del cínico Crates, su primer maestro, y su teoría físico-teológica encuentra muchos puntos comunes con la filosofía de Heráclito. Fundamentalmente la moral estoica tiene el gran defecto de condenar absolutamente el placer y las pasiones, confundiendo de forma grave la energía que estas proporcionan con la inmoralidad. Así, una cosa es que las pasiones y emociones se deban moderar y subordinar a la razón y al cumplimiento del deber moral, y otra que sean inmorales y nocivas por su misma esencia. Otro defecto importante de la moral estoica es la separación, o, propiamente dicho, la oposición que establece entre la virtud y la felicidad, como consecuencia, efecto y complemento de la misma, en especial en la vida futura. Ciertamente es que una cosa es que el hombre, con sus obras, no deba proponerse como finalidad principal y exclusiva de la acción virtuosa la felicidad personal, pero otra muy distinta es que el derecho a esta felicidad no sea consecuencia natural y lícita de la acción virtuosa, o que ésta deba prescindir y rechazar la esperanza y el anhelo de esta felicidad, la que, efectivamente después de todo, se pueda considerar como una prolongación o manifestación de la misma virtud¹⁷⁴.

Por último, según Llamas Martínez, “sin caer en radicalismos podemos afirmar que el estoicismo está en la mente de Clemente de Alejandría en múltiples aspectos doctrinales”¹⁷⁵. Pero, ¿cuáles son exactamente estos aspectos de la doctrina de nuestro autor que se han visto influidos por el estoicismo? Siguiendo la tesis expuesta por Llamas Martínez serían¹⁷⁶: en el origen y función de la ciencia y la filosofía, en el providencialismo, en la razón como norma moral y en la teoría de la causalidad como precedente estoico.

¹⁷³ Cfr. R. XIRAU, *Introducción a la historia de la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000, 102.

¹⁷⁴ Cfr. Z. GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*, vol. I, Red, Barcelona 2017, 283.

¹⁷⁵ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 224.

¹⁷⁶ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 224-231.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Un aspecto del estoicismo que ejerce una notable influencia en el pensamiento del Alejandrino es el papel y significado de la ciencia y la filosofía. De este modo, son tres las funciones que el estoicismo atribuye a la filosofía como ciencia de las causas: enseñar la verdad, conducir a la virtud y curar al alma de sus dolencias¹⁷⁷. Según estas ideas que se acaban de exponer, si comparamos el pensamiento del maestro de Alejandría con algunos filósofos estoicos, se puede comprobar ciertos paralelismos que confirman esta teoría¹⁷⁸.

En cuanto al providencialismo, se puede afirmar que los estoicos creían en la perfecta armonía que presenta el mundo creado, como obra de una inteligencia ordenadora, y en cierto modo, providente. Y creían también que este mundo está guiado hacia un fin y las naturalezas individuales entran en la armonía total y la forman¹⁷⁹. Uno de los antiguos estoicos, Crisipo, afirmaba que una vida feliz y virtuosa consiste en vivir según la ley natural, esto es, conforme a la propia naturaleza y a la naturaleza universal. En esta misma línea de pensamiento dice Clemente que nuestra vida discurrirá toda ella según los designios de la naturaleza¹⁸⁰.

Desde la óptica del estoicismo existe una dependencia de la ley natural respecto de la voluntad ordenadora de Zeus, y realmente seguir la ley natural es seguir la recta razón. Este tema aparece desarrollado en el Alejandrino, para quien tanto lo físico como lo espiritual son aspectos naturales¹⁸¹.

Cabe destacar que Clemente, en el capítulo XIII del primer libro de los *Stromata*, hace una exposición detallada de una de las tesis principales de los estoicos que a su vez habían tomado de Platón y Aristóteles. Identifica la virtud con la acomodación a la recta razón, mientras el pecado es la no acomodación a la razón¹⁸². El conocimiento de Platón sobre los estoicos es profundo, y por eso no duda en dar el paso de forma intencionada desde esta moral estoica a la revelación del cristianismo en cuya doctrina de alguna

¹⁷⁷ Cfr. E. ELORDUY, “Misión de la Stoa en la Filosofía”, en *Revista de Filosofía* 20 (1947) 5-55.

¹⁷⁸ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 225.

¹⁷⁹ Cfr. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Patristica Sorbonensia, París 1957, 11-94.

¹⁸⁰ Cfr. *Strom.*, II, 96, 1 (FuP 10, 227).

¹⁸¹ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 226.

¹⁸² Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 227.

manera ya se encuentra implícitamente. De esta manera, la razón pasa a ser la norma de toda conducta moral y el seguimiento de la razón se convierte en deber y es fuente de virtud¹⁸³.

En los capítulos del *Pedagogo* referidos a la praxis moral, es la filosofía estoica la que se encuentra detrás de forma subyacente. También, afirma Spanneut, que cuando nuestro autor analiza de forma concreta los preceptos morales y las formas de proceder del futuro gnóstico en la comida, la bebida, la forma de vestir, los adornos, etc., es muy significativo el paralelismo del *Pedagogo* con el estoico Musonio¹⁸⁴.

Otro aspecto de la relación estoicismo-cristianismo que recoge el Alejandrino en su obra *El Pedagogo* y en el que se manifiesta con un gran talante integrador entre el pensamiento griego y la doctrina cristiana. Así termina nuestro autor con unas palabras que suponen la máxima adecuación del estoicismo a la doctrina cristiana:

Los discípulos de los estoicos llamaban a la acción recta¹⁸⁵, realizada por obediencia al Logos, “lo conveniente” y “lo debido”. Lo debido es lo conveniente, y la obediencia se asienta en los mandatos; éstos, que se identifican con los preceptos, tienen por meta la verdad, y conducen hasta la última cosa apetecida: lo que se identifica como fin¹⁸⁶. Y así, el fin de la religión es el reposo eterno en Dios, y nuestro fin es el principio de la eternidad¹⁸⁷. El acto virtuoso, inspirado por la religión, cumple el deber por medio de las obras; por eso, justamente, los deberes consisten en obras¹⁸⁸ y no en palabras. La conducta propia del cristiano es una actividad del alma racional (conforme al Logos), acorde con

¹⁸³ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 227.

¹⁸⁴ Cfr. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, cit., 107-111.

¹⁸⁵ Cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas.*, VIII, 108.

¹⁸⁶ Cfr. CRISIPO, *Fragm. Mor.*, 2-3.

¹⁸⁷ Se trata de la distinción estoica entre objetivo y fin, sobre la que volverá a insistir en *Paed.*, II, 83, 1 (FuP 5, 427).; cfr. MERINO - REDONDO, *El Pedagogo*, p. 275, nota 16. Para ampliar conocimientos sobre el tema se pueden consultar en J. IBÁÑEZ – F. MENDOZA, “El tema literario de la Eusebeia en Clemente Alejandrino”, en *TEsp* 17 (1973) 254-255.

¹⁸⁸ Según la visión del Alejandrino, las obras son el resultado de la cooperación del alma y del cuerpo; cfr. *Strom.*, VI, 136, 1 – 137, 4 (FuP 17, 277-279); cfr. MERINO - REDONDO, *El Pedagogo*, 275, nota 17.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

el juicio recto y con el amor a la verdad, realizada (la actividad del alma) por medio del cuerpo¹⁸⁹, su compañero y aliado en la lucha¹⁹⁰.

Por último, se encuentra el tema de la teoría de la causalidad como precedente estoico. El lenguaje y la especulación estoica sobre la causalidad sirvieron a Clemente para construir muchas nociones de carácter dogmático: Creación, Encarnación, Naturaleza del Logos, etc., y no cabe duda de que también de carácter filosófico¹⁹¹. Elorduy afirma que el estoicismo influyó de forma notable en Clemente de Alejandría para cumplir con la finalidad de elaborar con un lenguaje filosófico la nueva doctrina cristiana¹⁹².

En cuanto al tema de la causalidad, nuestro autor asume y expone su pensamiento en clave manifiestamente estoica. De este modo, las causas se dividen en: Procatárticas (antecedentes), Synékticas (próximas) y Synergéticas (adyuvantes). Así lo expone el propio Clemente en su obra *Stromata* VIII. Se trata, por tanto, de un modo de clasificar las causas estoico. El Alejandrino también habla de la corporeidad e incorporeidad de la causa, hace una clasificación lógica de las causas en enunciados, relaciona el agente y el efecto, así como reconoce de la misma manera que los estoicos que la verdadera causa es la eficiente. Además, acomoda las cuatro causas aristotélicas al sistema estoico, subordinándolas todas a la causa eficiente¹⁹³.

¹⁸⁹ El Alejandrino pretende cristianizar la doctrina platónica al respecto. Sólo el alma, cuya substancia es de orden noético, es movida por el Logos; cfr. C. MONDÉSERT, "Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: le mot *logikós*", en *RechSR* 42 (1954) 262.

¹⁹⁰ *Paed.*, I, 102, 2-3 (FuP 5, 275): Τὸ δὲ κατορθούμενον κατὰ τὴν τοῦ λόγου ὑπακοὴν προσῆκον καὶ καθήκον Στωϊκῶν ὀνομάζουσιν παῖδες· τὸ μὲν οὖν καθήκον προσῆκόν ἐστιν, ὑπακοὴ δὲ θεμελιούται ἐντολαῖς· αὗται δὲ ταῖς ὑποθήκαις αἱ αὐταὶ οὔσαι τὴν ἀλήθειαν ἔχουσιν σκοπόν, ἐπὶ τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν, ὃ τέλος νοεῖται, παιδαγωγοῦσιν· τέλος δὲ ἐστὶν θεοσεβείας ἢ αἰδίου ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ, τοῦ δὲ αἰῶνός ἐστιν ἀρχὴ τὸ ἡμέτερον τέλος. Τὸ μέντοι τῆς θεοσεβείας κατόρθωμα δι' ἔργων τὸ καθήκον ἐκτελεῖ· ὅθεν εἰκότως τὰ καθήκοντα περὶ τὰς πράξεις, οὐ τὰς λέξεις, συνίσταται· καὶ ἔστιν ἢ μὲν πρᾶξις ἢ τοῦ Χριστιανοῦ ψυχῆς ἐνέργεια λογικῆς κατὰ κρίσιν ἀστείαν καὶ ὀρεξιν ἀληθείας διὰ τοῦ συμφυοῦς καὶ συναγωνιστοῦ σώματος ἐκτελουμένη.

¹⁹¹ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 229-230.

¹⁹² Cfr. E. ELORDUY, *El Estoicismo*, vol. II, Gredos, Madrid 1972, 153.

¹⁹³ Cfr. ELORDUY, *El Estoicismo*, cit., 155-158.

I.3 El hombre en el cristianismo primitivo

El estudio sistemático de los textos en los primeros autores apologistas nos enseña el modelo antropológico que se va edificando en una continua dialéctica y contraste con los autores gnósticos, por una parte, y las categorías del helenismo por otra, sin dejar de lado la herencia bíblica y cristiana que interactúan incesantemente como referentes y orientadores del *anthropos* cristiano¹⁹⁴.

I.3.1 La sucesiva construcción del concepto de hombre en el cristianismo primitivo

Con el fin de elaborar este punto nos hemos basado en dos investigaciones¹⁹⁵, la de Fernández Ardanaz y la de Llamas Martínez, que resumen adecuadamente los aspectos que definen este modelo antropológico. De acuerdo con estos trabajos destacamos las siguientes ideas:

Para estos primeros autores cristianos el hombre es una unidad totalizante. No tiene cuerpo, sino que es cuerpo. El alma no puede separarse del cuerpo ya que dejaría de ser cuerpo humano, conformado como está a la semejanza y forma de Dios¹⁹⁶.

El hombre es un ser en continuo devenir¹⁹⁷, cuyo cuerpo está llamado a conseguir el único destino: la vida inmortal. De esta manera lograron los Padres superar las dos grandes dificultades gnósticas: el determinismo físico (condicionamiento del cuerpo a la materia) y el doble destino asignado al alma y al cuerpo. Autores cristianos como Ireneo, Atenágoras o Justino confirmaron la necesidad que tiene el hombre de perfeccionarse y desarrollar ese germen que le hace aspirar a la vida eterna, como ser total, alma y cuerpo. Todos los autores coinciden totalmente contra los gnósticos en la existencia de una sola naturaleza. De este modo, se ven liberados de los dualismos orientales y de la presión

¹⁹⁴ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 28.

¹⁹⁵ Cfr. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *El mito del "hombre nuevo" en el siglo II*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1991, 48-65; cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 28-31.

¹⁹⁶ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 29.

¹⁹⁷ Cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *El mito del "hombre nuevo" en el siglo II*, cit., 48.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

ejercida por el platonismo vigente en la época. Según estos autores solo existe un Creador y como consecuencia existe un solo hombre por naturaleza¹⁹⁸.

Otros de los temas en los que coinciden los pensadores cristianos de los primeros siglos al tratar del hombre, está en el valor que le dan al cuerpo, lo cual les concede cierta originalidad frente a la antropología helenista predominante, y que estaba fundamentada desde Platón sobre el alma. Así pues, según Llamas Martínez,

Es por lo tanto sorprendente que las ideas de estos primeros autores cristianos en el tema antropológico hayan permanecido ocultas e ignoradas, siendo como son mucho más armónicas y actuales, y por el contrario se impusiera otro tipo de antropología más espúrea y ajena a la verdadera doctrina bíblico-cristiana¹⁹⁹.

Otra característica común del hombre en la visión de los primeros autores del cristianismo es el hecho de estar configurado a la *imagen de Dios* del Génesis 1, 26. Esta condición esencial en la antropología cristiana encuentra su paralelismo ya en la interpretación que el Medio-Platonismo hacía del texto platónico²⁰⁰, en el cual Platón explicaba el ideal antropológico de asemejarse a la divinidad como la característica que podría definir de forma especial al ser humano. Este asemejarse a la divinidad se interpreta en un doble sentido por parte de los pensadores cristianos. Mientras que la interpretación gnóstica subraya el valor excesivo del conocimiento, los cristianos destacan el cuerpo, la vida²⁰¹.

En resumen, según Fernández Ardanaz, el hombre común sería fundamentalmente la capacidad o proyecto de ser hombre, y el hombre cristiano es el hombre perfecto, realizado, puesto que cumple el proyecto y realiza en sí la forma de Dios²⁰².

¹⁹⁸ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 29.

¹⁹⁹ LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 29-30.

²⁰⁰ Cfr. PLATÓN, *Teeteto* 176 B.

²⁰¹ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 30-31.

²⁰² Cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *El mito del "hombre nuevo" en el siglo II*, cit., 65.

I.3.2 Semejanzas y diferencias antropológicas entre Clemente de Alejandría y el resto de pensadores cristianos del siglo II

Casi un siglo de diferencia separa a Clemente de Alejandría de Justino. No obstante, ambos autores –antes filósofos que cristianos– tienen una notable relación entre sí. Quizá ese siglo de diferencia manifiesta una cierta evolución teológica en Clemente. La obra en la que Justino expone su modelo antropológico es el *Diálogo con Trifón*²⁰³. Según Llamas Martínez,

La esencial diferencia del hombre en relación con las bestias está para Clemente en el soplo o pneuma imbuido por Dios al hombre en la creación. Aquí radicaré la principal discrepancia con Justino, pues el alma humana es esencialmente distinta de la de los animales debido a ese soplo de la creación, por el cual está orientado naturalmente a Dios y sin el cual el hombre se asemejaría sin más a las bestias. Hay no obstante, una coincidencia y es que el hombre sin justicia y virtudes y sin el Pneuma Santo, que viene por el anuncio divino de carácter gratuito, seguiría inmerso en la animalidad²⁰⁴.

Entre Clemente y Taciano también existen ciertas diferencias puesto que muestra su pensamiento antropológico manteniendo algunas ideas de su maestro Justino. Sí existe coincidencia, por otra parte, entre los dos, al reconocer que el verdadero hombre es el surgido del cristianismo, que posee el don de unir al hombre con el Pneuma Santo. A pesar de eso, vuelve a diferir Clemente de Taciano en la idea del Alejandrino que sostiene que el hombre no perdió toda relación con Dios, puesto que en el mismo permanece a lo largo de toda su existencia la vocación natural de acceder a Dios, y por consiguiente, la ruptura del hombre con Dios nunca puede ser radical²⁰⁵.

Atenágoras es un autor que tiende a dar preferencia al alma –acorde con los griegos–, a diferencia de Justino y Taciano que se decantan por darle más valor al cuerpo. No obstante, Atenágoras cuida mucho de no caer en el dualismo platónico y por lo tanto, de sobrevalorar la inmortalidad del alma en detrimento del cuerpo. Es en este punto donde

²⁰³ Cfr. JUSTINO, *Dial. Tryph.*

²⁰⁴ LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 31.

²⁰⁵ Cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *El mito del “hombre nuevo” en el siglo II*, cit., 372.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

coincide con el Alejandrino²⁰⁶ al aceptar que la inmortalidad es totalmente dinámica y de vocación²⁰⁷.

Si bien es cierto que Clemente perfeccionó la doctrina de Teófilo Antioqueno, existen dos ideas fundamentales donde se ve cierta coincidencia. En primer lugar según el pensamiento de Teófilo el hombre estaría plasmado como intermedio, no sería ni mortal ni inmortal, sería más bien dinámico y capacitado para la perfección. Clemente añade a este razonamiento un matiz, y es que el hombre no sólo es capacitación, sino que está orientado por su posición rígida para la contemplación del cielo²⁰⁸. Según Llamas Martínez, nuestro autor opta por definir al hombre como inmortal, esto es, la vida frente a la muerte, mientras que Teófilo advierte cierta neutralidad en el ser humano²⁰⁹. Una segunda idea antropológica que se ve en el pensamiento de Clemente es, en palabras de este mismo autor,

La de perfeccionar el modelo humano iniciado en el siglo II d. C. Si los primeros intelectuales cristianos hablan de un ser humano atado, ligado naturalmente por su mortalidad y Teófilo destaca un status neutral para el hombre, Clemente pondrá su acento por primera vez en la historia de la Teología y Filosofía cristianas en el concepto de libertad como capacidad de optar a la salvación y sostener la firmeza de dicha opción²¹⁰.

Para terminar el punto, cabe destacar que también existe una relación entre Clemente e Ireneo. Éste recalca la total unidad del ser humano frente a la herejía gnóstica. Desde su óptica, Dios ha creado al hombre como un todo sin intervención de ningún demiurgo intermediario²¹¹. La diferencia entre el hombre natural y el hombre transformado por la fe es capital desde la perspectiva de ambos autores. Por otra parte, Ireneo, en contraposición a los filósofos griegos, determina al hombre por el soplo divino que recibió en la creación. En opinión de Fernández Ardanaz, el Alejandrino se muestra

²⁰⁶ Cfr. *Strom.*, VI, 95, 1-5 (FuP 17, 211).

²⁰⁷ Cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *El mito del "hombre nuevo" en el siglo II*, cit., 375; cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 32.

²⁰⁸ Pensamiento desarrollado por el Alejandrino en *Stromata* IV.

²⁰⁹ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 32.

²¹⁰ LLAMAS MARTÍNEZ, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, cit., 32.

²¹¹ Cfr. J. DANIÉLOU, *Message Evangélique et culture hellénistique*, Desclée de Brouwer, París 1960, 366.

más optimista que Ireneo respecto al hombre. Para Clemente el hombre lleva en sí la forma de Dios y es la obra de un Dios bueno. Así pues, el hombre es la obra de Dios, su reflejo, su imagen. La carne no es para nuestro autor algo despreciable que repugne a la condescendencia de Dios, y así afirmará el Alejandrino que no hay que menospreciar la carne para exaltar el espíritu²¹².

I.4 El hombre en Clemente de Alejandría

De todos sus escritos se desprende la antropología del autor alejandrino que vamos a tratar a continuación.

I.4.1 Concepción del hombre según Clemente de Alejandría

En este apartado se estudia el concepto de hombre que se visibiliza en nuestro autor partiendo de su pensamiento antropológico de base, y analizando con más detenimiento el concepto de libertad y el de la capacidad de apertura a la verdad que posee el ser del cristiano.

I.4.1.1 La antropología clementina

La antropología de Clemente se ajusta en buena medida a la de la tradición clásica, pero con la aportación del elemento bíblico y cristiano. En esta antropología destaca de alguna manera la libertad humana, tal y como veremos en el siguiente punto, lo cual “es un rasgo inequívoco y constante de los pensadores cristianos”²¹³.

Clemente defiende la unidad del alma con el cuerpo con más fuerza que las escuelas platónicas, y esto gracias al cristianismo. Por otra parte, la base filosófica que sigue es una síntesis de platonismo y estoicismo, en relación y dependencia de los textos bíblicos antropológicos.

Afirma Sanguineti, que es importante estudiar a Clemente en sí mismo, eludiendo la tipificación de “escuela alejandrina”, centralizada de un modo excesivo por el

²¹² Cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *El mito del “hombre nuevo” en el siglo II*, cit., 379.

²¹³ J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, EUNSA, Pamplona 2003, 234.

pensamiento de Orígenes y que posiblemente hace que se pierdan los rasgos propios de nuestro autor²¹⁴.

I.4.1.1.1 La disposición alma-cuerpo

Además del cuerpo, el principio activo unitario y estructurante de la persona humana fue llamado “alma” por los filósofos clásicos²¹⁵. La antropología cristiana distingue –desde sus comienzos– dos niveles diferentes en la persona humana. Al mismo tiempo, empieza, sobre todo con los alejandrinos, a asentarse en la doctrina platónica del alma, para delimitar su toma de posición respecto a los problemas filosóficos. En este sentido, la oposición de las Escrituras entre el hombre exterior y el hombre interior, el hombre carnal y el hombre espiritual, parecía a los ojos de Clemente –del mismo modo que en otros Padres–, que respondía bien a la distinción griega entre el alma y el cuerpo²¹⁶.

El tema de la constitución humana en alma (espíritu) y cuerpo en Clemente de Alejandría, del que vamos a referirnos brevemente, resulta bastante dificultoso a la hora de ser estudiado y merece un análisis aparte²¹⁷. De hecho, dice Fernández Ardanaz que “estudiar la antropología de Clemente es topar continuamente con dificultades sin fin. Sobre todo cuando se la considera aisladamente, sin relación al esfuerzo intelectual de sus predecesores durante el siglo II”²¹⁸.

Al igual que en otros temas, se encuentra en el Alejandrino una fluctuación de sentidos en la utilización de las palabras *alma*, *espíritu*, *cuerpo*, *carne* o *razón*, lo que da lugar a una antropología, a veces, poco coherente en algunos aspectos. Clemente suele definir al hombre como un compuesto de alma y cuerpo, aunque en algunos casos se refiere al alma o al espíritu para expresar al hombre como tal, por lo que podría aparecer una trilogía de carne, o *cuerpo*, *alma* y *espíritu*²¹⁹. De este modo lo explica Sanguinetti:

²¹⁴ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino*, cit., 234.

²¹⁵ Cfr. J. J. SANGUINETI, *Neurociencia y filosofía del hombre*, Palabra, Madrid 2014, 235.

²¹⁶ Cfr. T. SPIDLIK, *La espiritualidad del oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 124.

²¹⁷ Este tema lo estudian de forma exhaustiva cfr. L. F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, Estudios 16, Madrid 1980, 114-165; cfr. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Eset, Vitoria 1990.

²¹⁸ FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, cit., 73.

²¹⁹ Cfr. DUSSEL, *El humanismo helénico*, cit., 77; cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino*, cit., 235.

En Clemente aparecen los binomios carnal-espiritual (en su sentido paulino), alma/cuerpo y, aunque algunas veces parezca aludir a la tricotomía cuerpo/alma/espíritu, en principio su vocabulario es dicotómico. La noción de espíritu en algunos casos señala la acción sobrenatural del Espíritu Santo, y la carne o lo carnal, en la línea de san Pablo, indica en ocasiones lo relacionado con el pecado, o también lo corruptible del hombre, sitio de nuestro peregrinar hacia el cielo (otro sentido igualmente paulino)²²⁰.

Bajo el punto de vista de Clemente, el alma es la parte del ser humano que goza de superioridad, pero, no obstante, el cuerpo es bueno, en contra de la visión pesimista de los gnósticos.

Está, pues, admitido que el alma es la parte superior del hombre, y el cuerpo la inferior. Pero ni el alma es buena por naturaleza, ni tampoco es naturalmente malo el cuerpo²²¹; y nada de lo que no es bueno es por eso inmediatamente malo. Existen, en efecto, cosas intermedias²²², e incluso entre ellas hay cosas que son preferibles y cosas que son rechazables. Era, pues, oportuno que el compuesto humano, que forma parte del ámbito de lo sensible, estuviera constituido de elementos diversos, como cuerpo y alma, pero no contrario²²³.

Encontramos en el capítulo 16 de *Stromata* VI, uno de los textos de Clemente que más aportaciones antropológicas comprende:

El alma es añadida y antes se inserta lo que tiene función hegemónica, por lo que razonamos, no engendrado mediante la cimentación seminal, para así añadir, sin el concurso de ésta, el número diez (de las partes humanas), mediante las cuales se realiza toda la actividad del hombre. Hecho el hombre inmediatamente en esta disposición, comienza a vivir a partir de las experiencias sensibles. Ahora bien, nosotros afirmamos

²²⁰ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino*, cit., 235.

²²¹ En opinión de Clemente la materia en sí misma, y en consecuencia el cuerpo del ser humano, no es mala por naturaleza; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, 295, nota 14.

²²² Este término aparece como sinónimo de “cosas diferentes, neutras” desde la perspectiva moral; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, 295, nota 15.

²²³ *Strom.*, IV, 164, 3-5 (FuP 15, 295): κρεῖττον μὲν τοῦ ἀνθρώπου ὁμολόγηται ἡ ψυχὴ, ἥττον δὲ τὸ σῶμα. ἀλλ' οὐτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει οὐτε αὖ κακὸν φύσει τὸ σῶμα, οὐδὲ μὴν ὁ μὴ ἐστὶν ἀγαθόν, τοῦτο εὐθέως κακόν. εἰσὶ γὰρ οὖν καὶ μεσότητές τινες καὶ προηγμένα καὶ ἀποπροηγμένα ἐν τοῖς μέσοις. ἐχρῆν δὴ οὖν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αἰσθητοῖς γενομένην ἐκ διαφόρων συνεστάναι, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἐναντίων, σώματός τε καὶ ψυχῆς.

que lo racional y lo que tiene función de guía es para el ser vivo causa de la formación, pero también que el elemento irracional llegue a ser espiritual y forme parte del alma. En seguida, el espíritu carnal, que se mueve rápidamente y está en todo mediante los sentidos y el resto del cuerpo y que lleva los impulsos de las pasiones del cuerpo, recibe la fuerza vital en la que se contiene la facultad de nutrición, de crecimiento y en general de todo movimiento. Pero lo que tiene función de guía posee la facultad decisoria, alrededor de la cual se encuentran la investigación, el aprendizaje y la gnosis. Así, no obstante, lo que tiene función de guía coordina la atribución de todo a la unidad y por ello el hombre vive y con un modo propio. Así pues, el hombre siente por medio del espíritu corpóreo, y desea, goza, se enoja, se alimenta y crece; precisamente por él conduce las acciones relativas al pensamiento y a la inteligencia, y una vez dominadas las pasiones, reina lo que tienen función hegemónica²²⁴.

Este texto muestra cómo las funciones sensitivas del ser humano se atribuyen a un “espíritu o alma corpórea, o carnal” que asimila el organismo y encabeza su generación y formación, siendo también el principio de las sensaciones. Está hablando de lo que Aristóteles ya distinguía como alma sensitiva y vegetativa. Ahora bien, por encima de este principio vital, el Alejandrino distingue “la parte del alma que hace de guía”²²⁵, con la que razonamos. Esta parte no generada por la emisión seminal, es poseedora de la libre facultad de elección y en ella residen los procesos de investigación, aprendizaje o gnosis. Además, menciona el intelecto, la razón o el espíritu, raíz de la libertad, principio no corruptible que para Clemente posee una especial relación con Dios. Esto se debe gracias a su origen, por un lado, y por ser una imagen de Dios²²⁶, por otro. Por esta razón constituye el lugar propio donde Dios se manifiesta al comunicarse con los hombres. Este

²²⁴ *Strom.*, VI, 135, 1 – 136, 1 (FuP 17, 275-277): ἐπεισκρίνεται δὲ ἡ ψυχὴ καὶ προσεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικόν, ᾧ διαλογιζόμεθα, οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολὴν γεννώμενον, ὥς συνάγεσθαι καὶ ἄνευ τούτου τὸν δέκατον ἀριθμόν, δι' ὃν ἡ πᾶσα ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιτελεῖται. τῇ τάξει γὰρ εὐθέως γενόμενος ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τῶν παθητικῶν τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῆν λαμβάνει. τὸ λογιστικὸν τοῖνυν καὶ ἡγεμονικὸν αἴτιον εἶναι φαμεν τῆς συστάσεως τῷ ζῳῳ, ἀλλὰ καὶ τοῦ τὸ ἄλογον μέρος ἐνυχνῶσθαι τε καὶ μόριον αὐτῆς εἶναι. αὐτίκα τὴν μὲν ζωτικὴν δύναμιν, ἣ ἐμπεριέχεται τὸ θρεπτικόν τε καὶ αὐξητικὸν καὶ καθ' ὅλου κινητικόν, τὸ πνεῦμα εἴληχεν τὸ σαρκικόν, ὁζυκίνητον ὃν καὶ πάντῃ διὰ τε τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ λοιποῦ σώματος πο6.16.135.4 ρεδόμενόν τε καὶ πρωτοπαθοῦν διὰ σώματος· τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναμιν, περὶ ἣν ἡ ζήτησις καὶ ἡ μάθησις καὶ ἡ γνῶσις. ἀλλὰ γὰρ ἡ πάντων ἀναφορὰ εἰς ἓν συντέτακται τὸ ἡγεμονικόν καὶ δι' ἐκεῖνο ζῇ τε ὁ ἄνθρωπος καὶ πῶς ζῇ. διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος, ἐπιθυμεῖ, ἥδεται, ὀργίζεται, τρέφεται, αὔξεται· καὶ δὴ καὶ πρὸς τὰς πράξεις διὰ τούτου πορεύεται τὰς κατ' ἐννοίαν τε καὶ διάνοιαν, καὶ ἐπειδὴν κρατῇ τῶν ἐπιθυμιῶν, βασιλεύει τὸ ἡγεμονικόν.

²²⁵ Cfr. *Strom.*, VI, 134, 2 (FuP 17, 275).

²²⁶ Cfr. *Strom.*, VI, 136, 3 (FuP 17, 277).

principio superior, aunque esté íntimamente asociado al cuerpo, es y actúa por sí mismo²²⁷.

Unido a la supremacía del espíritu, el maestro alejandrino defiende el valor del cuerpo, motivado por su crítica a los gnósticos y por su pensamiento del Logos encarnado. Es llamativa la crítica que el propio Clemente realiza contra algunos que pretendían entregarse directamente a sus perseguidores para morir: “mas, puesto que esos²²⁸ de falso nombre deshonran el cuerpo, deberían saber también que la buena disposición favorece la reflexión, la buena cualidad natural”²²⁹. En este caso, Clemente —en contra de los marcionistas—, parece tener clara su postura: la muerte afecta al ser humano material por naturaleza, y no por castigo; Cristo no nos librará de ella, sino que, más bien al contrario, mediante la muerte física nos liberará y nos ofrecerá la salvación²³⁰. Del mismo modo, también el Alejandrino muestra firmemente la interacción mutua de cuerpo y alma en el hombre²³¹.

El cuerpo humano se encuentra estructuralmente preparado para contener la actividad del espíritu, por eso puede albergar dentro de sí al Espíritu Santo. En este sentido manifiesta Clemente:

Por consiguiente, los que sin razón lanzan invectivas contra la creación y censuran el cuerpo²³², tampoco ven que la constitución del hombre ha sido dispuesta en posición erecta para contemplar el cielo, ni que la organización de los sentidos está dirigida a la gnosis y que los miembros y las partes (del cuerpo) están dispuestos adecuadamente hacia la belleza, no al placer. Por ello, esta morada acogedora del alma, preciosísima para Dios,

²²⁷ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino*, cit., 236.

²²⁸ Refiriéndose a algunos cristianos.

²²⁹ *Strom.*, IV, 17, 4 (FuP 15, 81): ἐπεὶ δ' οἱ ψευδώνυμοι οὗτοι τὸ σῶμα διαβάλλουσι, μαθέτωσαν ὅτι καὶ ἡ τοῦ σώματος εὐαρμοστία συμβάλλεται τῇ διανοίᾳ πρὸς τὴν εὐφροσύνην.

²³⁰ Cfr. A. ORBE, “Los primeros herejes ante la persecución”, en *Estudios Valentinianos*, vol. V, *Analecta Gregoriana* 83, Roma 1956, 12-46.

²³¹ Cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, cit., 84; cfr. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, cit., 369; cfr. R. E. WITT, “The Hellenism of Clement of Alexandria”, en *CQ* 25 (1931) 195-204.

²³² Nuestro autor da valor a los elementos naturales del ser humano, frente a las doctrinas que propugna la gnosis heterodoxa: cfr. J. MOINGT, “La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie”, en *RechSR* 37 (1950) 554; cfr. W. R. INGE, “Clement of Alexandria”, en *CQR* 58 (1904) 361; cfr. V. ERMONI, “The Christology of Clement of Alexandria”, en *JThS* 5 (1904) 124.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

es tenida digna del Espíritu Santo, gracias a la santificación del alma y del cuerpo a la vez, y llevada a perfección por la reconciliación del Salvador²³³.

Desde la óptica de Clemente, el valor del cuerpo exige su santificación, y es que, para él, una santidad netamente espiritual carece de valor humano. De hecho, no duda en afirmar que “es Él, Jesús, el médico de nuestro cuerpo y de nuestra alma, del hombre entero”²³⁴. Del mismo modo “conviene, pues, que nosotros mismos seamos santos no sólo en el espíritu, sino también en las costumbres, en la vida y en el cuerpo”²³⁵. El maestro de Alejandría cristianiza el principio platónico de la reciprocidad de los elementos que componen el ser humano²³⁶, evidenciando que la asociación del cuerpo a la santificación del cristiano es una de las ideas maestras en Clemente.

Al mismo tiempo Clemente mantuvo la idea de que Cristo asumió la carne para mostrarnos la posibilidad de santificar la misma carne:

En efecto, lo que Él era no fue visto por quienes no podían por la debilidad de la carne, pero asumiendo Él una carne sensible demuestra lo que es posible a los hombres por la desobediencia a los mandamientos²³⁷.

En la visión del autor cristiano, el agua del Bautismo regenera y ennoblece la carne²³⁸, y de modo parecido la Eucaristía, a la que considera gracia laudable y hermosa, que santifica el cuerpo y el alma de quienes la reciben con fe²³⁹, y que es otro componente que permite a Clemente percibir la unión del Logos con el cuerpo del cristiano en quien

²³³ *Strom.*, IV, 163, 1-2 (FuP 15, 293): Οὐκ οὖν εὐλόγως οἱ κατατρέχοντες τῆς πλάσεως καὶ κακίζοντες τὸ σῶμα, οὐ συνορῶντες τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου ὁρθὴν πρὸς τὴν οὐρανοῦ θεᾶν γενομένην καὶ τὴν τῶν αἰσθήσεων ὀργανοποιίαν πρὸς γνῶσιν συντείνουσιν τά τε μέλη καὶ μέρη πρὸς τὸ καλόν, οὐ πρὸς ἡδονὴν εὐθετα. ὅθεν ἐπιδεκτικὸν γίνεται τῆς τιμιωτάτης τῷ θεῷ ψυχῆς τὸ οἰκητήριον τοῦτο καὶ πνεύματος ἁγίου κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς τε καὶ σώματος ἁγιασμὸν καταξιοῦται τῷ τοῦ σωτῆρος καταρτισμῷ τελειούμενον.

²³⁴ *Paed.*, III, 98, 2 (FuP 5, 657): [...] ὁ ἰώμενος ἡμῶν καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν, τὸν ὅλον ἄνθρωπον [...]

²³⁵ *Strom.*, III, 47, 1 (FuP 10, 383-385): ἡγιάσθαι μὲν οὖν ἡμῖν ὀφείλει οὐ μόνον τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ καὶ ὁ τρόπος καὶ ὁ βίος καὶ τὸ σῶμα [...]

²³⁶ Cfr. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlín 1952, 273; 476.

²³⁷ *Strom.*, VII, 8, 6 (FuP 17, 347-349): οὐ γὰρ ὁ ἦν, τοῦτο ὥφθη τοῖς χωρῆσαι μὴ δυναμένοις διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός, αἰσθητὴν δὲ ἀναλαβὼν σάρκα τὸ δυνατὸν ἀνθρώποις κατὰ τὴν ὑπακοὴν τῶν ἐντολῶν δείξων ἀφίκετο.

²³⁸ Cfr. *Paed.*, II, 118, 5 (FuP 5, 485).

²³⁹ Cfr. *Paed.*, II, 20, 1 (FuP 5, 319-321).

habita el Espíritu. A través del don de la Eucaristía, el Espíritu inhabita en el alma que bajo él subyace, y la carne (se une) al Logos, por la que el Logos se hizo carne²⁴⁰.

En otro orden de cosas, para Clemente existe una gradación de los diferentes momentos de la esencia humana, es decir, considera la existencia de distintos niveles antropológicos. Dussel afirma que “Clemente ha distinguido, entonces, en primer lugar un orden que llama del cuerpo o carne; se trata del nivel de los cinco sentidos, la voz – como lengua o mecanismo fónico del lenguaje–, y el instinto sexual”²⁴¹. También el alma²⁴² de la que se habla en este contexto es la facultad anímica de la formación. Según Dussel, “esta alma con los siete primeros elementos constituye lo que para Platón sería el cuerpo a los niveles de las almas inferiores”²⁴³. Otro momento, según el Alejandrino, era el *nous* o entendimiento. Por medio de este entendimiento el hombre es imagen de Dios. Esto puede observarse cuando Clemente dice al respecto que

El Logos de Dios es inteligente, gracias a Él sólo en el hombre puede verse la imagen de la Inteligencia, y por la cual el varón bueno tiene forma y aspecto divinos en el alma, y a su vez Dios tiene forma humana. En efecto, la manera de ser de cada uno es la inteligencia, y es por la que nos caracterizamos. Por ello también quienes pecan contra el hombre son sacrílegos e impíos²⁴⁴.

I.4.1.1.2 El fin del hombre: alcanzar su propia identidad como imagen de Dios y desarrollar la llamada a hacerse semejante a Dios

Una vez constituido el hombre como persona, cuya estructura es alma y cuerpo, es necesario dar otro paso más en el proceso de realización del ser humano. ¿Cuál es la finalidad de la existencia y del ser del hombre? ¿Cómo se realiza a sí mismo? ¿Cómo crece en su propio ser? Estas cuestiones, que afectan a lo profundo del hombre, son aspectos fundamentales en la antropología de Clemente.

²⁴⁰ Cfr. *Paed.*, II, 20, 1 (FuP 5, 319-321).

²⁴¹ DUSSEL, *El humanismo helénico*, cit., 78.

²⁴² Cfr. *Strom.*, IV, 163, 1-2 (FuP 15, 293).

²⁴³ DUSSEL, *El humanismo helénico*, cit., 78.

²⁴⁴ *Strom.*, VI, 72, 2 (FuP 17, 177):· νοερός γάρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καθ' ὃ ὁ τοῦ νοῦ εἰκονισμὸς ὁρᾶται ἐν μόνῳ τῷ ἀνθρώπῳ, ἧ καὶ θεοειδὴς καὶ θεοεικέλος ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχὴν ὃ τε αὖ θεὸς ἀνθρωποειδὴς· τὸ γὰρ εἶδος ἐκάστου ὁ νοῦς, ὃ χαρακτηρίζομεθα. παρ' ὃ καὶ οἱ εἰς ἄνθρωπον ἀμαρτάνοντες ἀνόσιοί τε καὶ ἀσεβεῖς.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

En opinión de Sanguineti, para Clemente alejandrino, la vida del ser humano tiene sentido entendida con una orientación esencial hacia el mismo Dios por medio del conocimiento y del amor, que transforman al hombre hasta hacerlo semejante a Él, en la perspectiva de la participación de criatura redimida²⁴⁵. Dussel es bastante conciso al afirmar de Clemente que

Toda su reflexión puede centrarse en la dialéctica establecida entre las nociones de imagen (*eikón*) y semejanza (*homoiosis*), que desde ahora se transformarán en estructura técnica de la antropología de la cristiandad oriental. Esta distinción ya efectuada por Ireneo, se inspira por un lado en la Biblia y por otra en Platón²⁴⁶.

Clemente de Alejandría incide temáticamente sobre esta cuestión en los capítulos 19-22 de *Stromata* II. Precisamente en el capítulo 21 estudia detenidamente el pensamiento de otros filósofos: los estoicos establecen que el fin del hombre es vivir conforme a la naturaleza o la razón. Los epicúreos defenderán que el fin del ser humano o la felicidad residen en el placer o el bienestar, o –si esto no se puede conseguir–, en la ausencia de dolor. Los aristotélicos, por su parte, lo sitúan en las virtudes, y otros filósofos han hablado de temas tan diversos como la paz, la alegría, la ciencia, la contemplación, el equilibrio interior, la autosuficiencia, etc.

Por otra parte, nuestro autor, en el capítulo 22, se fija en la finalidad de la vida humana para los académicos, prestando una atención especial a Platón, –filósofo que para Clemente vio con mayor claridad y acierto el fin del hombre–.

La felicidad y el fin del ser humano se traducían para Platón en la asemejación a Dios en la santidad y en la justicia²⁴⁷. Clemente en *Stromata* II, 136, 6 cita a Platón en su obra *Teeteto* 176 b.

Así que, el objetivo de la fe que Pablo pone es *la semejanza con Dios, por cuanto es posible llegar ser justo y santo con sensatez*²⁴⁸, y como fin último, fundado sobre la fe, la

²⁴⁵ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino*, cit., 238.

²⁴⁶ DUSSEL, *El humanismo helénico*, cit., 76.

²⁴⁷ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino*, cit., 238.

²⁴⁸ PLATÓN, *Teeteto* 176 B.

realización de la promesa. De ahí nacen las fuentes de las teorías sobre el fin (humano) del que hemos hablado [...] ²⁴⁹.

El Alejandrino admite esta visión teleológica y la transporta al cristianismo. Efectivamente, el fin que pretendía alcanzar Platón es posible con la observancia de los mandamientos y el seguimiento e imitación de Cristo. El capítulo 19 de *Stromata* II trata este aspecto con diligencia.

El filósofo Platón, cuando habla de felicidad como fin último, dice que eso es *la semejanza a Dios en lo posible* ²⁵⁰; pero, o bien allí se encontró por casualidad con el dictamen de la Ley, (*porque los espíritus grandes y despojados de pasiones consiguen la verdad*, como dice el pitagórico Filón al explicar la historia de Moisés), o bien recibió la enseñanza de alguno de los sabios contemporáneos, en su constante ansia de aprender. En efecto, la Ley dice: *Andad tras el Señor vuestro Dios, y cumplid los mandamientos*. La ley llama a la semejanza (con Dios) seguimiento; y el hecho de seguirlo hace semejantes en lo que se puede. El Señor afirma ²⁵¹: *Sed misericordiosos y piadosos como vuestro Padre celestial es piadoso* ²⁵².

El fin del hombre es, como pretendía Platón, la semejanza con Dios en la medida en que puede llegar a serlo una criatura, pero esta finalidad se desarrolla ahora en el seguimiento a Cristo y a los mandamientos. Para Clemente sería entonces, un camino concreto que llevaría al hombre a este fin tan elevado. “Nuestro fin es la semejanza al regio Logos en la medida de lo posible, y de esta manera, al restablecimiento” ²⁵³ de la

²⁴⁹ *Strom.*, II, 136, 6 (FuP 10, 297): τὴν ἐξομοίωσιν τοίνυν τῷ θεῷ εἰς ὅσον οἶόν τε ἦν δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι σκοπὸν τῆς πίστεως ὑποτίθεται, τέλος δὲ τὴν ἐπὶ τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας ἀποκατάστασιν. ἐκ τούτων οὖν αἱ πηγαὶ τῶν περὶ τέλους δογματισάντων ἃς προειρήκαμεν βλύζουσιν. ἀλλὰ τούτων μὲν ἄλλος.

²⁵⁰ Clemente relaciona aquí la fórmula de Platón con la cristiana, sin darse cuenta de que la platónica es de orden intelectual, mientras que la cristiana se desarrolla en el orden moral; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, 235, nota 16.

²⁵¹ Lc 6, 36; cfr. *Strom.*, V, 94, 6 (FuP 15, 485).

²⁵² *Strom.*, II, 100, 3-4 (FuP 10, 235-237): Πλάτων δὲ ὁ φιλόσοφος, εὐδαιμονίαν τέλος τιθέμενος, ὁμοίωσιν θεῷ φησιν αὐτὴν εἶναι κατὰ τὸ δυνατόν, εἴτε καὶ συνδραμών πως τῷ δόγματι τοῦ νόμου (αἱ γὰρ μεγάλαι φύσεις καὶ γυναι παθῶν εὐστοχοῦσί πως περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος Φίλων τὰ Μουσέως ἐξηγούμενος), εἴτε καὶ παρά τινων τότε λογίων ἀναδιδραχθεὶς ἅτε μαθήσεως ἀεὶ διψῶν. φησὶ γὰρ ὁ νόμος· ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορεύεσθε καὶ τὰς ἐντολάς μου φυλάξετε. τὴν μὲν γὰρ ἐξομοίωσιν ὁ νόμος ἀκολουθίαν ὀνομάζει· ἡ δὲ τοιαύτη ἀκολουθία κατὰ δύναμιν ἐξομοιοῖ. γίνεσθε, φησὶν ὁ κύριος, ἐλεήμονες καὶ οἰκτίρμονες, ὥς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος οἰκτίρμων ἐστίν.

²⁵³ Este “restablecimiento” que menciona Clemente es el objetivo último en el estadio escatológico. Pero el “restablecimiento” es un concepto dinámico y progresivo en el pensamiento de Clemente; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, 293, nota 18.

perfecta adopción filial a través del hijo”²⁵⁴. Por consiguiente, el fin del ser humano en la perspectiva clementina, en definitiva, es la plenitud de su filiación divina en Cristo²⁵⁵.

Este fin al que está llamado el hombre no significa que no deba acceder a una serie de objetivos parciales correspondientes a la esfera de lo terreno: “el hombre ha nacido esencialmente para tener un conocimiento profundo de Dios, aunque también cultive campos, mida terrenos y filosofe”²⁵⁶. En un mismo sentido afirma Clemente: “el animal racional –quiero decir el hombre– ¿qué otra cosa diríamos que necesita sino contemplar lo divino²⁵⁷? Pero es necesario también –digo yo– contemplar la naturaleza humana”²⁵⁸. De modo que un fin conduce a otro fin, cuando se asume en su auténtico dinamismo y no se ponen como excluyentes, dañando así la unidad compleja del hombre²⁵⁹. Podemos leer en boca del mismo Clemente:

Por tanto, en la vida contemplativa uno tiene cuidado de sí mismo mediante el culto que tributa a Dios y, mediante la purificación de sí mismo contempla a Dios, que es santo, de manera santa. La templanza, al meditar y contemplarse a sí misma sin interrupción, se asemeja en lo que puede a Dios²⁶⁰.

En el pensamiento del Alejandrino, conocerse a sí mismo conduce a Dios mismo, y cuando el hombre conoce más profundamente a Cristo, puede llegar también a conocerse y a amarse mejor a sí mismo.

²⁵⁴ *Strom.*, II, 134, 2 (FuP 10, 291-293): ἡ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἶόν τε ἐξομοίωσις τέλος ἐστὶ καὶ εἰς τὴν τελείαν υἰοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις [...]

²⁵⁵ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 239.

²⁵⁶ *Strom.*, VI, 65, 6 (FuP 17, 167): πάλιν ἄνθρωπος προηγουμένως γέγονεν εἰς ἐπίγνωσιν θεοῦ, ἀλλὰ καὶ γεωργεῖ καὶ γεωμετερεῖ καὶ φιλοσοφεῖ [...]

²⁵⁷ Mondésert menciona que la actividad espiritual del hombre se fundamenta necesariamente en torno a la contemplación de Dios; cfr. MONDÉSERT, “Vocabulaire de Clément d’Alexandrie: le mot *logikós*”, cit., 259.

²⁵⁸ *Paed.*, I, 100, 3 (FuP 5, 271): Τὸ γάρ τοι ζῶον τὸ λογικόν, τὸν ἄνθρωπον λέγω, ἄλλο τι φαιμέν ἢ θεάσασθαι τὸ θεῖον δεῖν; Θεάσασθαι δὲ καὶ τὴν ἀνθρωπίνην [...]

²⁵⁹ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 239.

²⁶⁰ *Strom.*, IV, 152, 3 (FuP 15, 273): ἐν οὖν τῷ θεωρητικῷ βίῳ ἑαυτοῦ τις ἐπιμελεῖται θρησκευὼν τὸν θεὸν καὶ διὰ τῆς ἰδίας εἰλικρινοῦς καθάρσεως ἐποπτεύει τὸν θεὸν ἅγιον ἁγίως· ἡ γὰρ σωφροσύνη ἐν παραστάσει γε νοουμένη ἑαυτὴν ἐπισκοποῦσα καὶ θεωροῦσα ἀδιαλείπτως ἐξομοιοῦται κατὰ δύναμιν θεῷ.

En la antropología clementina, el hombre está hecho a imagen de Dios, esto quiere decir que es imagen de Dios por su entendimiento²⁶¹ o racionalidad, principio de su misma perfección corpórea, pero la imagen primigenia es el Logos mismo de Dios²⁶².

Según Sanguineti, “Clemente relaciona esta prerrogativa con la autoconciencia humana”²⁶³. Así, el hombre ha de reconocer que es un ser mortal, que ha nacido hombre. Lo fundamental del autoconocimiento en el ser humano radica en la relación unitiva con Dios, de ahí que el arrepentimiento del pecado hace que el alma se vuelva a encontrar consigo misma y se autoconozca²⁶⁴.

Sin embargo, la “imagen” es dinámica, puesto que debe desarrollarse hasta alcanzar la plenitud (y purificarse de sus adulteraciones), y sólo entonces se hará “semejanza” de Dios²⁶⁵ en el sentido platónico. Así pues, es “imagen como el hombre creado, semejanza como el proceso de divinización”²⁶⁶.

La tensión entre la “imagen” y la “semejanza” marca el desarrollo teleológico del hombre. Vemos entonces cómo, según Dussel, aparece la dialéctica de la “imagen” y la “semejanza”:

El hombre es imagen de Dios y en este sentido es apto para alcanzar la perfección. Dicha perfección es la divinización o semejanza con Dios. Entre la imagen y la semejanza media el ejercicio de una recta libertad. Se trata entonces de la dialéctica hebrea entre *basar* y *ruaj*, entre carne y espíritu, entre el hombre carnal y espiritual, entre el hombre terrestre y el celeste. Estamos en la más auténtica antropología cristiana, que ha sabido incorporar valiosos elementos de la antropología helénica, pero dentro de un horizonte estrictamente semito-cristiano²⁶⁷.

²⁶¹ Es interesante destacar cómo para Taciano el hombre era imagen de Dios gracias al Espíritu participado, mientras que para Ireneo, el hombre es imagen por su mismo cuerpo. Esta última tendencia es una tendencia mucho más semítica. Clemente, por el contrario, sólo indica la imagen de Dios en el hombre en su nivel intelectual; cfr. DUSSEL, *El humanismo helénico*, cit., 79.

²⁶² En opinión de Fernández Ardanaz, el hombre, hecho a imagen del Señor, realiza en sí la encarnación del Logos, se convierte en su templo sagrado, y se asemeja a los “dioses y ángeles”. Es el hombre perfectamente constituido, realizado, que ha cumplido su proyecto de ser hombre a semejanza del Anthropos ejemplar. Este es el verdadero hombre, el hombre total; cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, cit., 307.

²⁶³ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 240.

²⁶⁴ Cfr. *Strom.*, IV, 27, 3 (FuP 15, 95).

²⁶⁵ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 240.

²⁶⁶ DUSSEL, *El humanismo helénico*, cit., 76.

²⁶⁷ DUSSEL, *El humanismo helénico*, cit., 79.

I.4.1.2 La libertad del cristiano

A la luz de la revelación bíblica, la libertad humana aparece en los Padres en la relación concreta entre el hombre y Dios²⁶⁸. El tratamiento que hace Clemente de la libertad tendrá un gran impacto en la tradición cristiana.

La libertad se constituye como uno de los problemas en los que el Alejandrino hubo de implicarse puesto que se veía rodeado de ideas cercanas a la predestinación y al determinismo. El pensamiento antiguo, sobre todo el griego, fue huyendo progresivamente de la visión determinista de la vida donde la responsabilidad del hombre se veía mermada e incluso anulada casi por completo gracias a las acciones de los dioses. Cada vez que nos acercamos más en el tiempo en la historia del ser humano, la responsabilidad en las acciones del hombre va en aumento y disminuye, por tanto, la influencia de los dioses. Este desarrollo llevó a la reflexión lenta y progresiva de que la finalidad de un acto era causada por la libre voluntad²⁶⁹.

Es una evidencia que Clemente de Alejandría otorga un gran valor al papel de la razón. De hecho, dice al respecto: “pero hay que elegir lo que conviene a un bien superior, y lo mejor de todo es la inteligencia”²⁷⁰. No obstante, es sorprendente la cantidad de veces en las que insiste en el concepto de libertad, prestándole especial atención a la facultad electiva.

La idea central de Clemente es que Dios no es responsable de nuestras decisiones ni de nuestros actos, ni tampoco de nuestra opción por el mal. En la visión de Clemente, la libertad es la autodeterminación del yo en sus actos²⁷¹:

Ahora bien, en nosotros está el poder hacer aquello de lo que somos dueños, y también su contrario; por ejemplo el filosofar o no, creer o no creer. Así pues, por ser nosotros dueños por igual de cada uno de los dos actos contrarios, podemos investigar. De igual manera también podemos cumplir los mandamientos o no, a lo que sigue lógicamente alabanza o censura; y los que son castigados por causa de los pecados que han cometido,

²⁶⁸ Cfr. SPIDLIK, *La espiritualidad del oriente cristiano*, cit., 135.

²⁶⁹ Cfr. MALLO, *La filosofía cristiana de Clemente de Alejandría*, cit., 91.

²⁷⁰ *Strom.*, IV, 149, 6 (FuP 15, 267).

²⁷¹ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 275; cfr. MALLO, *La filosofía cristiana de Clemente de Alejandría*, cit., 91.

por ellos solos son castigados²⁷². En verdad, lo que se ha hecho en el pasado y lo que se hiciera (en el futuro), si alguna vez se hace, no será algo que se pierda²⁷³.

El problema de la libertad del hombre es, según lo entiende Clemente alejandrino, la inclinación o tendencia que se da en el ser humano a realizar una mala elección, y éste es fruto del pecado de Adán que nubla la inteligencia para que ésta no logre captar más fácilmente el bien al que debe tender²⁷⁴. Por causa de la caída todo ha cambiado. La situación del pecador se resume desde entonces en esta palabra: esclavitud²⁷⁵.

El hombre sometido a las leyes de la biología y del cosmos, está condenado a la muerte, a los sufrimientos físicos. Las pasiones se despiertan y oscurecen el espíritu, le quitan la potencia. En esta situación, ¿sigue existiendo la libertad si por el pecado de Adán todos se han convertido en esclavos del mal?²⁷⁶ Las Escrituras remiten constantemente a la posibilidad de elegir y potencian la responsabilidad del hombre. Por un lado, la libertad se ha debilitado de forma irremediable, pero por otro lado, sigue estando al alcance del hombre²⁷⁷. El autor alejandrino participa de esta visión de la caída y del pecado.

El maestro de Alejandría es tan consciente de la importancia de la libertad que ve en los que la niegan una forma de ateísmo, cosa que, por otra parte, parece razonable. Y es que si el ser humano no fuera dueño de sus acciones y no pudiera elegir la forma en la cual vivir, toda la dinámica del plan de Dios quedaría paralizada.

En su obra *¿Qué rico se salvará?* en el número 10, Clemente expresa la idea de que en el hombre estaba la elección, en cuanto a que es libre; y en Dios, la posibilidad de donar, en cuanto a que es Dios. Este texto muestra la libertad en función del don de Dios, con lo que se produce una apertura al tema teológico de la gracia. En opinión de

²⁷² Según Prunet, el castigo por los pecados admite diversos grados; cfr. O. PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Études d'histoire et de philosophie religieuses 61, Paris 1966, 60-62.

²⁷³ *Strom.*, IV, 153, 1-2 (FuP 15, 275): Αὐτίκα τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν οὐδὲρ ἐπ' ἴσης αὐτοῦ τε κύριοι ἐσμεν καὶ τοῦ ἀντικειμένου αὐτῷ, ὥς τὸ φιλοσοφεῖν ἢ μὴ, καὶ τὸ πιστεῦειν ἢ ἀπιστεῖν. διὰ γοῦν τὸ ἑκατέρου τῶν ἀντικειμένων ἐπ' ἴσης εἶναι ἡμᾶς κυρίους δυνατόν εὐρίσκεται τὸ ἐφ' ἡμῖν. καὶ δὴ αἱ ἐντολαὶ οἷαί τε γενέσθαι καὶ μὴ γενέσθαι ὑφ' ἡμῶν, οἷς εὐλόγως ἔπεται ἔπαινός τε καὶ ψόγος, οἱ τ' αὖ κολαζόμενοι ἕνεκεν τῶν γενομένων αὐτοῖς ἁμαρτημάτων ἐπ' αὐτοῖς μόνοις κολάζονται· παρῆλθε γὰρ τὰ γενόμενα οὐδὲ ἀγέννητον γένοισι ἂν ποτε τὸ γενόμενον.

²⁷⁴ Cfr. MALLO, *La filosofía cristiana de Clemente de Alejandría*, cit., 91.

²⁷⁵ Cfr. Rm 5, 12-14.

²⁷⁶ Cfr. Rm 6, 20.

²⁷⁷ Cfr. SPIDLIK, *La espiritualidad del oriente cristiano*, cit., 137-138.

Sanguineti, el “binomio libertad/gracia es indisociable”²⁷⁸. Por decirlo de otra manera, la capacidad natural de querer de forma libre implica algo diferente de la fuerza natural determinista, y así reclama la dinámica del don, o de lo gratuito, del mismo modo que sucede con el amor humano. Del modo contrario, no se entiende hablar de gracia si no existe libertad que la pueda aceptar²⁷⁹.

Nuestro autor es conocedor de que el ser humano, antes de recibir a Cristo, estaba sometido a la esclavitud del espíritu (a los ídolos) y resignado a un estado de ignorancia (ante la verdad de la sabiduría), aspectos que se potencian de forma recíproca. Es cierto que el hombre es libre, pero experimenta fuerzas que provienen de la pasión y que lo llevan hacia el mal porque posee un espíritu debilitado. La humildad y la obediencia a Cristo, en la visión del Alejandrino, ayudarán al ser humano a volver a dominarse y quedar sanado. Cuando la fuerza interna del hombre se limita, la persona queda cada vez más dominada por las pasiones o los miedos sensibles. En esta situación se encuentra incapaz de poder dominarse y aunque no quiere caer, cae. Clemente se refiere a esta situación existencial aludiendo a los clásicos, tal y como podemos ver en este texto de *Stromata* II:

Si no queremos participar de esa conducta, pero nos entregamos a la ira y cedemos ante las pasiones, pecaremos; o mejor, cometeremos una injusticia contra nuestra propia alma. El famoso Layo dice en la tragedia: *nadie me ha ayudado a escapar de cuanto me reprochan, más bien la naturaleza me ha forzado, a pesar de que yo sea consciente*²⁸⁰. Esto significa andar tras las pasiones²⁸¹.

Dicho de otro modo: el ser humano es libre, pero seducido por el mal cae en esa seducción y se torna menos libre. Así sucedió con el pecado de Adán y de igual manera sucede en la vida de las personas. Ciertos mecanismos psicológicos dejan al hombre con

²⁷⁸ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 276.

²⁷⁹ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 276.

²⁸⁰ EURÍPIDES, *Fragm.*, 840. Layo fue uno de los reyes míticos de Tebas, padre de Edipo, y personifica la muerte del rey solar; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, 179, nota 4.

²⁸¹ *Strom.*, II, 63, 1-2 (FuP 10, 179-181): ὧν εἰ μὴ μετέχειν βουλευθείμεν θυμῷ τε καὶ ἐπιθυμίᾳ ἐκδότους σφῶς αὐτοὺς ἐπιδόντες, ἁμαρτησόμεθα, μᾶλλον δὲ ἀδικήσομεν τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν. ὁ μὲν γὰρ Λάιος ἐκεῖνος κατὰ τὴν τραγῳδίαν φησὶν· λέληθεν δέ με οὐθὲν τῶνδε ὧν σὺ νουθετεῖς, γνώμην δ' ἔχοντά με ἡ φύσις βιάζεται· τούτεστι τὸ ἐκδοτον γεγενῆσθαι τῷ πάθει.

poca capacidad para perseverar en el bien. No obstante, el Alejandrino rechaza la idea de que la bondad y la maldad humanas vengan de fuerzas innatas que disminuirían la importancia de la elección²⁸²:

El gnóstico es, pues, piadoso, cuida primero de sí mismo, luego de los que están cerca, para que mejoremos lo más posible. En efecto, también el hijo se hace grato al buen padre cuando se muestra diligente a sí mismo e igual al padre, y el subordinado con el superior; ciertamente el creer y el ser obediente depende de nosotros. Alguien puede suponer que la causa del mal es la debilidad de la materia, o que los impulsos irreflexivos de la ignorancia no son voluntarios, o que las coacciones irracionales provienen de la impericia²⁸³.

Leyendo detenidamente las palabras de Clemente es posible llegar a la conclusión de que la adhesión al bien no proviene de forma espontánea de la naturaleza, sino que requiere un acto admirable de la voluntad que vuelve su rostro hacia Dios, tal y como puede verse en las palabras del maestro alejandrino: “la salvación se obtiene por un cambio debido a la obediencia y no por naturaleza”²⁸⁴. En opinión de Postage, el cambio debido a la obediencia equivale a un acto libre y responsable del ser humano²⁸⁵.

I.4.1.3 La apertura del hombre a la verdad

Los textos de Clemente de Alejandría están repletos de ideas relacionadas con la verdad. De tal manera, observa que la raíz de la formación de las virtudes está en la actitud receptiva y sincera ante la verdad, que, a su vez, se trata de una actitud activa y no pasiva, que lleva necesariamente a buscar activa y sinceramente la verdad, una verdad que no deja de ser un don y no un mérito del hombre.

²⁸² Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 277-278; cfr. MALLO, *La filosofía cristiana de Clemente de Alejandría*, cit., 92.

²⁸³ *Strom.*, VII, 16, 1-2 (FuP 17, 363): Εὐσεβῆς ἄρα ὁ γνωστικός, ὁ πρῶτον ἑαυτοῦ ἐπιμελόμενος, ἔπειτα τῶν πλησίον, ἵν' ὡς ἄριστοι γενώμεθα· καὶ γὰρ ὁ υἱὸς πατρὶ ἀγαθῷ χαρίζεται σπουδαῖον ἑαυτὸν καὶ ὅμοιον τῷ πατρὶ παρεχόμενος, καὶ ἄρχοντι ὁ ἀρχόμενος· ὅτι τὸ πιστεύειν τε καὶ πείθεσθαι ἐφ' ἡμῖν· κακῶν δὲ αἰτίαν καὶ ὕλης ἂν τις ἀσθένειαν ὑπολάβοι καὶ τὰς ἀβουλή τους τῆς ἀγνοίας ὁρμᾶς τὰς τε ἀλόγους δι' ἀμαθίαν ἀνάγκας·

²⁸⁴ *Strom.*, II, 115, 2 (FuP 10, 261): [...] ἡμῖν ἀλήθεια δογματίζει, ἐκ μεταβολῆς πειθηνίου, ἀλλ' οὐκ ἐκ φύσεως γίνεσθαι τὴν σωτηρίαν.

²⁸⁵ Cfr. J. P. POSTAGE, “On the Text of the Stromateis of Clement of Alexandria”, en *CQ* (1914) 238.

El Alejandrino quiere impulsar en sus discípulos lo que se puede llamar “el hábito contemplativo de la verdad”²⁸⁶. Para él, la ignorancia más perjudicial es la que se resiste con orgullo a reconocerse como tal. En esta línea nuestro autor se enfrenta a los paganos o a los herejes que discuten, manipulan la Escritura y falsean las verdades de la fe cristiana. Por ejemplo, en su crítica a los paganos, Clemente suele insistir en su insensibilidad frente a la verdad. De hecho, dedica el capítulo 10 del *Protréptico* al tema de la verdad, que es concretamente una exhortación a escucharla.

Entonces, ¿qué significa para él insensibilidad? Pues bien, la insensibilidad estaría ejemplificada en la mujer de Lot, que al detenerse y volver su mirada hacia Sodoma se convirtió en una estatua sin vida:

¿Acaso no habéis vuelto a la insensibilidad como de algún modo Níobe²⁸⁷, y sobre todo para que yo os dé un oráculo más misterioso, a la manera de la mujer hebrea (los antiguos la llamaban mujer de Lot)? Hemos oído decir que esta mujer fue convertida en piedra por enamorarse de Sodoma. Pero sodomitas son los ateos y los que se han vuelto a la impiedad, los de corazón duro y necios²⁸⁸.

En este caso, para Clemente, la mujer de Lot representa la conversión a la impiedad o al mal (aunque para otros escritores de la época la mujer de Lot convertida en estatua de sal es una imagen de la Iglesia que, perseguida, permanece indemne)²⁸⁹.

Clemente quiere que la persona que no es creyente, como mínimo, busque la verdad sinceramente, y que se pare a reflexionar sobre las consecuencias que tiene adorar a los ídolos. Se queja de que los no creyentes apenas reflexionan en el momento de satisfacer sus pasiones, y en cambio, emplean mucho tiempo en pensar si conviene o no conviene creer, por lo cual Clemente les invita a hacer exactamente lo contrario:

²⁸⁶ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 108.

²⁸⁷ Níobe era hija de Tántalo y mujer de Anfión, rey de Tebas. Ella, orgullosa del número de sus hijos, se creyó superior a Letona, que sólo tenía dos, Apolo y Diana, que indignados con tal presunción mataron a flechazos a todos los hijos de Níobe, y los dioses, compadecidos de ella la transformaron en roca; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. El Protréptico*, 293, nota 95.

²⁸⁸ *Protr.*, 103, 4 (FuP 21, 293-295): Ἡ γὰρ οὐχ ἡ Νιόβη τρόπον τινά, μᾶλλον δὲ ἵνα μυστικώτερον πρὸς ὑμᾶς ἀποφθέγωμαι, γυναικὸς τῆς Ἑβραίας δίκην (Λὼτ ἐκάλουν αὐτὴν οἱ παλαιοὶ) εἰς ἀναισθησίαν μετατρέπεσθε; Λελιθωμένην ταύτην παρειλήψαμεν τὴν γυναῖκα διὰ τὸ Σοδόμων ἐρᾶν· Σοδομίται δὲ οἱ ἄθεοι καὶ οἱ πρὸς τὴν ἀσέβειαν ἐπιστροφόμενοι σκληροκάρδιοί τε καὶ ἡλίθιοι.

²⁸⁹ Cfr. A. ORBE, “La teología del Espíritu Santo”, en *Estudios Valentinianos*, vol. IV, Analecta Gregoriana 158, Roma 1966, 597.

En efecto, hay que poner en duda, si uno se debe embriagar, por así decir; en cambio, vosotros os embriagáis antes de examinarlo. Y si uno puede ultrajar no os intriga, sino más bien con cuánta rapidez debéis maltratar. En verdad, únicamente preguntáis si hay que ser piadoso, y si hay que adherirse ahora a este sabio y a Cristo; ahora bien, pensáis entonces que eso es digno de reflexión y examen, sin entender que eso es lo que siempre conviene a Dios²⁹⁰.

En estos textos, el Alejandrino pretende dar argumentos a los no creyentes para llevarlos a la fe. Se puede observar en ellos –según la mirada de Clemente–, un énfasis en el valor de la inteligencia, que no obstante, estima como importante la libertad²⁹¹, y que termina con la persuasión del provecho de creer en Cristo. El maestro de Alejandría ha buscado ver cuál es la raíz más profunda que dificulta el acto de creer. Esta raíz está en la dureza del corazón y la ceguera del entendimiento.

La condición platónica de una vida justa como legitimación para observar la verdad es elevada al plano más personal del Evangelio²⁹². De esta manera Clemente no tiene motivos para despreciar a la sabiduría con el fin de llamar a los griegos a la fe. Únicamente introduce en ella la dimensión de la libertad y del compromiso moral.

También aborda el Alejandrino el tema de la inutilidad de la ciencia humana frente a la sabiduría divina; “¿no ha hecho Dios necia la sabiduría de este mundo?”²⁹³ Sin embargo, estas palabras que asume como tuyas no le conducen al desprecio de la filosofía griega, sino más bien a la crítica sobre su mal empleo. Clemente atribuye a los no creyentes que no reconocen a Dios el hecho de acabar en una pseudo-ciencia, es decir, en una sabiduría aparente, puesto que el Alejandrino piensa que deberían asumir los conocimientos científicos en orden a la contemplación de la sabiduría.

En la perspectiva clementina resulta esencial la defensa de la “sabiduría de la cruz”, que, por otra parte, no implica en el mismo autor alejandrino una valoración

²⁹⁰ *Protr.*, 95, 4 (FuP 21, 279): Καὶ γὰρ εἴ τῳ μεθυστέον, φέρε εἰπεῖν, ἀμφιβάλλειν χρή· ὑμεῖς δὲ πρὶν ἢ ἐπισκέψασθαι μεθύετε· καὶ εἰ ὕβρις τέον, οὐ πολυπραγμονεῖτε, ἀλλ' ἢ τάχος ὑβρίζετε. Μόνον δ' ἄρα εἰ θεοσεβητέον, ζητεῖτε, καὶ εἰ τῷ σοφῷ τούτῳ [δὴ] τῷ θεῷ καὶ τῷ Χριστῷ κατακολουθητέον, τοῦτο δὴ βουλῆς καὶ σκέψεως ἀξιοῦτε, οὐδ' ὃ πρέπει θεῷ, ὃ τι ποτέ ἐστι, νενοηκότες.

²⁹¹ Para estudiar el tema de la relación entre verdad y libertad; cfr. J. J. SANGUINETI, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid 2005, 334-338.

²⁹² Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 109.

²⁹³ Cfr. *Strom.*, I, 88, 1 (FuP 7, 261). Clemente cita aquí 1 Cor 1, 20.

negativa sobre la filosofía, sino un planteamiento más profundo de la contemplación filosófica, muy característico de la filosofía cristiana²⁹⁴.

La realidad es que Clemente debió vivir en sus carnes la incredulidad de los ambientes paganos intelectuales de la ciudad de Alejandría ante temas como la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Cristo²⁹⁵. La reacción de nuestro autor es la de reprochar a los griegos su insensatez y la de presentar la dureza de corazón para explicar su banalización de la sabiduría. A este respecto, el siguiente escrito del Alejandrino resulta muy revelador:

Así, pues, la presencia²⁹⁶ del Salvador no ha motivado a los insensatos, a los de corazón duro, ni a los incrédulos, sino a los sensatos, a los dóciles y también a los que creen. Pero los que no han querido obedecer a la llamada, separándose de los que han respondido voluntariamente a la misma, son necios, insensatos e incrédulos. *Mas para los llamados sean judíos o griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría divina*²⁹⁷. Ahora bien, ¿sería mejor interpretar la expresión *no hizo Dios necia la sabiduría del mundo*²⁹⁸ en el sentido de que *no la hizo necia*, para que no parezca que Dios es la causa de la dureza del corazón de aquellos, al hacer necia la sabiduría? Por el contrario, puesto que son realmente sabios, se hacen responsables en mayor medida de no haber creído el anuncio. En efecto, la elección y el rechazo de la verdad es libre²⁹⁹.

Al ser rechazada la verdad que debía creerse por falta de fidelidad o de docilidad, la sabiduría racional se vuelve necia, ignorante. Para el Alejandrino, la verdad que no es asumida con las adecuadas disposiciones del corazón, tiende a oscurecerse.

²⁹⁴ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 111.

²⁹⁵ Posiblemente fuera una experiencia cercana a la que vivió san Pablo en el Areópago de Atenas al predicar que Cristo había muerto y resucitado; cfr. Hch 17, 22-34.

²⁹⁶ Aquí Clemente utiliza el término “presencia” como sinónimo de “encarnación”; cfr. MERINO, *Stromata I. Cultura y Religión*, 263, nota 9.

²⁹⁷ Cfr. 1 Cor 1, 24.

²⁹⁸ Cfr. 1 Cor 1, 20.

²⁹⁹ *Strom.*, I, 88, 6-8 – 89, 1 (FuP 7, 263): ἡ γὰρ παρουσία τοῦ σωτῆρος οὐ μωροὺς ἐποίησεν καὶ σκληροκαρδίους καὶ ἀπίστους, ἀλλὰ συνε τοὺς καὶ εὐπειθεῖς καὶ πρὸς ἔτι πιστοὺς. ἐδείχθησαν δὲ ἐκ τῆς τῶν ὑπακουσάντων ἐκουσίῳ προσκλίσεως χωρισθέντες οἱ μὴ ἐθελήσαντες πείθεσθαι ἀσύνετοί τε καὶ ἄπιστοι καὶ μωροί· αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσι Χριστὸς θεοῦ δυνάμις ἐστὶ καὶ θεοῦ σοφία. μὴ τι οὖν, ὅπερ καὶ ἄμεινον, ἀποφατικὸν ἡγητέον τὸ οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου ἐπ’ ἰσῆς τῷ οὐκ ἐμώρανεν, ἵνα μὴ ἡ αἰτία τῆς σκληροκαρδίας αὐτοῖς παρὰ τοῦ θεοῦ φαίνεται γενομένη, τοῦ μωράναντος τὴν σοφίαν; ἔμπαλιν γὰρ καίτοι σοφοὶ ὄντες ἐν μείζονι αἰτίᾳ γεγονάσι μὴ πιστεύσαντες τῷ κηρύγματι· ἐκούσιος γὰρ ἦ τε αἴρεσις ἢ τε τῆς ἀληθείας ἐκτροπή.

En opinión de Sanguineti, Clemente ha querido poner de este modo las condiciones intelectuales necesarias para que se pueda dar el paso del paganismo a la verdad del cristianismo. El paso a creer, esto es, a la fe, puede suceder en un alma sensible ante la contemplación de la verdad³⁰⁰.

I.4.2 Influencia platónica en la antropología de Clemente de Alejandría

Las obras de Clemente de Alejandría son, quizás, las que reflejan de una forma más fiel la filosofía platónica dentro del pensamiento que desarrollaron los primeros autores intelectuales del cristianismo en los primeros siglos de nuestra era.

Debido a que la inmensa mayoría de las religiones antiguas no tenían una preocupación moral, y únicamente la filosofía –desde Sócrates–, proponía una norma de vida, a *ella* se dirige Clemente. ¿Y cómo lo hace? Pues reproduciendo especialmente a Platón, que según su criterio es “el filósofo” por excelencia, puesto que su filosofía era la más repleta de valores religiosos. En opinión de Isart, si Clemente admira tanto a Platón es porque nadie antes había hablado mejor de Dios. En contraposición, con el estoicismo fue muy duro en este sentido porque materializó a la divinidad³⁰¹, aunque tomara de él elementos de su moral³⁰².

Una primera expresión de la influencia de Platón en nuestro autor se puede ver en la teoría de los dos mundos. Son numerosas las citas del Alejandrino referidas a los dos cosmos. Así pues, para Clemente, uno es el mundo sensible o visible y otro el mundo inteligible o invisible, y coloca entre los dos una distancia infinita³⁰³. De modo que si uno está ligado al mundo de los cuerpos sólo podrá captar el de los cuerpos. De ahí se deriva la necesidad de llegar al mundo invisible para captar la verdadera realidad, éste es el mundo en donde está el verdadero ser³⁰⁴.

Platón pensaba que el único modo de llegar al mundo inteligible era mediante el conocimiento, y más en concreto, la dialéctica. Esta ciencia es para Platón la ciencia del bien y de la verdad, el punto más elevado de la sabiduría, con la cual se accedería al

³⁰⁰ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 112.

³⁰¹ Cfr. *Protr.*, 66, 3 (FuP 21, 213).

³⁰² Cfr. ISART, “Clemente de Alejandría y la filosofía griega”, 176, nota 25.

³⁰³ Cfr. J. MEIFORT, *Der Platonismus bei Clemens von Alexandrien*, Heidelberger Adhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 17, Tubinga 1928, 11-19.

³⁰⁴ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, cit., 242-243.

mundo inteligible. No obstante, en el pensamiento de Clemente todo este saber es un instrumento útil como preparación previa ante el mundo inteligible. Por tanto, la filosofía y la dialéctica no serían suficientes para alcanzar el mundo de las ideas.

Bien es cierto que el cristianismo también utiliza la idea de los dos mundos, y Clemente se sirve de la filosofía platónica en este sentido, pero a diferencia de Platón, el Alejandrino introduce “un matiz religioso”³⁰⁵. De este modo, el mundo platónico inteligible abarca en Clemente el mundo de la fe. Además, hay otro punto diferencial entre nuestro autor y la teoría platónica. Para Clemente se establecen tres grados de conocimiento a recorrer. Llamas Martínez lo explica de manera convincente:

En primer lugar estaría la esfera de los conocimientos sensibles, aquello que se muestra a nuestros sentidos. En un lugar intermedio estarían los conocimientos comprendidos por la antigua filosofía y la Antigua Profecía, toda esta esfera contiene conocimientos auxiliares, y a la que Clemente define como *egkúklion paideía*, por la que se accedería a la esfera del mundo superior, último grado y suprema verdad, en la que [...] ya sitúa Clemente el mundo de la fe³⁰⁶.

En relación con el tema platónico de los dos mundos, estaría la influencia que ejerce Platón sobre nuestro autor en la cuestión antropológica de la relación cuerpo-alma. Para ambos, estas dos realidades corresponderían a cada uno de los dos mundos. El alma al mundo inteligible, el cuerpo al mundo sensible.

Cuando el Alejandrino trata la cuestión del alma racional y su creación en el hombre, se decanta por la tradición platónica y no por la estoica. Según Platón, el alma procede del mundo inteligible y se incorpora de forma violenta al mundo sensible. Sin embargo, en Clemente se observa una clara diferencia. El alma aparece por creación, y de forma natural se adhiere al cuerpo humano, posibilitando al hombre un dinamismo para la perfección.

El maestro alejandrino se ve forzado a acomodar el pensamiento cristiano al pensamiento filosófico de su tiempo cuando habla del alma y de su división tripartita, de la que Platón ya había hecho referencia anteriormente. Clemente se sirve de la adaptación que ya había iniciado Filón, sin renunciar al lenguaje introducido posteriormente por el

³⁰⁵ LLAMAS, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, cit., 243.

³⁰⁶ LLAMAS, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, cit., 243.

estoicismo. El Alejandrino toma de Platón la triple división del alma³⁰⁷: *nous* (alma racional), *thymós* (alma irascible) y *epithymía* (alma apetitiva). Pero Clemente elige la terminología paulina –que está influida en parte por el estoicismo–, a pesar de que el contenido es platónico, por lo que prefiere entender al hombre perfecto y total como compuesto de tres elementos³⁰⁸: *sárx* (cuerpo), *psyché* (alma racional) y *pnéuma* (espíritu). Al respecto dice: “por otra parte con el *tres* se podría entender la pasión, la concupiscencia y la razón; o también, la carne, el alma y el espíritu, según otra explicación”³⁰⁹.

Aunque el alma racional, igual que en el pensamiento de Platón, es la encargada de gobernar el cuerpo en Clemente, se da en él un intento por cristianizar el dualismo platónico introduciendo una cierta unidad dinámica en el hombre. Por tanto, según Llamas Martínez se añade una cierta novedad en el concepto de hombre aportada por los pensadores del siglo II, entre los que se encuentra Clemente, en el que hay una clara distinción entre *psyché* y *pneúma*³¹⁰. De esta manera, en opinión de Fernández Ardanaz, el hombre –para el intelectual cristiano–, está compuesto de alma y cuerpo, en el que el término *psyché* significa el soplo divino, por el cual el hombre participa racionalmente de Dios, y queda proyectado dinámicamente a una participación superior, que vendría significada por el tercer elemento del que se compone el ser humano (*pnéuma*), que perfecciona y salva al hombre por la fe³¹¹.

³⁰⁷ Cfr. L. RIVERA – A. VALENTINETTI, *El libro y la carne (hermenéutica del libro)*, Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, Sevilla 1998, 96-97.

³⁰⁸ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, cit., 245.

³⁰⁹ *Strom.*, III, 68, 5 (FuP 10, 417): Εἶεν δ' ἂν καὶ ἄλλως οἱ μὲν τρεῖς θυμός τε καὶ ἐπιθυμία καὶ ἐπιθυμία καὶ λογισμός, σὰρξ δὲ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα κατ' ἄλλον λόγον. La primera división (pasión, concupiscencia y razón) recibe el nombre de trinómica y fue realizada por el pensamiento platónico-estoico, y la segunda (carne, alma y espíritu) alude a la que hace san Pablo en la 1ª Carta a los Tesalonicenses, aunque en este caso invierte el orden de los tres miembros y sustituye “cuerpo” por carne”; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, 417, nota 7. Para ampliar el conocimiento sobre el pensamiento platónico-estoico; cfr. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, cit., 167-175; cfr. J. BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie*, Erfurter Theologische Studien 21, Leipzig 1968, 135-136.

³¹⁰ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, cit., 245.

³¹¹ Cfr. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *El mito del “hombre nuevo” en el siglo II: el diálogo cristianismo-helenismo*, cit., 97.

Cabe destacar que Merino y Redondo³¹², sobre este mismo tema de la división del alma, discrepan con Meifort³¹³, defendiendo que no se trata de una división tricotómica del alma en la estructura del hombre, como éste pretende, sino que Rohde³¹⁴ ha demostrado que Platón se refería a tres clases diversas de ciudadanos. Por tanto, es mejor hablar de trinomía y no de tricotomía, puesta que esta última parte supone partes de un todo.

Dentro de la antropología, otro de los temas donde se puede ver una indudable influencia platónica es en la búsqueda de la semejanza con la divinidad. La mayor parte de los autores que han estudiado esta cuestión coinciden en la dependencia clara que presenta el maestro alejandrino de Platón, a pesar de que toda esta temática llega a Clemente por vías como la bíblica o la filoniana³¹⁵.

Si queremos entender el aspecto de la semejanza con la divinidad es necesario matizar que, aunque los primeros intelectuales cristianos vieron en Platón un cierto monoteísmo, sin embargo, no es plenamente extrapolable la idea platónica de Dios a la idea de Clemente. Así pues, para el Alejandrino –influido en esta cuestión por el estoicismo y por la fe que profesaba–, Dios es un ser que se preocupa, que es providente y conduce la historia del hombre.

Ambos –Platón y Clemente– hablan de una especie de liberarse ético para poder llegar a lo divino y de la importancia de contemplarlo. No obstante, esto no basta. No son suficientes el conocimiento y la gnosis para acceder a Dios. Clemente afirma la existencia de una fe irracional que permita la divinización del gnóstico en Dios, argumento que se desconoce en Platón, en el que lo divino se encuentra en el punto más elevado de la dialéctica³¹⁶.

La semejanza con la divinidad es para Platón el fin último. Por eso, la finalidad de unirse místicamente a la divinidad se lograría con la razón. Además, esta semejanza no implica un salir de la propia esencia del hombre. Según la visión de Llamas Martínez,

³¹² Cfr. MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 503, nota 7.

³¹³ Cfr. MEIFORT, *Der Platonismus bei Clemens von Alexandrien*, cit., 25.

³¹⁴ Cfr. E. ROHDE, *Psyche*, Laterza, Bari 1970, 597, nota 1; 604, nota 1.

³¹⁵ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, cit., 246.

³¹⁶ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, cit., 246.

Esta visión platónica de la semejanza tiene en Clemente algunos matices en los que difiere de Platón, y que son explicables en el contexto filosófico y religioso que le tocó vivir al alejandrino. Así, en la época helenística la *semejanza con la divinidad* sirvió para expresar el sentimiento religioso del momento. Toda filosofía tiene un *telos*, y Clemente busca el *telos* de la filosofía, que encuentra reflejado en el Platonismo Medio. La novedad de Clemente respecto de Platón consiste en que la razón no basta para alcanzar la *semejanza*, en contra de lo que opinaba Platón. Alcanzar la *semejanza* lleva implícita una experiencia religiosa. El creyente tiene que buscar que buscar constantemente en la fe esta *semejanza*. Es por la entrega amorosa a Dios por la que se alcanza dicha *semejanza*, para nuestro autor, y no basta con poner el pensamiento y la razón en el Ser Supremo. Para el alejandrino existen dos caminos para llegar a esta meta: la prudencia y reflexión personal, por una parte, y la praxis moral, por otra, que conlleva la purificación de los apetitos como condición previa al alma para asemejarnos a Dios. De esta manera Clemente se aleja de la línea intelectualista platónica y se aproxima a la línea del neoplatonismo de Plotino, que entiende la *semejanza* más como una unión mística con la divinidad³¹⁷.

Clemente de Alejandría, dentro de esa visión místico-religiosa en la que entiende la semejanza, enumera una serie de virtudes necesarias para poder llegar a alcanzarla: la purificación, la carencia de necesidades, la liberación de las pasiones, la continencia, el verdadero amor, la mansedumbre, la piedad y la obediencia³¹⁸.

En conclusión, se puede vislumbrar que el Alejandrino se desenvuelve en una esfera predominantemente espiritual, relacionando los contenidos éticos con la experiencia religiosa. El pensamiento de Platón es el motivo, pero las diferencias entre ellos son más que evidentes, puesto que Platón no excede el ámbito de la filosofía, ya sea en la dimensión gnoseológica o en la ética. El maestro de Alejandría realiza una verdadera cristianización del pensamiento platónico, interpretándolo de distintos modos³¹⁹.

³¹⁷ LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, cit., 248.

³¹⁸ Cfr. *Strom.*, VII, 13, 1-4 (FuP 17, 357-359).

³¹⁹ Cfr. LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, cit., 249.

CAPÍTULO II
COSTUMBRES Y MORAL EN LA
ALEJANDRÍA DE TIEMPOS DE CLEMENTE

CAPÍTULO II

COSTUMBRES Y MORAL EN LA ALEJANDRÍA DE TIEMPOS DE CLEMENTE

Es la figura de Clemente de Alejandría la que ocupará gran parte de nuestra atención en este capítulo segundo de la investigación. En este punto, nuestra mirada debe quedar fijada en el análisis descriptivo de la moralidad y las costumbres de la ciudad de Alejandría –en la que Clemente vivió un tiempo–, y que a la postre influiría notable e irremediablemente en sus obras y en su personalidad.

El presente capítulo resulta esencial para situarnos, para conocer de primera mano cuáles fueron las obras de nuestro autor, pero también para imbuirnos y asumir el ambiente histórico en el que vivió. Por tanto, como decíamos en la introducción, resulta fundamental para poder interpretar a Clemente, familiarizarse con el contexto histórico concreto en el que él escribió sobre el matrimonio y la virginidad a través de sus grandes obras.

El primer punto del presente capítulo invitará al lector a descubrir brevemente quién fue Clemente de Alejandría; su biografía y sus obras, principalmente. Seguidamente se darán a conocer los rasgos sustanciales de la ciudad en la que el Alejandrino desarrolló su actividad literaria y pastoral. A continuación, se ofrecerá la situación en la que se encontraba la institución del matrimonio y la posibilidad que había de disolverlo. Finalmente se describirán las costumbres y la moral existentes en la misma ciudad de Alejandría; tanto en ambientes paganos, como en los que se consideraban cristianos. Siempre ubicando el foco de atención en los aspectos que guardan relación y que afectan a las realidades concretas del matrimonio y la virginidad.

Por otra parte, y a modo de conocimiento previo, es interesante destacar que la comprensión de la Sagrada Escritura marcó al maestro alejandrino profundamente. De hecho, resulta evidente que Clemente conocía las Escrituras ampliamente. Un número aproximado de referencias en todas sus obras sería el siguiente: 5.121 referencias a la Biblia (1.842 al AT y 3.279 al NT), 71 citas de apócrifos del NT, 258 alusiones a escritos patrísticos, 126 citas de otras fuentes cristianas, incluyendo literatura heterodoxa, 3.162 autores clásicos o no cristianos (dentro de los cuales se podría diferenciar entre 279 de

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Filón, 618 de Platón y 243 de Homero)¹. Las palabras de Von Campenhausen nos muestran cuál fue la influencia y la importancia de los escritos de la Biblia para Clemente:

La fe en la Biblia, en torno a la cual se habían desencadenado las luchas contra los gnósticos, fue para él la piedra de toque de la ortodoxia. Se mostró conforme al Antiguo Testamento y con la fe de éste en una creación esencialmente buena, y se esforzó en apoyar su propia doctrina en la palabra de la Escritura. Por eso la teología de Clemente fue ante todo una exégesis. Él veía en la interpretación bíblica su vocación espiritual. Pero también tenía en cuenta otras doctrinas y contaba con los «filósofos» del momento, a los que trataba de hacer tomar parte en los debates².

Es el mismo Clemente el que a través de estas bellas palabras hace un breve elogio de las Escrituras en el libro del *Protréptico*:

Una vez que hemos tratado en orden todas esas cosas, es el momento de acudir a las Escrituras proféticas. En efecto, los oráculos que exponen claramente los puntos de partida hacia la piedad también nos fundamentan la verdad. Las divinas Escrituras, además de un género de vida prudente, son caminos cortos de salvación; desnudas de adorno, sonido agradable, originalidad y de adulación, levantan al hombre vencido por la maldad y refuerzan lo resbaladizo que hay en la vida; con una única y la misma palabra ofrecen muchos servicios: nos apartan del error funesto y nos empujan con claridad hacia la salvación manifiesta³.

La Sagrada Escritura influyó decisivamente en todas sus obras, pero, sin embargo, no deja de ser menos decisivo el ambiente en el que el maestro alejandrino desarrolló sus vivencias y actividades. Por eso es necesario conocer cuál fue el contexto histórico concreto con el que tuvo que convivir. Fundamentalmente, este capítulo proporciona al

¹ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 62.

² VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos*, cit., 40.

³ *Protr.*, 77, 1 (FuP 21, 241): Ὡρα τοίνυν τῶν ἄλλων ἡμῖν τῇ τάξει προδιηγούμενων ἐπὶ τὰς προφητικὰς ἰέναι γραφάς· καὶ γὰρ οἱ χρησμοὶ τὰς εἰς τὴν θεοσέβειαν ἡμῖν ἀφορμὰς ἐναργέστατα προτείνοντες θεμελιούσι τὴν ἀλήθειαν· γραφαὶ δὲ αἱ θεῖαι καὶ πολιτεῖαι σώφρονες σύντομοι σωτηρίας ὁδοί· γυμναὶ κομμωτικῆς καὶ τῆς ἐκτὸς καλλιφωνίας καὶ στωμυλίας καὶ κολακείας ὑπάρχουσιν ἀνιστῶσιν ἀγχόμενον ὑπὸ κακίας τὸν ἄνθρωπον, ὑπερείδουσιν τὸν ὀλισθόν τὸν βιωτικόν, μὴ καὶ τῇ αὐτῇ φωνῇ πολλὰ θεραπεύουσιν, ἀποτρέπουσαι μὲν ἡμᾶς τῆς ἐπιζημίου ἀπάτης, προτρέπουσαι δὲ ἐμφανῶς εἰς προύπτον σωτηρίαν.

lector una visión histórica y descriptiva de cómo era Alejandría, y más en concreto, cuáles fueron las costumbres y la moralidad reinantes en la ciudad.

II.1 Biografía y obras de Clemente de Alejandría

Este primer apartado abarca brevemente la biografía de nuestro autor, así como la descripción de cada una de las obras que han llegado hasta nuestro tiempo.

II.1.1 Biografía de Clemente de Alejandría

De la vida de Tito Flavio Clemente no se sabe gran cosa. Los datos biográficos que han llegado hasta nosotros son escasos y dudosos: las fuentes principales de las que disponemos son sus propios escritos y los testimonios del historiador Eusebio de Cesarea y de Epifanio de Salamina. Se dice que Clemente nació en el seno de una familia pagana hacia el 140-150 de nuestra era, probablemente en Atenas. Aunque algunos de entre los autores antiguos lo consideraron natural de Alejandría, según reseña Eusebio, los críticos modernos se decantan por Atenas. El estilo literario y la cultura de Clemente certifican también esta hipótesis: él mismo, en una de sus obras⁴, se refiere a Alejandría como una ciudad a la que había llegado para asistir a la escuela catequética que existía allí⁵.

Clemente pertenecía a una familia pagana y recibió, por tanto, una primera y cuidada educación pagana. El helenismo cultural de Clemente es el indicio más seguro de sus antecedentes paganos⁶. El mismo autor alejandrino describe⁷ que fue iniciado en los misterios de la religión pagana y en la filosofía griega, y que sus primeros maestros fueron dos griegos –uno de Jonia y otro de Sicilia–, un egipcio, un asirio, uno de Palestina, y, en último lugar, otro siciliano –Panteno–, que fue el fundador y primer director de la Escuela de Alejandría⁸.

Siendo ya cristiano, recorrió las provincias de lengua griega, después de haber permanecido un tiempo en Asia Menor y en Siria, hasta llegar a Italia meridional y Egipto.

⁴ Cfr. *Strom.*, I, 11, 2 (FuP 7, 89-91).

⁵ Sobre este tema, cfr. LE BOULLUEC, “L’école d’Alexandrie. De quelques aventures d’un concept historiographique”, cit., 402-417.

⁶ Cfr. MÉHAT, *Études sur les Stromates de Clément d’Alexandrie*, cit., 43.

⁷ Cfr. *Strom.*, I, 11, 1-2 (FuP 7, 89-91).

⁸ Para estudiar con más profundidad la Escuela de Alejandría véase lo aportado en cfr. QUASTEN, *Patrología*, cit., 316-319.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Es sugestiva la interpretación que después ofreció de este viaje: lo había emprendido para encontrar un buen maestro. Cumpliendo este cometido eligió a Panteno, quien según el mismo Clemente, sobrepasaba a todos los otros en el arte de comentar la Escritura. Del mismo modo que los “antiguos” –los maestros del cristianismo primitivo–, Panteno sólo impartió una enseñanza oral, cuyo contenido no ha llegado a nuestro alcance. Casi con toda seguridad, Clemente y Panteno se conocieron en Alejandría, hacia el año 180. Este encuentro hizo que Clemente se estableciera en esta ciudad, donde pronto se erigió como maestro⁹.

En el año 202, con motivo de la persecución de Septimio Severo, se clausura la Escuela; Clemente huye a Capadocia y ya no regresará a Alejandría. Finalmente, hacia el año 215-216, en una carta del Obispo de Cesarea –Alejandro–, destinada a Orígenes, se menciona a Panteno y a Clemente como “padres bienaventurados que nos han precedido en el camino y con los cuales estaremos dentro de poco”, lo cual nos permite sospechar con cierto fundamento que Clemente murió probablemente antes del año 215¹⁰.

A pesar de saber muy poco de la vida del Alejandrino, es posible obtener con claridad un “vivo retrato de su personalidad a través de sus escritos”¹¹. Se puede apreciar en ellos su virtud como maestro. Sus escritos enfrentan por primera vez la doctrina cristiana con las ideas y pensamientos de la época. Es por esto por lo que Quasten otorga a Clemente el título de “pionero” de la ciencia eclesiástica. Su obra literaria demuestra que fue un hombre de extensa erudición, que dominaba la filosofía, la poesía, la mitología, la arqueología y la literatura. Tenía un conocimiento completo de la literatura cristiana primitiva, tanto de la Biblia –como se ha mencionado anteriormente–, como de todas las obras post-apostólicas y heréticas. También conoce bastante bien a los clásicos, a los que cita no menos de 360 veces.

Clemente vislumbró que la Iglesia tenía que enfrentarse necesariamente con la filosofía y la literatura paganas si quería estar a la altura de sus compromisos para con la humanidad y cumplir con garantías su misión de educadora.

⁹ Cfr. VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos*, cit., 38-39; cfr. R. E. HEINE, “The Alexandrians”, en F. YOUNG – L. AYRES – A. LOUTH [ed.], *The Cambridge History of Early Christian Literature*, The Cambridge University Press, Cambridge 2004, 117-118; cfr. J. FERGUSON, *Clement of Alexandria*, Twayne Publishers, New York 1974.

¹⁰ Cfr. M. MERINO – E. REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 11-14.

¹¹ QUASTEN, *Patrología*, cit., 321.

La herencia literaria de Clemente sufrió la misma suerte que la de casi todos los Padres cristianos de los primeros siglos: se perdió en gran parte. No obstante, en lo que a él concierne ha quedado de sus escritos lo suficiente para apreciar la flexibilidad de su espíritu, abierto a una gran variedad de campos¹². Clemente dedicó su vida a enseñar el cristianismo a la clase alta y culta de Alejandría, presentándolo como una religión avanzada y superior. Clemente se dirigía a los paganos cultos que buscaban un sentido para su vida, y a los cristianos que no se conformaban únicamente con una práctica religiosa, sino que perseguían una reflexión intelectual. Para profundizar en el cristianismo y para formularlo, utilizó la filosofía platónica y estoica¹³.

Tres de sus escritos conforman una especie de trilogía y nos dan la base necesaria para formarnos una idea de su postura, ideas y sistema teológico. Son *El Protréptico*, *El Pedagogo* y los *Stromata*. Estas tres obras resultan centrales para acometer un certero análisis del pensamiento e ideas del Alejandrino en torno al matrimonio y a la virginidad, y a partir de ellos, del ser humano. Además de esta trilogía, el maestro alejandrino cuenta con otras obras que a continuación se expondrán.

II.1.2 Obras de Clemente de Alejandría

El *corpus* literario de Clemente está compuesto por obras conservadas completa o fragmentariamente; escritos perdidos –citados por Clemente o por otros autores–, y obras proyectadas o anunciadas. Eusebio de Cesarea¹⁴ menciona como obras conservadas en su tiempo las siguientes:

¹² Cfr. VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos*, cit., 41.

¹³ Cfr. DROBNER, *Manual de Patrología*, cit., 151.

¹⁴ Cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, Vol. VI, 13, ed. por G. GRAYLING, Clie, Barcelona 2008, 205; También san JERÓNIMO, *De vir. ill.*, 38, nos transmite las obras de Clemente. Es interesante conocer la figura de Eusebio de Cesarea (260-339 d. C.). Eusebio puede considerarse el padre de la historia de la Iglesia. Él fue el primero que emprendió la tarea de seguir los orígenes del cristianismo durante los tres primeros siglos, desde Cristo hasta Constantino. Como no hay ningún otro autor antiguo que haya intentando cubrir el mismo período, Eusebio es nuestra principal fuente primaria para el cristianismo primitivo, y su *Historia de la Iglesia* es la crónica fundamental sobre la que los historiadores posteriores han edificado. Los diez libros de su *Historia de la Iglesia* son un tesoro de datos acerca de la fe cristiana, cuya supervivencia y pureza fue puesta a prueba por la persecución desde fuera y por las herejías desde dentro; cfr. P. L. MAIER, “Introducción” a EUSEBIO DE CESAREA, *Historia de la Iglesia*, Portavoz, Michigan 2010, 9-10.

II.1.2.1 El Protréptico

El *Protréptico* o *Exhortación a los griegos* es probablemente la primera obra en orden cronológico del Alejandrino, y presenta cierta afinidad de pensamiento con otra de un filósofo medio-platónico llamado Celso.

El libro constituye una invitación a todos los hombres a la conversión, centrada en la bondad de Dios que ha enviado al Logos encarnado para la salvación del hombre. Se trata de una obra redactada para ayudar a transmitir la fe, y que por su estilo, se parece a las exhortaciones filosóficas de los moralistas antiguos¹⁵. De este modo, destaca la trascendencia del Logos divino, manifestación personal de Dios entre los hombres y el maestro interior de cada alma¹⁶. En cada una de sus líneas, Clemente expone, de manera positiva y con una argumentación convincente, las bases de la fe cristiana¹⁷. En ellas destaca de forma clara los beneficios que nos ha proporcionado la venida al mundo del Logos encarnado. La obra concluye, en efecto, con la convicción de que hay que acudir a la llamada de Cristo y dejarse guiar por el Logos salvador¹⁸.

El punto central del *Protréptico* es que el hombre puede entrar, a través de la mediación redentora del Logos, en una íntima familiaridad con Dios, viviendo con Él una relación paterno-filial¹⁹.

II.1.2.2 El Pedagogo

Su obra *El Pedagogo* va dirigida a cristianos recién convertidos que ya han recibido la fe y han entrado en la Iglesia por medio del bautismo. El objetivo que pretende conseguir es la formación moral y ética –tanto teórica como práctica–, del hombre. Clemente trata de enseñar a través de esta obra cuál es el recto comportamiento cristiano y cómo modelar sus acciones. Especialmente atiende a cuestiones prácticas de la vida cotidiana: los modales en el comer y en el beber, la casa y su mobiliario, las fiestas y los placeres, el recreo y el descanso, el aseo y el arreglo personal, las relaciones sociales y la vida conyugal.

¹⁵ Cfr. VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos*, cit., 41.

¹⁶ Cfr. C. MONDÉSERT, *Le Protrétique*, SC 2, París 1949, 29.

¹⁷ Cfr. DROBNER, *Manual de Patrología*, Herder, Barcelona 1999, 152.

¹⁸ Cfr. TREVIJANO, *Patrología*, cit., 155-156.

¹⁹ Cfr. M. GALLONI, *Cultura, evangelizzazione e fede nel "Protrétique" di Clemente Alessandrino*, cit., 145.

El libro I presenta al educador y los principios de la educación: la meta de la educación, el amor del educador a los hombres, la universalidad de la educación, premio y castigo. Los libros II y III adoptan el estilo de la *diatriba* y se ocupan de asuntos más concretos: comer, beber, dormir, vivienda, cuidado del cuerpo, sexualidad²⁰.

En opinión de Von Campenhausen, la idea que Clemente pone de manifiesto en esta obra es que el cristianismo es una religión aparte, que trasciende el liberalismo pagano y el rigorismo judío:

El cristianismo es una nueva vida, proveniente de un nuevo ser, la cual se desarrolla muy por encima de los anteriores modos de existencia y más allá de todo conocimiento racional, de toda moral legalista, en el nuevo entusiasmo de establecer comunicación con Dios por la fe, la esperanza y el amor. El cristianismo constituye la perfección de todo humanismo y religión: es la realización de la vida en Dios²¹.

II.1.2.3 Los *Stromata*

Los *Stromata* es la obra más importante de Clemente, pero también la que más dificultades de interpretación encierra. Si el *Protréptico* pretendía convertir a la fe al que no cree, y *El Pedagogo* sería como el maestro que enseña cómo se debe llevar una vida cristiana, los *Stromata*²² tratan de demostrar el camino de perfección que debe seguir todo cristiano. Sin embargo, afirma Drobner que ni el contenido ni la estructura de *Stromata* justifican tal suposición²³. Obra extensa, difusa y bastante extraña a primera vista. Como el propio título indica, esta composición pertenece a cierto género literario cultivado por los escritores de la Antigüedad. Se trataba de recopilaciones de obras pertenecientes a diversos asuntos, en ocasiones sin ningún tipo de relación entre sí y que llevaban nombres del estilo de “Tejidos”, “Bordados”, etc...

Stromata contiene una mezcla muy variada de temas apoloéticos, éticos y prácticos. Trata sobre la importancia de la filosofía antigua, del problema de la fe y del saber, del amor de Dios, del matrimonio y de la virginidad. Desarrolla un programa de

²⁰ Cfr. DROBNER, *Manual de Patrología*, cit., 153; VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos*, cit., 42-43; TREVIJANO, *Patrología*, cit., 156-157.

²¹ VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos*, cit., 45.

²² *Stromata* significa “Tapices” y el nombre completo de la obra es “Libros de *Stromata* de memorias gnósticas conforme a la verdadera filosofía”.

²³ Cfr. DROBNER, *Manual de Patrología*, cit., 153-154.

enseñanza que supone un itinerario del hombre hacia Dios²⁴. En definitiva, para Von Campenhausen, Clemente de Alejandría:

Se vuelve con afecto e interés hacia la figura del «gnóstico» perfecto, o sea, el cristiano que, por el conocimiento y el amor, se identifica plenamente con Dios. El término «gnóstico»²⁵ no se empleaba entonces en su actual sentido restrictivo, que alude a la herejía. El cristiano «conocedor», el «gnóstico», representa para Clemente el último grado de la perfección personal, la realización integral del cristianismo²⁶.

El libro I, algunas partes de los libros II y VI, así como el contenido final del libro VII, se ocupan de temas apologeticos. Subraya las virtudes del verdadero gnóstico y la relación adecuada entre fe y saber. El final del libro VII da razón del nacimiento de herejías en la Iglesia y describe sus errores. El libro III se ocupa exclusivamente de la ética, en concreto, de la valoración correcta del matrimonio huyendo de los extremos antagónicos: de su rechazo y del libertinaje²⁷.

II.1.2.4 Las Hypotyposeis

Las *Hypotyposeis* son esquemas o bocetos en los que el autor alejandrino expone sus interpretaciones alegóricas de las Escrituras y de sus tradiciones. Lamentablemente, de esta obra sólo se conservan citas en otros escritores²⁸. Según Eusebio, esta obra comprendía –en el texto original–, comentarios al *Génesis*, *Éxodo*, *Salmos*, *Eclesiástico*, *Hechos de los Apóstoles*, *Epístolas de san Pablo* y todas las católicas, además de la *Epístola de Bernabé* y el *Apocalipsis de Pedro*. Parece ser que estos comentarios fueron

²⁴ Cfr. MÉHAT, *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, cit., 15-19.

²⁵ “La gnosis consiste en la contemplación de realidades inteligibles y en la separación de cosas sensibles. Esta contemplación no es posible si el hombre no ha alcanzado un dominio de las pasiones completo y, en consecuencia, un asemejarse a Dios, y no ha recibido una enseñanza esotérica. Solo Cristo puede capacitar al hombre para alcanzar la perfección moral representada por la semejanza a de Dios e impartirle la enseñanza esotérica de gnosis. Esta intervención directa del Hijo de Dios es lo que separa tajantemente a Clemente del neoplatonismo. El verdadero conocimiento constituye todo lo que es preciso ser y saber para vivir en la semejanza de Dios. Esta gnosis no es la falsa gnosis ya condenada por san Pablo. Es una «demostración científica» de las verdades reveladas. Clemente muestra cómo el gnóstico, sobrepasando todas las creaturas, llega al Creador”; TREVIJANO, *Patrología*, cit., 159.

²⁶ VON CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos*, cit., 46.

²⁷ Cfr. DROBNER, *Manual de Patrología*, cit., 154.

²⁸ Cfr. MERINO – REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, cit., 22-23.

inspirados en las interpretaciones de Panteno, y que fueron juzgados de forma rigurosa por Focio²⁹.

II.1.2.5 La homilía *¿Qué rico se salvará?*

La homilía *¿Qué rico se salvará?* es un comentario homilético al texto del Evangelio de Marcos 10, 17-31³⁰. Clemente pretende demostrar que también los ricos pueden salvarse. En opinión de Quasten, no parece que sea realmente un sermón pronunciado en público durante un acto religioso³¹. La idea en la que se fundamenta este escrito radica en la tesis de que la riqueza, por sí misma, no excluye del reino de Dios; lo que de verdad importa es la actitud interior ante los bienes materiales³². No se conoce la fecha de composición.

II.1.2.6 *Excerpta ex Theodoto* y *Eclogae propheticae*

Los *Excerpta ex Theodoto* son extractos comentados de textos gnósticos, especialmente de Teodoto³³, y las *Eclogae propheticae* son notas de exégesis de la Sagrada Escritura. En ambas obras se mezclan pinceladas de aspiraciones místicas – probablemente de Clemente– con “trazos gruesos de imaginaciones materialistas, ciertamente de Teodoto y de los gnósticos valentinianos”³⁴. Resultan interesantes estos escritos del maestro alejandrino para perfilar el ambiente religioso en el que vivió nuestro autor.

II.1.2.7 Tratados que no han llegado hasta nuestros días

Encontramos una serie de tratados que no han llegado hasta nosotros y de los cuales solamente conocemos algunos fragmentos de escaso interés: *Sobre la Pascua*, *Sobre el ayuno*, *Sobre la maledicencia*, *Exhortación a la paciencia*, *A los recién*

²⁹ Cfr. QUASTEN, *Patrología*, cit., 320.

³⁰ Durante mucho tiempo fue la obra más popular del alejandrino; cfr. MERINO – REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 23, nota 41.

³¹ Cfr. QUASTEN, *Patrología*, cit., 318.

³² Cfr. MERINO – REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, cit., 23.

³³ Teodoto era uno de los discípulos del maestro gnóstico Valentín. Tuvo gran influencia en el Oriente durante los primeros siglos del cristianismo; cfr. J. MONSERRAT, *Los gnósticos*, vol. II, Gredos, Madrid 1983, 344-391.

³⁴ MERINO – REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, cit., 23.

bautizados y el *Canon eclesiástico o Contra los judaizantes*. También, entre las obras perdidas, Anastasio Sinaíta menciona un tratado *Sobre la Providencia*, de dudosa atribución. Por último, otros tratados anunciados o proyectados por el propio Clemente son: *Sobre la castidad*, *Sobre el alma*, *Sobre la profecía*, *Sobre la resurrección*, etc...³⁵

II.2 Contexto geográfico-cultural

Los comienzos de la Iglesia en Egipto, que desde el siglo III pasó a desempeñar un papel muy importante en la historia de la Iglesia en la antigüedad, fueron especialmente sombríos.

La fundación de la comunidad cristiana a manos de san Marcos, discípulo de san Pedro, es una leyenda tardía surgida a causa de la falta de pruebas sobre el origen apostólico de la Iglesia egipcia. La información más antigua sobre el cristianismo en las orillas del Nilo data de los siglos I y II, y proviene de fragmentos de papiros, entre ellos el famoso Papiro 52³⁶, con una cita fragmentaria de Juan 18, 31-33, que podría situarse cerca del año 130. Es probable que los inicios del cristianismo en Egipto estuvieran marcados, como en Edesa, por un cierto tono herético. Puede ser esta la razón por la cual tengamos tan pocas noticias sobre su origen. O tal vez, se pueda presuponerse que los testimonios más antiguos no se hayan conservado porque no fueron guardados por dicha comunidad cristiana, una vez reconducida a la ortodoxia. Es a partir del obispo Demetrio (188-231) cuando aparece la primera información fiable del establecimiento de la jerarquía eclesiástica en Egipto. Con anterioridad comienzan las noticias sobre la Escuela Catequética de Alejandría, con Panteno como su primer maestro destacado³⁷.

³⁵ Cfr. MERINO – REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, cit., 24.

³⁶ El Papiro 52, también llamado “Papiro Rylands”, porque pertenece a la *John Rylands’ Library* (Manchester), es el más antiguo testimonio del Nuevo Testamento conocido hasta ahora. Se remonta a la primera mitad (quizá al primer cuarto) del siglo II, y proviene de al-Fayum o de Oxirinto (Egipto). Se trata de un pequeño fragmento escrito por las dos caras y que contiene Juan 18, 31-33. 37-38. Su valor apologético es notable, porque rebate la difundida opinión en la exégesis racionalista del siglo pasado que sostenía un origen tardío para el cuarto evangelio, hacia el año 150. El papiro prueba que el cuarto evangelio, escrito en Asia, ya era conocido en el valle del Nilo hacia los años 120-130 y, por tanto, no podía haber sido escrito más tarde de finales del siglo I; cfr. M. A. TÁBET, *Introducción General a la Biblia*, Palabra, Madrid 2004, 253.

³⁷ Cfr. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1964, 49-64; cfr. E. DASSMANN, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlín – Köln 1991, 263; cfr. C. W. GRIGGS, *Early Egyptian Christianity. From its origins to 451 CE*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2000, 13-34.

II.2.1 Ciudad de Alejandría

Desde una perspectiva geográfico-cultural, situamos a Clemente en torno a un nombre y a una ciudad: Alejandría. Ciudad griega creada artificialmente en Egipto en el año 331 a. C., para afianzar la posición de los conquistadores. Fue magníficamente ampliada y engalanada por los Tolomeos que la hicieron su capital. En sus inicios había acogido a una población variada, llegando hasta el medio millón de personas, con una importante colonia judía que estaba en conflicto habitual con la población griega³⁸.

En tiempos de Clemente, la ciudad del delta del río Nilo se constituía como el gran centro cultural del helenismo: disfrutaba de una situación geográfica privilegiada, como cruce de las rutas de Oriente y Occidente. Era una ciudad rica, refinada, capital del cosmopolitismo social, político y religioso. Constituía un lugar de encuentro e intercambio de personas de todas las razas, en ella podían encontrarse seguidores de todas las religiones, sacerdotes de todos los cultos, maestros de todas las ramas del saber. Poetas, filósofos, médicos y científicos que procedían de todo el Imperio convivían en Alejandría bajo sus famosas y prestigiosas instituciones culturales y científicas: la Biblioteca y el Museo. En Alejandría cohabitaban culturas tan diversas como la judía, la grecorromana, la oriental y la egipcia³⁹.

En tiempos cercanos a Clemente apreciamos en Alejandría un notable desarrollo del cristianismo, que iniciaba su expansión por gran parte de Occidente, a la vez que realizaba su acción misionera frente a la posición claramente defensiva del siglo precedente. Este importante núcleo cristiano, que había empezado a constituirse, mantenía una cierta rivalidad con el núcleo de Roma, pero de forma especial con el de Antioquía.

En opinión de Marrou, el cristianismo había penetrado de tal manera en las altas esferas de la sociedad alejandrina, que aparecía como el bastión del helenismo. Ya no se trataba, por tanto, a los ojos de los paganos, solamente de una religión de iletrados, de esclavos, de artesanos, del pueblo llano, como sucedía unos pocos años antes⁴⁰.

Alejandría –dentro de la complejidad socio-política del mundo griego–, se erigió como centro cultural del Imperio. Las corrientes religiosas orientales –la judaica,

³⁸ Cfr. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*, vol. I, BAC, Madrid 2006, 283.

³⁹ Cfr. MERINO – REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, cit., 19-21.

⁴⁰ Cfr. H. I. MARROU, *Le Pédagogue*, vol. I, Editions du Cerf, París 1960, 64.

especialmente— coexistían con la filosofía griega. Esta fusión de tradiciones, acentuada por el acervo cultural, propició que todo saber se afrontara con espíritu crítico. En este contexto, la filosofía griega, la tradición judía y el pensamiento gnóstico, entre otras cosas, amenazaban a la fe cristiana⁴¹. Tal ambiente supuso un gran riesgo para el cristianismo, pero también una gran oportunidad para fortalecerlo⁴². Además se dieron cita en Alejandría —ya en el siglo II— los grandes gnósticos heréticos: Basílides, Valentín y Carpócrates, que dejaron en esas tierras numerosos e influyentes discípulos⁴³. En opinión de Le Cour, Alejandría influyó decisivamente en la persona y en la obra de Clemente⁴⁴.

II.2.2 La Escuela de Alejandría

La cultura y la visión cristiana encontraron su centro de difusión en Alejandría, cuya escuela se alza como un *Didaskaleion*, o *Escuela Catequética* de estudios superiores de cultura griega. A mediados del siglo II, tenían los cristianos tres grandes escuelas, siendo la más importante de ellas la que se estableció en Alejandría. Como se ha dicho anteriormente, era aquella ciudad el centro principal de la cultura filosófica del mundo, puesto que ya había desaparecido el prestigio literario del que en un tiempo disfrutó Atenas.

En Alejandría fue donde el cristianismo y el saber pagano combatieron más de cerca, y donde la escuela cristiana suplantó a la universidad pagana. Prevaleció al principio, en la escuela alejandrina, el método catequético o socrático. Su fundador fue Panteno, que junto a Clemente lideraron dicha escuela durante gran parte del siglo II⁴⁵.

Para hacer frente a las amenazas que se ciernen con la aparición de la literatura herética —particularmente la gnóstica—, se levanta un decidido pensamiento antiherético. Según Sariol,

⁴¹ Cfr. O. GICON, *La Cultura antigua y el Cristianismo*, Gredos, Madrid 1970, 146-148.

⁴² Cfr. J. SARIOL, “Clemente de Alejandría, un teólogo liberal”, en *IV Congreso Nacional de Estudios Clásicos*, Barcelona 1971, 357-358.

⁴³ Cfr. MERINO – REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, cit., 20.

⁴⁴ Cfr. P. LE COUR, *Hellénisme et Christianisme*, Omnium Littéraire, París 1951, 55-57.

⁴⁵ Cfr. J. FLETCHER – A. ROPERO, *Historia general del cristianismo. Del siglo I al siglo XXI*, Clie, Barcelona 2008, 57.

Junto a los Apologistas aparece el cristianismo alejandrino, más culto y preparado, con una envidiable misión: las relaciones entre la nueva religión y la cultura pagana, o mejor, ¿qué aspectos podía aceptar el cristianismo de este glorioso contexto tradicional precedente?⁴⁶.

Alejandría se convierte, pues, en el entorno geográfico-cultural del helenismo en el cual Clemente desarrolla su actividad literaria y pastoral. En esta ciudad y en este ambiente ejerce Clemente su magisterio desde la cátedra de la Escuela Catequética de Alejandría, de la que había sucedido a Panteno. Según Merino y Redondo, su auditorio está constituido por los oyentes más variados: mujeres de la alta sociedad, que calzan zapatos de tacones altos y se adornan con perlas y joyas; hombres afeitados y perfumados; jóvenes ociosos; filósofos que van buscando la verdadera sabiduría; rétores, atraídos por el prestigio del maestro cristiano; herejes, que buscan polémica; cristianos de a pie⁴⁷.

Clemente opone a la falsa “gnosis” otra “gnosis” de verdadera identidad cristiana⁴⁸. En opinión de Daniélou, con Clemente empieza el proceso que se ha definido como el milagro de la historia humana: “la convergencia y alianza entre cristianismo y cultura griega, cuando estaba superada toda influencia de la herencia judía y Alejandría se había convertido en el centro de la cultura cristiana”⁴⁹.

En este punto conviene analizar las costumbres y las ideas morales que teñían la vida de los habitantes de Alejandría durante el siglo II y en el paso del II al III. Sin conocer estas costumbres e ideales morales, no podríamos apreciar el alcance completo de las palabras de nuestro autor.

En primera instancia, resulta necesario aproximarse a la definición de las reglas a las que estaba sujeta la sociedad del momento en materia de formación y disolución del matrimonio. A partir de este conocimiento se podrá llegar a comprender la posición y el pensamiento de Clemente en este contexto, de modo que, más adelante, se describan las costumbres y la moral en el ámbito pagano y en los ambientes que se consideraban cristianos.

⁴⁶ SARIOL, “Clemente de Alejandría, un teólogo liberal”, cit., 358.

⁴⁷ Cfr. MERINO – REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, cit., 20-21.

⁴⁸ Cfr. SARIOL, “Clemente de Alejandría, un teólogo liberal”, cit., 359.

⁴⁹ J. DANIELOU – H. I. MARROU, *Nuova Storia della Chiesa*, vol. I, Marrieti, Turín 1970, 172.

II.3 Las instituciones

Una lectura cuidadosa de la obra de Clemente nos invita a pensar que al componer sus obras se dirige a un público predominantemente griego, por lo que nuestra investigación en este campo es, por consiguiente, muy reducida: sus palabras pueden estar limitadas a la comunidad griega de Egipto, incluso a los habitantes de la ciudad de Alejandría, donde la ley tiene algunos rasgos en particular.

Por otra parte, no existe mucha documentación relativa específicamente a Alejandría por lo que puede suponer una limitación a la hora de exponer la realidad de esa época en concreto⁵⁰. Analizamos a continuación el proceso de formación del matrimonio y las posibilidades que la sociedad y las leyes ofrecían de disolución del mismo.

II.3.1 Formación del matrimonio

Excepto en el caso de las jóvenes *epikleroi*⁵¹, la ley clásica para los ciudadanos atenienses disponía de dos momentos esenciales para establecer la formación del vínculo matrimonial (*egguesis* o *engye* y *ekdosis*). En primer lugar, se confería al matrimonio la forma de alianza, es decir, de contrato (*egguesis* o *engye*) entre el cabeza de familia y el novio, cuyo valor era más elevado que el de un simple compromiso: era un acto solemne que instituía la transferencia de la tutela de las mujeres; sin embargo, no se ejerce el efecto total del matrimonio hasta el momento de la *ekdosis*, por el que se establece el vínculo matrimonial en sí. Es una especie de contrato efectuado entre las dos casas, un compromiso oral hecho ante testigos por el que el padre o tutor de la joven la entrega al futuro esposo.

Según Mossé, “se trata de un compromiso privado en el que no interviene la ciudad y que no es registrado por ninguna institución civil”⁵². Si el acto de la *egguesis* o

⁵⁰ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 16.

⁵¹ Resulta un caso particular la hija llamada “epiclera”, que es la que se encontraba como única descendiente de su padre: no tenía ni hermanos, ni descendientes de hermanos susceptibles de heredar. Según la ley ateniense, no podía heredar, pero estaba atada a la herencia. En consecuencia, debía casarse con su pariente más próximo: a través de ella, los bienes familiares pasaban a su marido, luego a sus hijos, y posteriormente a los futuros nietos del difunto. Cfr. A. BURGUIÈRE, *Historia de la familia*, vol. I, Alianza, Madrid 1988, 187-191.

⁵² C. MOSSÉ, *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, San Sebastián 1995, 58-59.

engye se movía en el ámbito de la relación particular del *kyrios*⁵³ con el novio para fijar los términos de la alianza matrimonial, el matrimonio –propriadamente dicho en sentido jurídico–, comenzaba con el protocolo de la *ekdosis*. Esta consistía en la entrega por parte del *kyrios* de la novia al novio, que pasaba a ser su *kyrios*, para engendrar hijos legítimos.

La *ekdosis* era el cumplimiento o ejecución del contrato de esponsales, que culminaba con la fiesta de las bodas (*gamos*) con la que se celebraba el comienzo de la vida conyugal. El paso de la novia a la *oikos*⁵⁴ del novio era un asunto que revestía trascendencia pública y se envolvía de celebraciones bulliciosas que ensalzaban la alianza entre ambos; no obstante, no eran exclusivas del mundo griego antiguo, sino que se vinculaban a la tradición mesopotámica⁵⁵.

A toda esta celebración, se sumaba el donativo de una dote⁵⁶, ante testigos, por parte del cabeza de familia⁵⁷. Según Wolff, la convivencia no fundada en la *egguesis* no establece ningún vínculo legítimo⁵⁸.

Por otra parte, aunque –según el derecho antiguo– el contrato matrimonial se trataba de una cuestión puramente jurídica, las bodas se celebraban como un acontecimiento religioso. Antes de la fiesta de la boda, los novios marchaban en procesión a un lugar donde se les llevaba agua, sacada de las fuentes sagradas, para el baño nupcial. Se realizaban también toda clase de ofrendas a la “diosa de las bodas” (aunque los sacerdotes no comenzaron a asistir a las bodas hasta el periodo helenístico). Al final de la comida la novia se quitaba el velo y se le hacía entrega de los regalos del novio. La fiesta acababa con una libación y numerosas bendiciones. Al anochecer tenía lugar el

⁵³ El término *kyrios* significa “señor”.

⁵⁴ El término *oikos* significa “casa”, entendido como el conjunto de bienes y persona. El *oikos* fue la unidad básica de la sociedad en la mayoría de las ciudades-estado, e incluía al cabeza del *oikos*.

⁵⁵ Cfr. M. BARCIA, “Notas para una aproximación al derecho matrimonial ateniense clásico”, en R. RODRÍGUEZ – M. J. BRAVO, *Mulier. Algunas Historias e Instituciones de Derecho Romano*, Dykinson, Madrid 2013, 332. Efectivamente Klima afirma que “desde muy antiguo ya se consideró la comunidad del hombre y la mujer como la base de la sociedad”, y por tanto, esa asociación específica “está regulada en las primeras leyes sumerias”; J. KLIMA, *Sociedad y cultura en la Antigua Mesopotamia*, Akal, Madrid 1980, 191. Igualmente Sanmartín y Serrano inciden en el hecho de que en Mesopotamia “el matrimonio solía celebrarse de forma más o menos pública y festiva, y sobre una base contractual, al menos implícitamente”; J. SANMARTÍN – J. M. SERRANO, *Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*, Akal, Madrid 2006, 76.

⁵⁶ “La dote estaba constituida generalmente por objetos preciosos y por dinero, pero a veces también por bienes raíces que el padre de la joven confiaba a su futuro yerno, pero sobre los que conservaba el derecho de fiscalización, materializado en una forma muy especial de hipoteca llamada *apotímema*”; MOSSÉ, *La mujer en la Grecia clásica*, cit., 60.

⁵⁷ Cfr. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio*. cit., 213.

⁵⁸ Cfr. H. J. WOLFF, “Eherecht und Familienverfassung in Athen”, en *Traditio* 2 (1944) 43-95.

solemne traslado (*pompe*) de la mujer a la casa de su marido, lo que daba lugar a una serie de ceremonias folklóricas que finalizaban cuando la esposa era introducida en la cámara nupcial. Se concluía todo con una última ofrenda y en algunos lugares se inscribía el matrimonio en un registro dándole una garantía de validez⁵⁹.

Los *gamos* se realizaban preferentemente en épocas de luna llena y en invierno. El mes dedicado a Hera, enero, era considerado el mes de las bodas puesto que Hera era la diosa protectora del matrimonio. En cuanto a su significación antropológica, toda esta celebración estaba cargada de un hondo valor simbólico; las diferentes fases de la ceremonia definían claramente el rito del paso centrado en la mujer⁶⁰, del tránsito de la novia de niña a mujer adulta, y del abandono del *oikos* paterno para incorporarse al del esposo.

En el mundo griego, el matrimonio era el medio para asegurarse una descendencia legítima y la garantía de recibir funerales respetables, por eso todo griego deseaba tener hijos que pudiesen enterrarlo para descansar honorablemente. De esta manera, a la religión, a la sociedad y al estado les interesaba en la unión entre un hombre y una mujer por medio del matrimonio⁶¹.

Esta forma de contrato matrimonial será la asumida por un gran número de ciudades griegas, siendo esta misma forma la que encontramos también en los reinos helenísticos, más en concreto en el Egipto ptolemaico. También san Pablo deja entrever esta forma de matrimonio entre los corintios⁶², en la época imperial. Pero al mismo tiempo que se expande fuera de Grecia, el derecho matrimonial de Atenas sufre transformaciones importantes relacionadas con las nuevas estructuras sociales. En los ambientes recientemente helenizados, el matrimonio ya no aparece como una institución planteada para garantizar la subsistencia de la familia. Ahora, las relaciones personales adquieren mayor relevancia: el matrimonio aparece cada vez más en la forma de un contrato celebrado por los cónyuges, de modo que la *ekdosis* paterna tiende a desaparecer para dar

⁵⁹ Cfr. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio*, cit., 213-214.

⁶⁰ Cfr. F. GRACIA, “Las acciones, los rituales y la vida”, en E. ARDÈVOL – G. MUNILLA, *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, UOC, Barcelona 2003, 220.

⁶¹ Cfr. DANA, H. E., *El mundo del Nuevo Testamento*, <https://eqeb.files.wordpress.com/2013/03/el-mundo-del-nt-dana-hojas-enteras.doc>, 147.

⁶² 1Cor 7, 36-38; cfr. J. DAUVILLIER, “Le droit du mariage dans les cités grecques et hellénistiques d’après les écrits de saint Paul”, en *Revue internationale des droits de l’Antiquité*, 3ª serie, 7 (1960) 149-164.

lugar a un contrato matrimonial en el que se da prioridad a la elección y al compromiso personal de la mujer⁶³.

Según Broudéhoux, esta transformación⁶⁴ se vislumbró muy pronto: desde la primera generación en el Egipto ptolemaico, se menciona un contrato *ekdosis* establecido por los padres. Más tarde, a principios del siglo II a. C., encontramos un hecho revelador en este acto: aparece la hija, junto con su padre, formalizando su propia *ekdosis*⁶⁵. Los dos momentos en la formación del matrimonio que tienen lugar en esta época experimentan, además, una evolución convergente. Si bien la *ekdosis* permanece durante mucho tiempo como elemento característico del acta matrimonial, con el paso de los años pasará a no ser, ni siquiera, incluida.

En este punto, ¿qué sabemos en particular de la unión matrimonial en la comunidad griega de Alejandría? En todo el periodo ptolemaico⁶⁶, nuestras fuentes sobre este punto son deficitarias, aunque tenemos una mayor información sobre el procedimiento que estaba en vigor al comienzo de la época romana. No obstante, en opinión de Broudéhoux, sigue habiendo algunos aspectos en la interpretación de los textos que todavía están por dilucidar⁶⁷.

Disponemos de una serie de siete contratos de matrimonio alejandrino, que datan de la primera mitad del reinado de Augusto⁶⁸. Estos presentan unas grandes similitudes en cuanto a fondo.

Resulta destacable que solamente en uno de ellos aparece la cuestión de la *ekdosis*, pero en este caso, se hace por parte de ambos padres y no sólo por el padre. De hecho, estos contratos son como los acuerdos celebrados entre los futuros cónyuges, en los que la mujer actúa con la ayuda de un *kyrios* o señor. En ellos, las dos partes expresan su voluntad de vivir juntos. El marido, por su parte, deja constancia de haber recibido la dote, especificando la composición y el valor de la misma. En contrapartida, se compromete al mantenimiento de su futura esposa, es decir, a dar respuesta a todas sus

⁶³ Cfr. H. J. WOLFF, “Die Grundlagen des griechischen Eherechts”, en *Tijdschrift vor Rechtsgeschiedenis*, *Revue d'histoire du Droit*, 20 (1952) 166.

⁶⁴ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 16-20.

⁶⁵ Cfr. WOLFF, “Die Grundlagen des griechischen Eherechts”, cit., 167.

⁶⁶ El periodo ptolemaico comprende entre el 323 y el 30 a. C.

⁶⁷ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 17-18.

⁶⁸ Cfr. H. J. WOLFF, *Written and unwritten marriages in Hellenistic and Post-classical Roman Law*, Philological Monograph published by the American Philological Association 9, Haverford 1939, 11-13.

necesidades, en particular en lo concerniente al alimento y a la ropa en tanto durara el matrimonio. Además, se añadía una cláusula de garantía por la que se ponían en prenda –a favor de la esposa–, los bienes del marido, presentes o futuros, para el supuesto divorcio unilateral que partiese del esposo⁶⁹. Siguiendo las disposiciones legales, la redacción es diferente para los hombres y para las mujeres. Se declara que el marido se compromete a no abusar de su esposa, a no ofenderle y a no llevar al hogar a otra mujer; la violación de estos términos del contrato dará lugar a la restitución –algunos contratos especifican: restitución inmediata– de la dote, a lo que se sumaba una indemnización por una cantidad igual a la mitad del valor de la misma. Por su parte, la mujer se compromete al cumplimiento de todas sus obligaciones para con su marido y el hogar común; sobretodo, a no salir de la casa, ni de día ni de noche, sin el conocimiento de su marido, para no perjudicar la estabilidad del hogar, y también a no vivir con otro hombre. La sanción por incumplir este pacto es la pérdida total de la dote⁷⁰.

Por último, se encuentra en varios de estos contratos una cláusula bastante interesante, puesto que parece esclarecer el procedimiento alejandrino: los cónyuges están de acuerdo en hacer efectivo, cinco días después de finalizar este tratado, otro contrato de matrimonio –a modo de escritura matrimonial– delante de los sacerdotes⁷¹. Según Broudéhoux, no se ha dejado de cuestionar la naturaleza y los motivos de este segundo contrato. Una cosa parece clara, y es que este acto le confiere, de algún modo, un carácter religioso. Pero, ¿los efectos de este contrato se limitan exclusivamente al ámbito de lo religioso? H. J. Wolff propuso adentrarse en el terreno del derecho público para comprobar qué clase de beneficios legales se adquirirían al formalizar este contrato, encaminados a asegurar la descendencia: el matrimonio alejandrino realizado ante de los sacerdotes, tendría los mismo efectos que el matrimonio por *egguesis o engye y ekdosis* en la antigua ley, garantizando de forma especial el estatus de los niños en materia de ciudadanía⁷². En opinión de Finley,

⁶⁹ Cfr. F. ALONSO, “El contrato de compromiso en el derecho matrimonial egipcio”, en *Memorias de Historia Antigua XV-XVI*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1994-1995, 9-26.

⁷⁰ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 18.

⁷¹ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 18.

⁷² Cfr. WOLFF, *Written and unwritten marriages in Hellenistic and Post-classical Roman Law*, cit., 38-40; “Die Grundlagen des griechischen Eherechts”, cit., 197-198.

En la Grecia clásica, la validez legal de un matrimonio era asunto de interés público, pues establecía la ciudadanía de los hijos y la aplicación de las leyes de la herencia. La ley del matrimonio gravitaba fundamentalmente en torno a la legitimidad de los hijos⁷³.

Por otra parte, aparece en Alejandría –al comienzo de la época imperial–, así como en distintas ciudades griegas, una forma de matrimonio entre griegos que no requiere ningún contrato: es el *agraphos gamos*⁷⁴. Aunque a veces se atribuye a la influencia egipcia⁷⁵, el origen de este matrimonio por cohabitación se sitúa con más probabilidad en una costumbre griega bien atestiguada⁷⁶. De todos modos, el *agraphos gamos* parece ser una forma de unión completamente legal, de la misma manera que lo es el matrimonio que se realiza por escrito. Por tanto, hacia el final de la época pagana, el contrato matrimonial –seguido de una eventual ratificación de carácter religioso–, y el matrimonio no escrito, completado por la posibilidad de establecer un acuerdo financiero, son las dos opciones en Alejandría para los que quieren vivir legalmente unidos y dar a luz hijos legítimos.

En opinión de Broudéhoux, dada la lentitud que caracteriza la evolución de la ley ordinaria, se podría pensar que estas disposiciones sobre el matrimonio se mantuvieron sustancialmente de la misma manera dos siglos después, cuando Clemente habla sobre el matrimonio a su audiencia de Alejandría. En cualquier caso, debemos comparar las afirmaciones del Alejandrino en materia de derecho con la información que hemos recogido sobre la formación del matrimonio.

II.3.2 Disolución del matrimonio

En cuanto a la disolución del matrimonio, estamos en disposición de afirmar que independientemente de cuál sea el procedimiento para la formación del vínculo matrimonial, ambos cónyuges son poseedores del derecho a divorciarse. Con el paso del tiempo, la disolución del matrimonio se vio, en gran medida, favorecida por la supresión

⁷³ M. I. FINLEY, *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Crítica, Barcelona 2000, 276.

⁷⁴ Matrimonio no escrito.

⁷⁵ Cfr. R. TAUBENSCHLAG, *The Law of Greco-Roman Egypt in the light of the Papyri*, 332 B. C. -640 A. D., Pansowe Wydawnictwo Naukowe, Varsovia 1955, 113-115; cfr. C. PRÉAUX, “Le statut de la femme à l’époque hellénistique, principalement en Égypte”, en *Recueils de la société Jean Bodin*, XI, Bruselas 1959, 150-153.

⁷⁶ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 19.

de las sanciones financieras que tienden a frenar el divorcio, sobre todo por iniciativa del marido.

Antes de formalizar el matrimonio era necesario prever una posible ruptura del mismo. Los contratos más antiguos, en efecto, requerían a los maridos que repudiaban sin ninguna razón a sus mujeres, la restitución de la dote y el pago de una indemnización igual a ésta. Desde el comienzo de la época romana, la cuantía de la multa se elevaba a poco más del 50% del valor de la dote, y pronto esta sanción desaparecerá por completo. Por su parte, la mujer que abandone a su marido no está sometida a ninguna sanción; incluso, en ocasiones, no pierde su dote. En otras ocasiones si el marido no es culpable, deberá concederle un plazo a su mujer para la devolución de la dote⁷⁷. No obstante, el mantenimiento de los niños nacidos o por nacer es responsabilidad del padre⁷⁸.

En los casos en los que el marido moría antes que su mujer y ésta era lo suficientemente joven todavía para procrear, y en consecuencia, con posibilidad de volver a casarse, la dote era devuelta al padre o tutor de la mujer, y podía servir para dotarla en un segundo matrimonio. Ahora bien, si el matrimonio tenía hijos y permanecían en casa del marido, la dote era transmitida a los hijos⁷⁹.

Ciertas leyes aprobadas en Alejandría testimonian —desde tiempos de Augusto—, la existencia del divorcio por consentimiento mutuo⁸⁰. En virtud de este consentimiento, el marido y la mujer acordaban poner fin a su vínculo matrimonial y rescindir el contrato existente entre ellos. Ambos declaraban que desistían de cualquier acción, presente o futura, que tuviera que ver con la dote, la vida en común o cualquier objeto que habían compartido. Por otra parte, marido y mujer se reservaban el derecho a volver a casarse⁸¹.

Es muy probable que la facilidad con la que podía romperse el vínculo matrimonial propiciase un número creciente de divorcios, y esta circunstancia no es ajena a la relajación moral a la que Clemente alude y critica con frecuencia.

⁷⁷ Cfr. TAUBENSCHLAG, *The Law of Greco-Roman Egypt in the light of the Papyri*, cit., 122.

⁷⁸ Cfr. TAUBENSCHLAG, *The Law of Greco-Roman Egypt in the light of the Papyri*, cit., 124.

⁷⁹ Cfr. MOSSÉ, *La mujer en la Grecia clásica*, cit., 60.

⁸⁰ Cfr. W. ERDMANN, “Die Ehescheidung im Rechte der graeco-ägyptischen Papyri”, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 61 (1941) 44-57.

⁸¹ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 20.

II.4 Las costumbres y la moralidad

Las obras de Clemente de Alejandría constituyen la mejor fuente para estudiar cuáles fueron las costumbres, los hábitos y la moral de la Alejandría de su tiempo, especialmente puede comprobarse en sus escritos de carácter polémico.

Este estudio de los usos y la moralidad en Alejandría, también nos debe permitir clarificar el término *egkrateia* (continencia), que conforma el eje central del pensamiento moral de Clemente, pero que asimismo es reivindicado por algunos de sus adversarios. El mismo vocablo *egkrateia* es ambiguo, y esto se debe a que el propio Clemente utiliza diversas acepciones para referirse a él⁸².

II.4.1 En los ambientes paganos

¿Cuáles eran las costumbres y la moralidad en los ambientes paganos de la ciudad de Alejandría? Este apartado profundiza en las costumbres vividas por los alejandrinos paganos de la época, así como en la filosofía reinante en los mismos.

II.4.1.1 Las costumbres

Clemente de Alejandría ha dejado en su obra *El Pedagogo* —escrita en torno al año 200—, dos libros (II y III) dedicados a describir pormenorizadamente la vida en esta gran ciudad egipcia como fue Alejandría. Según Blázquez “ningún aspecto de la vida cotidiana de la clase rica cristiana de Alejandría escapa al ojo del autor”⁸³. Por su parte, en opinión de Marrou, estos dos libros son considerados como un repaso a la actividad diaria de un cristiano⁸⁴. Esta obra es una apología que centra el interés de su argumentación en las

⁸² Esto queda demostrado cuando la misma palabra que emplea para referirse a una actitud aberrante de rechazo del matrimonio y de ciertos alimentos adoptada por herejes y las filosofías paganas; cfr. Strom. III, 60, 1 (FuP 10, 403), la utiliza también para designar una actitud perfectamente razonable y bondadosa como es la virtud de la continencia; cfr. Strom. III, 59, 1 (FuP 10, 401). Afortunadamente, el contexto en el que están escritas descarta cualquier posibilidad de confusión entre estas dos acepciones de la palabra. Una forma especialmente elevada de practicar la virtud de la continencia será mantener lo que el autor alejandrino llama la castidad perfecta, en determinados momentos. En ocasiones, Clemente hablará de castidad perfecta a través de la palabra *εγκρατεία*, cfr. Strom. III, 66, 3 (FuP 10, 413-415), pero además, también usará a menudo el término *ευνουχία*. Del mismo modo, y en un sentido bastante limitado referido al ámbito sexual, *εγκρατεία* y los términos conexos *εγκρατευομαι*, *εγκρατηζ*, *εγκρατωζ*, servirán para designar la virtud de la pureza dentro del matrimonio, cfr. Strom. III, 46, 4 (FuP 10, 383); 52, 1 (FuP 10, 391); 58, 2 (FuP 10, 401); 96, 2 (FuP 10, 463). Finalmente, para el cristiano que llegue a la perfección, el Gnóstico, *εγκρατεία*, puede designar el dominio de los bienes espirituales, cfr. Strom. VII, 70, 4 (FuP 17, 469); cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, 21, nota 21.

⁸³ BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 185.

⁸⁴ Cfr. MARROU, *Le Pédagogue*, cit., 42-44.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

costumbres de la alta sociedad alejandrina. Dichos libros constituyen una fuente primaria para conocer los hábitos y las costumbres de la época en la que vivió el Alejandrino; de ellos se puede obtener “una colorida pintura de una jornada en la vida de un rico alejandrino del s. II-III d. C.”⁸⁵, por tanto, su valor histórico y social es irrefutable. Esta pintura, un tanto satírica, de la vida de la alta sociedad alejandrina, podría aplicarse acertadamente a toda la del imperio, incluso a la que existía antes y después de que se escribiera *El Pedagogo*, debido a que las costumbres sociales evolucionaron muy lentamente en la Antigüedad⁸⁶.

La manera en la que Clemente expone el modo de proceder de la aristocracia es testimonio tanto de su entendimiento de la composición, entorno y estructura de la clase alta, como de los mecanismos que pudieran alterar sus costumbres. Su texto está plagado de alusiones que describen, explican y desprestigian los modos de ser y de actuar de los ricos de Alejandría⁸⁷.

El Pedagogo representa la vida de la aristocracia cristiana de la ciudad, pero como afirma Jakab, no lleva a cabo una reconstrucción de la vida cristiana en general⁸⁸. Pero, ahora bien, si centramos nuestra atención en la vida en el mundo pagano según la visión de nuestro autor... ¿Qué nos muestra Clemente acerca de las costumbres y las ideas morales que se tenían en aquel momento?

Con la intención de descubrir cuál era la interpretación de Clemente sobre la situación moral de la época en el mundo pagano, extraemos de su conocida obra *El Pedagogo*, el siguiente fragmento:

Hoy, la vida ha llegado a tal extremo de desorden que se complace en la maldad, y la lujuria en todas sus formas ha invadido las ciudades, convirtiéndose en ley; en los burdeles, hay mujeres que les rodean dispuestas a venderles su carne por un ignominioso placer, y muchachos que, amaestrados para renegar de su naturaleza, se hacen pasar por mujeres. Todo lo ha trastornado la sensualidad; la afeminada frivolidad ha deshonorado al hombre; todo lo busca, todo lo intenta, todo lo violenta, trastorna la naturaleza; los

⁸⁵ BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 186.

⁸⁶ Cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 186.

⁸⁷ Cfr. DRUILLE, *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo*, cit., 39-40.

⁸⁸ Cfr. JAKAB, *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrine. IIe et IIIe siècles*, cit., 260.

hombres tienen pasiones propias de mujeres y las mujeres se comportan como hombres, entregándose de modo contrario a la naturaleza o uniéndose indistintamente con mujeres. No hay camino inaccesible a la intemperancia. Se proclama que el placer erótico es común a todos, que se puede ser huésped de la sensualidad. ¡Oh lamentable espectáculo! ¡Oh costumbres incalificables! Estos son los trofeos que ofrece vuestra incontinencia ciudadana: las prostitutas son la prueba de vuestras obras. ¡Oh cuánto desorden! Pero estos infelices no comprenden que las relaciones sexuales anónimas son la causa de muchas tragedias. Muchas veces los padres se unen, sin saberlo, con su hijo fornicador y con sus hijas disolutas, porque no se acuerdan de sus hijos expósitos⁸⁹, y un exceso de incontinencia muestra como maridos a los que (ellos mismos) han engendrado. Los sabios legisladores permiten estas cosas; permiten pecar legalmente, y llaman benevolencia a la abominación del placer. Los que adulteran la naturaleza, creen estar exentos de adulterio, pero la justicia, vengadora de sus atrevimientos, les sigue los pasos; atraen sobre sí una inevitable desgracia, compran la muerte por una pequeña moneda. Los desgraciados traficantes de estas mercancías, navegan llevando, como trigo o como vino, un cargamento de prostitución. Otros, mucho más desgraciados, compran los placeres como se compra el pan o la comida, sin tomar en consideración las palabras de Moisés: *No profanarás a tu hija, entregándola a la prostitución, y la tierra no se prostituirá ni se llenará de iniquidad*⁹⁰. Todo esto está profetizado desde antiguo, y la consecuencia está a la vista: toda la tierra está ya llena de prostitución y de iniquidad. Yo admiro a los antiguos legisladores romanos: detestaron el afeminamiento, y consideraron equitativo, según la ley de justicia, sepultar vivo a quien realizaba la unión de su cuerpo contra natura⁹¹.

⁸⁹ En opinión de MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 541, nota 43, esta idea es frecuente en los primeros apologistas cristianos del siglo II.

⁹⁰ Lv. 19, 29.

⁹¹ *Paed.*, III, 21, 2 – 23, 1 (FuP 5, 539-541):· Καὶ νῦν μὲν εἰς τοσοῦτον ἀκολασίας ἐλήλακεν ὁ βίος ἐντρύφωσης ἀδικίας, καὶ τὸ λάνθον πᾶν ἐπικέχυται ταῖς πόλεσι νόμος γενόμενον· ἐπὶ τέγους ἐστᾶσι παρ' αὐτοῖς τὴν σάρκα τὴν αὐτῶν εἰς ὕβριν ἡδονῆς πιπράσκουσαι γυναῖκες, καὶ παῖδες ἀρνεῖσθαι τὴν φύσιν δεδιδωγμένοι προσποιοῦνται γυναῖκες. Πάντα μετακεκίνηκεν ἡ τρυφή· κατήσχυνε τὸν ἄνθρωπον ἀβροδίατος περιεργία· πάντα ζητεῖ, πάντα ἐπιχειρεῖ, βιάζεται πάντα, συγγεῖ τὴν φύσιν, τὰ γυναικῶν οἱ ἄνδρες πεπόνθασιν καὶ γυναῖκες ἀνδρίζονται παρὰ φύσιν γαμούμεναί τε καὶ γαμοῦσαι γυναῖκας. Πόρος δὲ οὐδεὶς ἄβρατος ἀκολασία· κοινὴ δὲ αὐτοῖς ἀφροδίτη δημεύεται, συνέστιος τρυφή. Ὡς τοῦ ἐλεεινοῦ θεάματος, ὃ τοῦ ἀρρήτου ἐπιτηδεύματος· τρόπαια ταῦτα τῆς πολιτικῆς ὡμῶν ἀκρασίας δεικνύται, τῶν ἔργων ὁ ἔλεγχος αἰ χᾶμαι τύπαι. Φεῖ τῆς τοσαύτης ἀνομίας. Ἀλλ' οὐδὲ συνιαῖσιν οἱ ταλαίπωροι, ὡς τὸ ἄδελον τῆς συνουσίας πολλὰς ἐργάζεται τραγωδίας. Παιδὶ πορνέυσαντι καὶ μαχλώσαις θυγατράσιν ἀγνοήσαντες πολλάκις μίγνυνται πατέρες, οὐ μεμνημένοι τῶν ἐκτεθέντων παιδίων, καὶ ἄνδρας δείκνυσιν τοὺς γεγεννηκότας ἀκρασίας ἐξουσία. Ταῦτα οἱ σοφοὶ τῶν νόμων ἐπιτρέπουσιν· ἐξεστὶν αὐτοῖς ἁμαρτεῖν κατὰ νόμον, καὶ τὸ ἀπόρρητον τῆς ἡδονῆς εὐκολίαν λέγουσιν. Μοιχείας ἀπηλλάχθαι νομίζουσιν οἱ μοιχεύοντες τὴν φύσιν, ἔπειτα δὲ αὐτοῖς τῶν τολμημάτων τιμωρὸς ἡ δίκη· καὶ καθ' ἑαυτῶν ἀπαραιτήτων ἐπισπώμενοι συμφορὰν ὀλίγου νομίσματος ὠνοῦνται θάνατον. Τούτων ἔμποροι τῶν φορτίων οἱ κακοδαίμονες πλέουσιν, ὡς σῖτον, ὡς οἶνον, πορνείαν ἀγώγιμον φέροντες. Ἄλλοι δὲ ἀθλιώτεροι μακρῶ ὡς ἄρτον, ὡς ὄψον,

El texto que acabamos de leer nos muestra a un Clemente decidido, claro y conciso. En su forma de ver y de narrar los acontecimientos, la inmoralidad es la ley, lo que prima por encima de todo es la impudicia y la indecencia; se trafica con el placer carnal de una forma abundante y próspera: la pederastia, la prostitución, la homosexualidad; incluso, la frecuente exposición de los niños a estas aberraciones conduce al incesto. En esta situación, la ley, que se contenta con prohibir el adulterio⁹², no hace nada al respecto contra todos estos desórdenes.

No obstante, ¿debemos interpretar las palabras del autor alejandrino al pie de la letra? En opinión de Blázquez, la descripción de las costumbres sociales, que nos ofrece Clemente, continúa la tradición satírica y moralizante de las generaciones anteriores⁹³, cuyo influjo en todo el cristianismo alejandrino y, más en concreto, en *El Pedagogo* de Clemente, es considerablemente grande⁹⁴. Podemos decir también que este pasaje en su totalidad viene marcado por la influencia de la *diatriba*⁹⁵. Sin embargo, “la tendencia a atacar el exceso de lujo y la libertad de las costumbres son lugares comunes en todos los autores moralizantes de siglos anteriores a Clemente”⁹⁶. Una de las características principales de la *diatriba* es la generalización⁹⁷. Por lo tanto, a pesar del poder evocador de este fragmento, no se descubre en él más que el paralelismo establecido por los Apologistas⁹⁸ respecto a las costumbres paganas, o previamente por san Pablo⁹⁹. De modo

ἀγοράζουσιν ἡδονάς, οὐδὲ ἐκεῖνο ἐν νῶ λαβόντες τὸ Μωυσέως· Οὐ βεβηλώσεις τὴν θυγατέρα σου ἐκπορνεῦσαι αὐτήν, καὶ οὐκ ἐκπορνεῦσει ἡ γῆ, καὶ ἡ γῆ πλησθήσεται ἀνομίας. Ταῦτα προεφητεύετο πάλαι, ἀρίδης δὲ ἡ ἔκβασις· πᾶσα ἡδὴ πεπλήρωται γῆ καὶ πορνείας καὶ ἀνομίας. Ἄγαμαι τοὺς παλαιούς Ῥωμαίων νομοθέτας· ἀνδρόγυνον ἐμίσησαν ἐπιτήδευσιν οὗτοι, καὶ τοῦ σώματος τὴν πρὸς τὸ θῆλυ κοινωνίαν παρὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον ὀρύγματος.

⁹² A finales del siglo II, Septimio Severo implantó la pena de muerte para castigar el adulterio. Sin duda Clemente hace alusión a esta ley. Cfr. F. J. DÖLGER, “Ne quis adulter”, en *Antique und Christentum* 3 (1932) 132-145.

⁹³ Cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 187.

⁹⁴ Cfr. MARROU, *Le Pédagogue*, cit., 51-52.

⁹⁵ Según la RAE, la *diatriba* se define como un discurso acre y violento contra alguien o algo. En opinión de Broudéhoux, la influencia de la *diatriba* en este fragmento se aprecia en el tono, a su vez, alternativamente sarcástico y sentencioso, con imágenes fuertes, etc... Cfr. BROUDÉHOX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 23; también en cfr. MARROU, *Le Pédagogue*, cit., 83-86.

⁹⁶ BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 187.

⁹⁷ Cfr. J. G. GUSSEN, *Het leven in Alexandrië volgens de cultuur-historische gegevens in de Paedagogus (Boek II en III) van Clemens Alexandrinus*, Van Gorcum, Assen 1954, 81.

⁹⁸ JUSTINO, *I Apol.*, 27; ATENÁGORAS, *Supp.*, 34; MINUCIO FÉLIX, *Oct.*, 28, 10-11; 31, 2-4; TERTULIANO, *Apol.*, 9, 16-18.

⁹⁹ Cfr. Rom., 1, 24-32.

que, al igual que todos ellos, Clemente se inclina a acentuar el carácter inmoral del paganismo para poner por delante moralmente a las exigencias cristianas en materia de pureza¹⁰⁰.

La documentación –arqueológica y literaria–, que se presenta en los trabajos de Blázquez y Gussen, demuestra, con todo, que los libros II y III del *Pedagogo*, responden a una realidad histórica concreta y constituyen una visión realista de su tiempo. Clemente se ha fijado en varios puntos concretos, de cuya veracidad no se puede dudar, a pesar de que no se deban aceptar todas sus afirmaciones al pie de la letra. Nuestro autor, del mismo modo que otros autores satíricos y moralistas, cae en exageraciones influido por una serie de autores precedentes en el tiempo¹⁰¹.

En Alejandría se dan un gran número de formas de inmoralidad, pero de la misma manera que en otras muchas ciudades del Imperio. Al menos eso es lo que se puede extraer de los textos de Clemente en su *Pedagogo*.

Sin embargo, también es cierto que Dión de Prusa, autor pagano, confirma de forma sorprendente esta crítica concreta a los alejandrinos. Así pues, Dión de Prusa da testimonio de su frivolidad, de su búsqueda del placer y de su conducta desordenada en el teatro y en el estadio. Por tanto, el duro juicio de un autor pagano, muy consciente de la moral existente en los más importantes núcleos urbanos del momento, permite apreciar que la falta de moralidad alcanzó, en Alejandría, una gravedad particular¹⁰².

II.4.1.2 La filosofía contemporánea a Clemente

A pesar de todo lo expuesto en el apartado anterior, parece ser que en algunos círculos paganos se había rechazado ese libertinaje y esa relajación de las costumbres y que, por ello, optaron por refugiarse en una actitud estrictamente ascética. Clemente dedica a este tema en concreto el capítulo VII en su obra *Stromata* III. A pesar de ser un capítulo muy breve, explica con vehemencia la diferencia que encuentra entre la

¹⁰⁰ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 23.

¹⁰¹ La sola enumeración de los temas tratados en el libro II (las comidas, los muebles de lujo, la conversación, el uso de ungüentos y coronas, el descanso nocturno, la procreación de los hijos, el uso de piedras preciosas y objetos de oro, etc.) indican bien la variedad de aspectos abordados y su conocimiento de la vida real de su tiempo. Aún en el libro III se abordan otros puntos no examinados en el anterior, como son la manera de embellecerse, el trato social, el comportamiento en los baños, etc. Cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el *Pedagogo* de Clemente”, cit., 187.

¹⁰² Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 23-24.

continencia cristiana y la continencia humana, es decir, la que enseñan los “filósofos griegos”¹⁰³.

Para Clemente, la continencia humana de los filósofos paganos afirma el combatir la concupiscencia y el no hacerse esclava en la práctica. La continencia cristiana, sin embargo, pretende que no se desee, no solo para que la concupiscencia no llegue a dominarnos, sino para ir más allá dominando la concupiscencia misma¹⁰⁴. La forma en la que se expresa demuestra que no se trata de una cuestión perteneciente a filósofos de otras épocas, algunos de los cuales rechazaban el matrimonio, sino que más bien atañe a los pensadores contemporáneos¹⁰⁵.

En opinión de Merino, esta diferenciación que hace Clemente entre la continencia humana y la cristiana, no es muy objetiva porque también era ésta la finalidad de la continencia de los filósofos griegos, aunque si bien es cierto, lo era por otras causas y motivos. Ellos mantenían que quién menos desea, menos sufre¹⁰⁶.

Clemente manifiesta de manera rotunda que los filósofos paganos, por el odio que profesan a la carne, aspiran a abstenerse del matrimonio y de ciertos alimentos (probablemente la carne y el vino). El juicio que hace sobre ellos es enérgico. Les llama ingratos, necios y ateos, además de practicar una irracional continencia, como el resto de los paganos¹⁰⁷. Según Zeller, nuestro autor se refiere aquí a la filosofía mística, que en el siglo II está en pleno auge, especialmente en Alejandría, y que probablemente fue el lugar en donde nació el neopitagorismo¹⁰⁸, y donde pronto será importado el neoplatonismo.

Clemente de Alejandría pertenece a una época en la que la razón humana ya no confiaba en poder llegar a la verdad de la misma forma que en el periodo clásico. De ahí que se hacen notar con más frecuencia e intensidad aspiraciones de naturaleza mística, llamadas globalmente religiones de “misterios”. Algunas terminaron derivando en el neoplatonismo, pero la mayoría de ellas, en prácticas supersticiosas, que abundaron de forma prolífica en el siglo II¹⁰⁹.

¹⁰³ Cfr. *Strom.*, III, 57, 1 (FuP 10, 399).

¹⁰⁴ Cfr. *Strom.*, III, 57, 1-2 (FuP 10, 399).

¹⁰⁵ Cfr. *Strom.*, II, 138, 3-4 (FuP 10, 301).

¹⁰⁶ Cfr. M. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 399, nota 2.

¹⁰⁷ Cfr. *Strom.*, III, 60, 1 (FuP 10, 403).

¹⁰⁸ Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III, Georg Olms, Hildesheim 1963, 114.

¹⁰⁹ Cfr. M. C. ISART, “Clemente de Alejandría y la filosofía griega”, cit., 173.

Se respiraba una atmósfera bañada de misticismo y de pérdida de confianza en el hombre; éste al encontrarse indefenso, se vuelve hacia Dios¹¹⁰. Mientras que en la época clásica se apreciaba una tajante diferencia entre Dios y el hombre, en la helenística, la finalidad de la filosofía es la visión de la divinidad, su imitación e incluso, su posesión. Aspirar a alcanzar a Dios significa aspirar a la verdad¹¹¹. Realmente se trata de antiguas ideas platónicas que resurgen ahora con la corriente neoplatónica debido al gran deseo reinante en el hombre de poder tener acceso a la divinidad¹¹².

El eclecticismo gobernaba en ese momento de la historia. A veces el pensamiento se nutrió de la tradición pitagórica, complementada con una desprendida contribución del platonismo y conceptos tomados de otras escuelas. En otras ocasiones, predominaba la tradición platónica, enriquecida de las teorías filosóficas extraídas de las corrientes pitagóricas, y en menor medida, de conceptos estoicos¹¹³.

En cada una de estas dos tendencias, se dio la creencia en una revelación: una que venía de fuera, por medio de la adivinación, como el neopitagorismo, y otra, que era netamente interna y apelaba a las ideas innatas, como es la tradición académica neoplatónica. Ambas corrientes concedieron una gran importancia a la mística, que controlaba la vida de piedad y ascética, aunque manteniendo dos visiones netamente distintas¹¹⁴.

En la corriente pitagórica –donde se acentuaba la trascendencia divina–, el que practicara la pureza de la vida y la hostilidad al mundo sensible, sería digno de la comunión con Dios. Dentro de la dominante corriente platónica, fueron las reflexiones sobre el origen del alma y su descenso al mundo terreno, los temas que ocuparon un lugar central, y el esfuerzo ascético se entendió como una liberación con respecto al mundo carnal¹¹⁵.

¹¹⁰ Cfr. J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, Aguilar, Madrid 1968, 472-474.

¹¹¹ Cfr. A. PHILIPPON, *Plutarque. Oeuvres morales*, Les Belles Lettres, París 1987, 161-200.

¹¹² “La manifestación más importante de la evolución de la mente griega había sido la filosofía y ésta alcanzó el mayor esplendor con la figura de Platón, por lo que no es de extrañar que cuando se mire hacia el pasado para tomar de ella lo mejor, se escoja a la máxima autoridad en la materia”, cfr. ISART, “Clemente de Alejandría y la filosofía griega”, cit., nota 16, 175.

¹¹³ Cfr. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, cit., 126, 175.

¹¹⁴ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 25.

¹¹⁵ Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, vol. II, Lecoffre, París 1944, 34-41 y 63-96.

Parece, sin embargo, que las prácticas ascéticas no fueron siempre igual de rigurosas, ni gozaron de una constante unanimidad. Una reflexión de Clemente refleja, quizás, de forma reveladora, estos cambios en los ambientes pitagóricos:

Por esta razón también se dice que los pitagóricos se abstenían de los placeres carnales. Realmente a mí me parece que aceptaron el matrimonio solo para procrear, pero se abstuvieron de practicar el placer de la carne después de la procreación¹¹⁶.

En cuanto al ascetismo platónico, parece todavía más difícil de alcanzar; es solamente en el neoplatonismo en donde podemos apreciar el rigor¹¹⁷.

II.4.2 En los ambientes que se afirman cristianos

Nos encontramos también con ciertos ambientes que afirmaban ser cristianos desde posiciones muy extremas, que a su vez, son parecidas a las que Clemente denuncia en el paganismo. Las doctrinas heréticas que nuestro autor tiene presentes en el tercer libro de los *Stromata* pueden clasificarse en dos grupos: los libertinos, que negaban la capacidad humana de acceder de forma libre a la salvación y, en consecuencia estaban inclinados a toda clase de excesos morales, y los encratitas o pesimistas, cuyo pensamiento residía en que la obra de la creación había sido realizada por un demiurgo malvado. Ambas posturas implicaban unas consecuencias de laxismo moral o de rigorismo excesivo en el ámbito de la sexualidad humana. Las dos tesis son rechazadas por Clemente como heréticas, puesto que contradicen la doctrina de la Iglesia y conducen a posturas contradictorias y extremas¹¹⁸.

El autor alejandrino expresa de forma apasionada cómo él mismo divide en dos los tipos de herejías por razones, que bien podrían ser, meramente prácticas, a nuestro parecer:

No quisiéramos ahora analizar muy detenidamente el problema y hacer mención de otras muchas herejías, puesto que, obligados a refutarlas cada vez una por una y para no

¹¹⁶ *Strom.*, III, 24, 1 (FuP 10, 349): Ταύτη οὖν φασὶ καὶ τοὺς Πυθαγορείους ἀπέχεσθαι ἀφροδισίων. ἔμοι δὲ ἔμπαινον δοκοῦσι γαμεῖν μὲν παιδοποιίας ἕνεκα, τῆς δὲ ἐξ ἀφροδισίων ἡδονῆς ἐθέλειν κρατεῖν μετὰ τὴν παιδοποιίαν.

¹¹⁷ Cfr. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, cit., 719-721.

¹¹⁸ Cfr. M. MERINO, "Introducción" a *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, cit., 25.

avergonzarnos, tendríamos que prolongar hasta el infinito estas notas nuestras¹¹⁹. Más bien dividámoslas todas en dos categorías, para refutarlas. En efecto, o enseñan a vivir la indiferencia moral¹²⁰, o bien, tendiendo al exceso, profesan una continencia que es efecto de impiedad y rencor¹²¹.

Seguidamente pasaremos a estudiar y analizar los grandes sistemas gnósticos de Valentín y Basílides, las sectas licenciosas, y el movimiento encratita.

II.4.2.1 Aproximación a los grandes sistemas gnósticos de Valentín y de Basílides

La polémica literaria del paganismo no representaba para la comunidad cristiana un peligro demasiado serio, pero en el llamado gnosticismo cristiano encontró la Iglesia un rival que, en los primeros años del siglo II, constituyó de manera significativa una amenaza para su existencia. Su poder de atracción se fundamentaba en su pretensión, muy similar a la del cristianismo, de ofrecer al hombre religiosamente despierto una inteligencia válida para el mundo y de sí mismo, que podía encontrar en una literatura, normalmente de alto nivel formal, y que se predicaba por maestros y jefes de escuelas prestigiosas.

Esta fuerza de seducción del gnosticismo estaba basada, en primer lugar, en una liturgia o ritual que tomaba sus formas de los cultos místicos o del cristianismo, y cuyo fuerte simbolismo era bien aprovechado; en segundo lugar, gozaban de una potente propaganda, puesto que apelaba insistentemente a la tradición de la Iglesia, y a la convicción de que solamente ellos –como cristianos superiores–, podían llegar al conocimiento perfecto de Dios. El gnosticismo percibió desde bien temprano que su más serio rival era la Iglesia naciente y concibió el denodado proyecto de conquistarla desde

¹¹⁹ Según Merino, este método de proceder globalmente para poner fin a una cuestión es utilizado por Clemente con frecuencia, en *Strom.* III, 61, 1 (FuP 10, 405); 71, 1 (FuP 10, 423), etc. Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, 371, nota 1.

¹²⁰ Nos encontramos ante una expresión estoica. Para conocer más acerca de esta “indiferencia moral”, como punto de partida de las herejías, cfr. J. R. DONAHUE, “Stoic Indifferents and Christian Indifferents in Clement of Alexandria”, en *Traditio* 19 (1963) 438-446; cfr. BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie*, cit., 150.

¹²¹ *Strom.*, III, 40, 1-2 (FuP 10, 371): “Ἴν' οὖν μὴ ἐπὶ πλείον ὀνυχίζοντες τὸν τόπον πλείονων ἀτόπων αἰρέσεων ἐπιμενόμεθα μὴδ' αὖ καθ' ἑκάστην αὐτῶν λέγειν πρὸς ἑκάστην ἀναγκαζόμενοι αἰσχυνόμεθα τε ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐπὶ μήκιστον τὰ ὑπομνήματα προάγωμεν, φέρε εἰς δύο διελόντες τὰ γματα ἀπάσας τὰς αἰρέσεις ἀποκρινόμεθα αὐτοῖς. ἢ γάρ τοι ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν, ἢ τὸ ὑπέρτονον ἄδουσαι ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι.

dentro, entrar a formar parte de sus comunidades, y disolverla mediante la formación de una especie de células gnósticas¹²².

Con el vocablo “gnosis” suele designarse hoy, en el ámbito técnico de la historia de las religiones,

Un movimiento religioso sincrético que tiene sus primeras manifestaciones en el siglo I de nuestra era, y que florece con esplendor en el siglo II, en especial en aquellas versiones que se relacionen con religiones conocidas en esos dos siglos: el judaísmo y el cristianismo¹²³.

El término griego “gnosis” significa “conocimiento”. Es el sustantivo del verbo *gignósko* “conocer”, y guarda relación con el adjetivo *gnostikós* (gnóstico) que significa “conocedor” o “iniciado”.

Una vez llegados aquí, es conveniente y necesario clarificar algunos conceptos que nos ayuden a comprender los términos fundamentales de este tema. Desde el punto de vista de los contenidos doctrinales, la mayor parte de los investigadores llama “gnósticos” a algunos grupos religiosos del mundo antiguo que siguen unas determinadas ideas religiosas. En un coloquio sobre gnosis y gnosticismo celebrado en Messina en 1966 se concretó que el núcleo esencial de esas doctrinas era el siguiente: la creencia en la presencia en el ser humano de una chispa o centella, que proviene del medio divino y que en este mundo se encuentra sometida al destino, al nacimiento y a la muerte. Esa chispa divina debe ser despertada por la contrapartida divina del yo humano para ser, finalmente, reintegrada al lugar de donde procede.

Según los investigadores que se dieron cita en Messina, aquellos grupos que crean estas ideas, como contenido central de su doctrina, pueden considerarse “gnósticos”. Por tanto, el uso del vocablo “gnosis” debería estar restringido para significar exclusivamente el núcleo doctrinal que acabamos de delimitar anteriormente, mientras que “gnosticismo” tendría que reservarse en concreto para los sistemas o sectas filosófico-religiosas, casi

¹²² Cfr. K. BAUS, “De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia”, en H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, vol. I, Herder, Barcelona 1966, 282-283.

¹²³ A. PIÑERO, “La gnosis”, en J. ALVAR y otros, *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid 1995, 197.

todas ellas cristianas o judías, de los siglos II y III d. C., que presentan este contenido doctrinal como fundamento¹²⁴.

La religiosidad de la gnosis y los sistemas gnósticos manifiestan siempre un marcado dualismo, ya sea en los principios, en el ámbito de la historia del mundo, o en el de la antropología. Un auténtico dualismo puro resulta muy extraño. Para algunos sistemas gnósticos, aunque pocos, existen desde los orígenes dos principios iguales y contrapuestos, que serían la “Luz” y las “Tinieblas”, el “Bien” y el “Mal”. El Universo, y junto a él, el hombre, proceden de un ataque de las “Tinieblas” contra la “Luz”. Para la mayoría de los sistemas, no obstante, existe en los orígenes un solo principio, que bien pudiera ser “Uno”, “Bien”, “Padre”, “Trascendencia”..., que por un dificultoso proceso engendra directamente el principio del “Mal”, o del “Error” a partir del cual se genera el Universo.

En algunos grupos, la lucha entre los dos principios, bueno y malo, puede darse ya en el ámbito de lo divino. Para todos, al menos el cosmos visible y el hombre se ven gobernados por la pugna de estos dos principios, el “Bien” y el “Mal”. Generalmente, los sistemas gnósticos piensan que la materia en la que vive el ser humano y su propio cuerpo es la última escala del ser y es mala. Este pensamiento dualista se manifiesta en la teología, la cosmología, la antropología...¹²⁵

Resulta interesante para la comprensión del tema los rasgos antropológicos que en general subyacen en las sectas gnósticas, esto es, qué visión tienen del hombre o qué modo tienen de entenderlo.

En primer lugar, abrazan la idea de que el ser humano está compuesto de tres partes. La material, el cuerpo; la anímica o vital, responsable del movimiento y de las funciones vitales; y la espiritual, divina, independiente de la materia. Ésta es como una chispa, una centella de lo divino que ha trascendido hasta la materia. En segundo lugar, el penoso proceso por el que esta chispa es subyugada en la materia (cuerpo) explica la situación actual del ser humano. Sin embargo, el yo verdadero es éste: el espíritu, la chispa o centella, que no tiene su patria aquí, en la materia, sino en la divinidad. Y por último, no sólo existe una clara distinción entre alma y cuerpo, sino también entre alma superior (el espíritu: objeto de salvación) y el alma inferior, o alma simplemente (objeto de la

¹²⁴ Cfr. PIÑERO, “La gnosis”, cit., 198.

¹²⁵ Cfr. PIÑERO, “La gnosis”, cit., 200-201.

salvación intermedia)¹²⁶. En las sectas gnósticas no había muchas iglesias, pero sí muchos maestros, cada uno con sus seguidores, constituyendo escuelas distintas más o menos admiradas.

El problema de los orígenes del gnosticismo es muy complejo, y a la hora de buscar sus raíces más remotas se cita, generalmente, Oriente y Grecia. Sin embargo, hay que indicar que la convergencia de estos dos cosmos culturales era una realidad ya presente incluso antes de que surgiera positivamente el fenómeno gnóstico. Esta observación ofrece la posibilidad, pues, de no considerar aislados ni demasiado distintos uno de otro los elementos que se encuentran en el origen del gnosticismo. Ya estaban presentes en el marco de la cultura helenístico romana. Por eso se habla de gnosis pagana, gnosis judía, gnosis judeo cristiana y gnosis cristiana. No obstante, es cierto que el gnosticismo encontró en el cristianismo, como antes se ha expuesto, el terreno de cultivo más propicio para su crecimiento. El motivo por el que esto ocurrió es porque en el siglo II el cristianismo ya aparecía como la doctrina capaz de dar una respuesta a los grandes problemas que se le presentaban a la humanidad y que hasta el momento estaban por resolver: Dios, el hombre y el mundo, el universo y la historia, la muerte y lo que hay después de ella, la materia, el cuerpo y el espíritu.

Con estos interrogantes se enfrentaban los pensadores cristianos –entre los que estaba Clemente–, los cuales vislumbraron en las respuestas y soluciones que ofrecía el gnosticismo un grave peligro, que se esforzaron en detener. Cualquiera que fuesen los diversos aspectos del gnosticismo, los Padres lo consideraron una desviación de la correcta doctrina de los apóstoles, adulterada por la introducción de concepciones propias de la filosofía pagana y la aceptación de las creencias de las religiones de misterios¹²⁷.

II.4.2.1.1 Valentín y sus seguidores

Valentín nació en Egipto y se formó casi con total seguridad en Alejandría. Si la información de Ireneo es certera, llegó a Roma antes del año 140 y desarrolló allí su actividad docente, donde tuvo un éxito considerable dentro de la iglesia local, llegando incluso a ser propuesto para desempeñar importantes cargos en la comunidad. Según

¹²⁶ Cfr. PIÑERO, “La gnosis”, cit., 208-209.

¹²⁷ Cfr. INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS A DISTANCIA “SAN AGUSTÍN”, *Patrología*, Instituto Internacional de Teología a distancia, Madrid 2012, 65-66.

Ireneo, su habilidad como orador le permitió reunir a muchos adeptos¹²⁸, sin embargo, tras una desavenencia con los cristianos romanos, regresó de nuevo a Oriente¹²⁹. En Valentín logró el movimiento gnóstico sus más altas cualidades, y por la forma en la que despegó dentro del ámbito religioso y poético, se convirtió en la más peligrosa amenaza del cristianismo.

Esto puntualiza Clemente acerca de Valentín: “dicen que Valentín ha sido discípulo de Teodas¹³⁰; éste había sido conocido de Pablo”¹³¹. Es posible que durante los pontificados de Pío y Aniceto (140-155 y 155-166), Valentín fuera un maestro reconocido que se mantuvo en comunión con la Iglesia, pero que rompió con ella al no haber sido nombrado obispo, según palabras de Tertuliano¹³².

Por otra parte, y bajo el punto de vista de Marksches, la estructura doctrinal que desarrolla Valentín, muestra que pertenece, por así decirlo, a una

Fase experimental de la teología cristiana, en la cual existían aún relativamente pocas normas, y en la que se trata de hacer comprensible, ante el foro de contemporáneos medianamente cultos, determinadas posiciones cristianas como, por ejemplo, que el hombre Jesús sea Dios¹³³.

Valentín, igual que Basílides, fue una pensador que de alguna manera preparó el camino para los grandes sistemas de la “gnosis”, pero que no lo recorrió de forma personal¹³⁴. Este autor, del mismo modo que otros muchos representantes gnósticos, enseñaba –si damos crédito a los fragmentos que conservamos de su propia obra–, que el hombre fue creado como un ser imperfecto por los ángeles, pero que fue perfeccionado de algún modo por el Dios supremo según un modelo celestial en el acto de la creación.

¹²⁸ Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.*, 3, 15, 2.

¹²⁹ Cfr. BAUS, “De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia”, cit., 289.

¹³⁰ Teodas es un personaje desconocido para nosotros. Cfr. D. K. BUELL, “Producing Descent/Dissent: Clement of Alexandria’s Use of Filial Metaphors as Intra-Christian Polemic”, en *HTHS* 90 (1997) 99; cfr. A. ORBE, *En los albores de la exégesis Iohannea. Estudios Valentinianos*, vol. II, Analecta Gregoriana 65, Roma 1955, 61, nota 183.

¹³¹ Cfr. *Strom.*, VII, 106, 4 (FuP 17, 543-545): Sobre la relación entre Pablo y la gnosis valentiniana, cfr. A. ORBE, *Teología de san Ireneo*, vol. I, BAC, Madrid 1985, 401-403.

¹³² Cfr. TERTULIANO, *Adv. Valent.*, 4.

¹³³ Cfr. C. MARKSCHIES, *La gnosis*, Herder, Barcelona 2002, 130.

¹³⁴ Cfr. MARKSCHIES, *La gnosis*, cit., 130.

A su vez, Valentín consideró que el mundo es una creación bien ordenada y realizada por el Espíritu de Dios¹³⁵.

Adentrándonos ya en el terreno de la moralidad que profesaban Valentín y su grupo de discípulos, nos urge aclarar que en temas prácticos, como podría ser su actitud hacia el matrimonio, sus escritos son tan ambiguos que algunos estudiosos han argumentado de forma convincente casos contrarios¹³⁶. El estudioso danés Quispel alega que realmente los valentinianos “ordenaban” el matrimonio a los cristianos gnósticos y lo celebraban —entre gnósticos en cualquier caso—, como sacramento que encarnaba las armonías divinas de las energías masculina y femenina del ser divino¹³⁷. Por el contrario, el investigador norteamericano Williams afirma que los cristianos valentinianos utilizaban la imaginería sexual sólo para contrastar el matrimonio real, que consideraban “contaminado”, con el matrimonio celestial con Cristo¹³⁸.

En la misma línea del debate, Ireneo admitía que algunos valentinianos vivían de modo ejemplar como célibes, pero, en cambio, otros sólo disimulaban piedad para encubrir su secreta inmoralidad¹³⁹. Por contraste, Clemente reconoce en los valentinianos que había conocido en Egipto, que éstos aceptan de buen grado el matrimonio, aunque sea, según el Alejandrino, porque “han deducido los casamientos a partir de las originarias emanaciones divinas”¹⁴⁰. Con estas palabras, nuestro autor alude aquí a la doctrina gnóstica de los herejes sobre la sexualidad de Dios. Efectivamente, los discípulos de Valentín, a pesar de su tendencia a lo espiritual, defendían la existencia de un dios andrógino¹⁴¹.

El fundador de la secta, Valentín, se muestra más cercano al encratita Taciano que se presenta como su discípulo, denotando un pensamiento contrario a las relaciones sexuales mediante la contraposición del celibato al estado matrimonial, afirmando que el primero es voluntad de Dios, y que Cristo ha venido a poner fin a las relaciones

¹³⁵ Cfr. C. MARKSCHIES, *La gnosis*, cit., 129.

¹³⁶ Cfr. E. PAGELS, *Adán, Eva y la serpiente*, Crítica, Barcelona 1990, 110.

¹³⁷ Cfr. G. QUISPEL, “Birth of the Child”, en *Eranos Lectures* 3, Jewish and Gnostic Man, Princeton 1966, 22-26.

¹³⁸ Cfr. M. A. WILLIAMS, “«Gnosis» and «Askesis»”, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2, 22.

¹³⁹ Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.*, 1, 6, 2.

¹⁴⁰ Cfr. *Strom.*, III, 1, 1 (FuP 10, 315).

¹⁴¹ Una explicación clara y provechosa de este asunto puede verse en A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, vol. I, Analecta Gregoriana 99, Roma 1958, 289-293.

sexuales¹⁴². Esta idea trae consigo que, entonces, la castidad perfecta se impone al cristiano, como defiende Taciano, y ya no es libre ni voluntaria, y tampoco puede ser meritoria, sostiene Clemente¹⁴³.

Por otro lado, la teoría valentiniana del cuerpo “psíquico” de Cristo¹⁴⁴, en el que afirmaba que Cristo al entrar en el mundo había tomado un cuerpo aparente, se puede relacionar con el docetismo¹⁴⁵ de Casiano y con Marción¹⁴⁶. Este pensamiento, en el que Valentín se muestra claramente como enemigo de la unión carnal, le llevó, de algún modo, a ganarse la enemistad de su generación¹⁴⁷.

En opinión de Clemente¹⁴⁸, estos herejes sostienen la tesis de que “el hombre se asemeja a las bestias¹⁴⁹, al llegar a la unión carnal”. Además, afirman que los hombres “se convirtieron en sementales por las mujeres; todos relinchan tras la mujer del prójimo¹⁵⁰”. Estas dos citas sirvieron para que Casiano y la escuela de Valentín adquirieran la fama de desprestigiar todo lo corpóreo, y en particular el matrimonio¹⁵¹.

Después de analizar estos criterios tan distantes entre Valentín y algunos de sus seguidores, solo nos queda por aceptar y reconocer que, al menos, doctrinalmente, se ha producido una cierta evolución en una dirección más favorable al matrimonio. Con la intención de esclarecer y ampliar un poco más esta cuestión, entresacamos lo que Ireneo

¹⁴² *Strom.*, III, 92, 1 (FuP 10, 455): “Y también persuadido por esa impía opinión, añade: «¿Cómo no imputárselo ciertamente al Salvador, si nos transformó, nos liberó del error y de la relación de los órganos sexuales, y de las partes pudendas?»”. En esto él piensa casi como Taciano. Además éste había salido de la escuela de Valentín.

¹⁴³ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 455, nota 5.

¹⁴⁴ La teoría valentiniana divide al hombre en tres categorías: los de naturaleza espiritual, los de naturaleza medio animal o semejante al alma (psíquica) y los de naturaleza material o terrena. El Salvador vino a redimir a todos los de naturaleza espiritual y psíquica; a tal fin asumió estas dos naturalezas. La razón por la que no asumió la naturaleza terrena fue precisamente porque éstos no eran capaces de salvación. Cfr. M. WILES, *Del Evangelio al Dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia Antigua*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1974, 94. Para ampliar en el tema de la doctrina valentiniana, cfr. J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia. La Iglesia Antigua y Medieval*, vol. I, Palabra, Madrid 2012, 62; cfr. A. MÉHAT, “Vraie et fausse Gnose d’après Clement d’Alexandrie”, en B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, Studies in the History of Religions*, vol. I, Leiden 1980, 326-433; cfr. F. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Iréné*, Vrin, Paris 1947.

¹⁴⁵ En opinión de Orbe, los docetismos de Casiano y de Marción eran muy diferentes: A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. I, BAC, Madrid 1976, 404-405.

¹⁴⁶ De ellos dice Clemente que “maldicen la voluntad de Dios y el misterio de la creación al hablar contra la generación”, cfr. *Strom.*, III, 102, 2 (FuP 10, 473).

¹⁴⁷ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 27.

¹⁴⁸ Cfr. *Strom.*, III, 102, 3 (FuP 10, 473).

¹⁴⁹ Cfr. Sal 49, 13. 21.

¹⁵⁰ Cfr. Jr 5, 8.

¹⁵¹ Cfr. ORBE, *Teología de san Ireneo*, cit., 386.

nos ofrece sobre las costumbres de los valentinianos. Una visión, por cierto, no muy optimista.

Ireneo opina que algunos valentinianos no se contentan solo con entregarse a los ídolos y frecuentar espectáculos, sino que también corrompen a algunas mujeres que son atraídas a su doctrina, otros secuestran a las esposas de sus maridos y otros, viven lo que ellos llaman el matrimonio espiritual¹⁵². Por otra parte, Ireneo logró distinguir dos clases de valentinianos: por un lado, los que tenían una buena conducta y, por otro (y estos son los más numerosos), los que viven sin ningún tipo de restricción.

Sobre una secta licenciosa de la que no se conoce fundador, Clemente revela una cita de un libro secreto –de autor anónimo¹⁵³–, que pretende justificar la moral disoluta:

La cita dice así: *Todas las cosas eran Uno, pero cuando su Unidad plugo no estar más sola, salió de Él una Inspiración; ésta se unió con Él y creó al Amado. Luego nuevamente salió otra Inspiración con la que éste se unió y creó la Potencia, imposible de ver ni oír, hasta cada una con su nombre propio*¹⁵⁴.

Esta cita presenta evidentes rasgos gnósticos, uno de los cuales es típico de la gnosis de Valentín: la propagación de las parejas de eones¹⁵⁵. Sin embargo, Clemente está

¹⁵² Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.*, 1, 1, 12.

¹⁵³ Cfr. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, cit., 328-332; cfr. J. RUWET, “Clement d’Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes”, en *Bíblica* 29 (1948) 404-405.

¹⁵⁴ *Strom.*, III, 29, 2 (FuP 10, 357): ἔχει δὲ οὕτως τὰ τῆς λέξεως· ἐν ἧν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἐνότητι μὴ εἶναι μόνῃ, ἐξῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ ἐπίπνοια, καὶ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐποίησεν τὸν ἀγαπητόν· ἐκ δὲ τούτου ἐξῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ ἐπίπνοια, ἣ κοινωνήσας ἐποίησεν δυνάμεις μῆτε ὁραθῆναι μῆτε ἀκουσθῆναι δυνάμενας ἕως ἐπ’ ὀνόματος ἰδίου ἐκάστην.

¹⁵⁵ Para Valentín, “el mundo sensible, obra del demiurgo, está separado del mundo superior porque pertenece a otra creación y a otro creador. Valentín opone la semejanza y la imagen. La semejanza se produce por generación, por las parejas de eones (*suzugia*) que provienen del Dios supremo y aislado, el Pleroma. La imagen, por su parte, se concibe siguiendo el modelo de la producción artística. El demiurgo forja inconscientemente, en sueños, bajo la influencia de un ser superior al que no conoce (la Madre, sabiduría Achamoth), imágenes de los eones. Por lo tanto, el hombre no está hecho a imagen y semejanza de Dios. Incluso pierde su unidad, y obedece a varias naturalezas. El demiurgo forjó con arcilla el hombre hylico, a su imagen. Luego le insufló el hombre psíquico, hecho a su semejanza. Pero Achamoth mezcló a ese soplo, sin que él lo supiera, las simientes que a ella le eran consustanciales, que había engendrado contemplando a los ángeles que acompañaban al Salvador, el eón al que ella se unirá: estas simientes produjeron al hombre pneumático, consustancial a la divinidad. De ello se deriva que el hombre carece de libre albedrío. Es el juguete de fuerzas externas que le hacen hylico, psíquico o pneumático, y sólo en este último caso es digno de salvación. Sólo el iniciado a la gnosis, el miembro de la secta, es pneumático, y que lo sea no es consecuencia de su libertad, sino de que germinen en él los principios espirituales sembrados. Valentín introduce a la fuerza este esquema mítico en el marco cristiano. El demiurgo es el Dios del Antiguo Testamento, el Dios de los judíos, excluido el Pleroma, forjador de las imágenes hylicas. Jesús, Dios cristiano superior, emana del Pleroma de un modo que sólo el gnóstico tiene el privilegio de

rápido en distinguir a estos licenciosos de los valentinianos: afirma que se estableció al principio una comunidad desordenada y no una comunidad espiritual como los discípulos de Valentín. Por eso dice el autor alejandrino en la cita siguiente:

Ahora bien, si hubiesen propuesto también uniones espirituales, como los seguidores de Valentín, su opinión se podría quizá aceptar; pero reconducir a profecía sagrada una promiscuidad de violencia carnal es propio de alguien que no ha reconocido la salvación¹⁵⁶.

II.4.2.1.2 Basílides y la escuela de los basilidianos

Basílides¹⁵⁷ fue probablemente el primer gran maestro y escritor gnóstico. Desempeñó su actividad en Alejandría, y es el primero entre los antiguos representantes de la gnosis mencionados por Ireneo de quien se conservan unos cuantos fragmentos de textos auténticos junto con textos originales procedentes de su escuela.

Desde el punto de vista de Marksches, está claro que la posición que puede deducirse de la lectura de esos textos difiere bastante de lo que Ireneo refiere acerca de Basílides. Aparece con claridad un gran problema a la hora de reconstruir la historia inicial de la gnosis. Las informaciones que nos proporcionan Justino e Ireneo se deben tomar con precaución porque contienen errores y distorsiones. De los fragmentos se deduce que Basílides publicó una recensión propia del Evangelio de Lucas, acompañada por un comentario bastante libre, en veinticuatro volúmenes. Primeramente, esta publicación demuestra que él enseñaba el cristianismo como uno de los muchos eruditos de orientación filosófica que había en la metrópoli cultural de Alejandría. En consecuencia, Basílides es un testigo directo de que, después de más de cien años de la muerte de Jesús, el cristianismo resultaba atractivo e interesante para una determinada forma de alta erudición¹⁵⁸.

conocer". A. BESANÇON, *La imagen prohibida: una historia actual de la iconoclasia*, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid 2003, 115.

¹⁵⁶ *Strom.*, III, 29, 3 (FuP 10, 357): εἰ γὰρ καὶ οὗτοι καθάπερ οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πνευματικὰς ἐτίθεντο κοινωνίας, ἴσως τις αὐτῶν τὴν ὑπόληψιν ἐπεδέξατο ἅν· σαρκικῆς δὲ ὕβρεως κοινωνίαν εἰς προφητεῖαν ἀγίαν ἀνάγειν ἀπεγνωκότος ἐστὶ τὴν σωτηρίαν.

¹⁵⁷ Vivió en tiempo de los emperadores Adriano (117-138) y Antonino Pío (138-161), y abrió la escuela en Alejandría junto con su hijo Isidoro.

¹⁵⁸ Cfr. MARKSCHIES, *La gnosis*, cit., 116-117.

Si consideramos los pocos fragmentos de Basílides, junto con los atribuidos a un hijo suyo llamado Isidoro y a su escuela, entonces podemos obtener el siguiente resumen del sistema: Basílides hacía una clara distinción entre el dios supremo y el dios de este mundo¹⁵⁹. De manera análoga, establecía una separación entre el alma genuina del hombre y sus “apéndices” malos –las pasiones–, que proceden en último lugar de la materia primordial. Además, él sostenía la doctrina platónica de la trasmigración de las almas¹⁶⁰. Con esto se recogen, de manera libre, teorías platónicas contemporáneas sobre el alma.

La intención de Basílides y su hijo Isidoro no era participar en las discusiones filosóficas sobre el alma, sino más bien pretendían ofrecer una respuesta a cuestiones pastorales concretas relativas a la acción humana. El interés pastoral de esta teoría se ve claramente en el hecho de que Basílides sostenía, por ejemplo, que la realidad de que haya cristianos que tengan que sufrir por su fe es un castigo de Dios por pecados mantenidos a veces ocultos¹⁶¹.

La doctrina de la trasmigración de las almas pretende por encima de todo asegurar únicamente a un cristiano angustiado que existe concordancia entre la situación moral y el destino individual de la vida, de tal modo que pueda confesar que Dios es justo. Por consiguiente, la conducta moral es recompensada con una vida buena. Por otra parte, Clemente decía:

Pero si como el mismo Basílides afirma, nosotros estamos persuadidos de que el amar a todas las cosas es una parte de la llamada voluntad de Dios, pues todas las cosas conservan su relación con el todo, mas otra (parte) sería no desear nada, y una tercera no odiar nada, entonces los suplicios estarían en la voluntad de Dios¹⁶². Lo cual es impío pensarlo¹⁶³.

¹⁵⁹ Cfr. BASÍLIDES, *Fragm.*, 4 y 14.

¹⁶⁰ Cfr. BASÍLIDES, *Fragm.*, 17-18.

¹⁶¹ Cfr. BASÍLIDES, *Fragm.*, 7.

¹⁶² Clemente rechaza esta moral valentiniana porque no deja opción posible al hombre, negando así la posibilidad de la libertad humana; cfr. A. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid 1969, 159-165.

¹⁶³ *Strom.*, IV, 86, 1 (FuP 15, 171): εἰ δέ, ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης, ἐν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν τὸ ἡγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσφύζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν καὶ τρίτον τὸ μισεῖν μηδὲ ἐν, θελήματι τοῦ θεοῦ καὶ αἱ κολάσεις ἔσονται ὅπερ ἄσεβες ἐννοεῖν. Para ampliar conocimientos sobre los distintos problemas de esta posible cita basilidiana y la interpretación que hace Clemente de ella, cfr. Y. TISSOT, “A propos des fragments de Basilides sur le martyre”, en *RHPR* 76 (1996) 41-45.

En este sistema falta, según Marksches, la estimación del mundo como una creación mala. Se trata de un sistema que, como mucho, se halla camino de la gnosis porque establece distinción entre diversos personajes divinos, pero el dios inferior no es esencialmente malo, sino que coopera en la redención con el dios supremo¹⁶⁴.

Bastante diferente es el informe que Ireneo hace sobre Basílides. Según éste, el Padre, que no es engendrado, puso en marcha en primer lugar cinco aspectos parciales de sí mismo: entendimiento, palabra, pensamiento, sabiduría y potencia. Pero de la unión entre la sabiduría y la potencia habrían nacido otras energías divinas de rango inferior, dominadores y ángeles, hasta que un cielo, lleno con un total de 365 seres de éstos, habría estado en consonancia con el número de días del año. En el último cielo el dominador sería el “dios de los judíos”, contra el que ofrecerían resistencia los otros dominadores. Ellos crearon el mundo y, evidentemente, también crearon al hombre. En esta situación el dios supremo habría enviado a su hijo, llamado Cristo, para que los que en él crean sean liberados de la violencia de quienes crearon el mundo¹⁶⁵.

Se añade a todo esto una visión de Cristo docética: Basílides explicaba que no fue Jesús, sino Simón de Cirene, quien fue —realmente—, crucificado, haciéndose pasar por Jesús mientras éste permanecía a su lado¹⁶⁶. Esta rama del gnosticismo, la gnosis basilidiana, que sabemos tuvo un fuerte progreso principalmente en Alejandría, conoció un desarrollo moral muy parecido al de los valentinianos. Esto lo podemos comprobar a través de las palabras de Clemente¹⁶⁷. Sin llegar a rechazar el matrimonio, Basílides y su hijo Isidoro, lo tuvieron en muy baja estima; una cita de los *Tratados de Ética* de Isidoro, citado por nuestro autor, lo evidencia. Parece que el celibato consagrado a Dios es la vocación originaria de los fieles; el matrimonio se presenta como un estado inferior y, básicamente, no tiene valor por sí mismo, ya que su función fundamental sería la de salvar la vida espiritual en peligro de extinción:

También explica literalmente Isidoro en los *Tratados de ética*: *Aduénate de una mujer fogosa a fin de no apartarte de la gracia de Dios; y cuando hayas desahogado el fuego de la lujuria, vuélvete a rezar con conciencia tranquila. Además —prosigue—, cuando tu*

¹⁶⁴ Cfr. MARKSCHIES, *La gnosis*, cit., 117-118.

¹⁶⁵ Cfr. MARKSCHIES, *La gnosis*, cit., 118-119.

¹⁶⁶ Cfr. G. FONTANA, *El Evangelio de Juan: la construcción de un texto complejo: orígenes históricos y proceso compositivo*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2014, 136.

¹⁶⁷ Cfr. *Strom.*, III, 1, 1-3, 4 (FuP 10, 315-321).

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

acción de gracias incida en peticiones y lo que suplicas no es comportarte perfectamente en el futuro, sino sólo resbalar¹⁶⁸, entonces cástate¹⁶⁹.

La intención de estas palabras parece clara: es preferible la continencia, pero no hasta el extremo de que quien la practica sea inducido a caer en la tentación del deseo reprimido¹⁷⁰.

Sin embargo, el matrimonio no es la única manera de evitar el pecado de incontinencia y preservar la intimidad con Dios. Si se rechaza el matrimonio por razones sociales o personales, la tentación puede ser superada gracias al apoyo de la caridad fraternal y de la gracia de Dios. La imposición de manos y la recta intención personal, garantizan el éxito moral¹⁷¹. Incluso, si esta pureza de intención brilla por su ausencia, otro factor suficiente para mantener el mal de la incontinencia es el miedo del castigo divino:

Algunas veces decimos con la boca: no queremos pecar; pero el pensamiento se empecina en pecar. Si uno en tales condiciones no hace lo que quiere, es por miedo, para que así no se le conmine el castigo¹⁷².

Basíledes formuló un principio en el que subyace su estrecha concepción del matrimonio, y que, además, presenta una marcada reminiscencia de la doctrina epicúrea de los deseos¹⁷³:

¹⁶⁸ “Mantenerse con rectitud” es lo propio del gnóstico, mientras que el “no resbalar” sería el rasgo del simple creyente. Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 317, nota 8. Para la crítica textual de este pasaje, cfr. G. PINI, *Clemente Alessandrino. Stromati. Note di vera filosofia*, Letture cristiane delle Origini 20/Testi, Milán 1985, 354, nota 6 y M. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Scrittori greci e latini, Roma 1993, 438, nota 13.

¹⁶⁹ *Strom.*, III, 2, 2-3 (FuP 10, 317): ἀντέχου τοίνυν, φησὶ κατὰ λέξιν ὁ Ἰσίδωρος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς, μαχίμης γυναικός, ἵνα μὴ ἀποσπασθῇς τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, τό τε πῦρ ἀποσπερματίσας εὐσυνειδήτως προσεύχου. ὅταν δὲ ἡ εὐχαριστία σου, φησὶν, εἰς αἵτησιν ὑποπέσῃ καὶ αἰτῆς τὸ λοιπὸν οὐ κατορθῶσαι, ἀλλὰ μὴ σφαλῆναι, γάμησον.

¹⁷⁰ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 317, nota 9.

¹⁷¹ Cfr. BROUDÉHOUS, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 29.

¹⁷² *Strom.*, III, 3, 1 (FuP 10, 317-319): ἐνίοτε δὲ τῷ μὲν στόματι λέγομεν· οὐ θέλομεν ἁμαρτῆσαι, ἡ δὲ διάνοια ἔγκειται ἐπὶ τὸ ἁμαρτάνειν. ὁ τοιοῦτος διὰ φόβον οὐ ποιεῖ ὃ θέλει, ἵνα μὴ ἡ κόλασις αὐτῷ ἐλλογισθῇ. Cfr. BASÍLIDES, *Fragm.*, 7.

¹⁷³ Cfr. A. DESSI, “Elementi Epicurei in Clemente Alessandrino”, *Atheneum* Pavia 60 (1982) 427.

*La naturaleza humana tiene algunas exigencias necesarias y naturales, y otras sólo naturales. Así, el andar vestidos es una exigencia necesaria y natural, pero la satisfacción del placer venéreo es natural, mas no necesaria*¹⁷⁴.

En sus orígenes, la secta se caracterizó por una gran atención a la pureza moral como camino que lleva a una espiritualidad intensa. Eran partidarios principalmente de la castidad perfecta, pero también consideraban el matrimonio como una forma adecuada para evitar la concupiscencia. No obstante, en la época en la que escribe Clemente –aproximadamente medio siglo después de Basílides–, esta posición no era compartida por todos aquellos que se consideraban basilidianos. Clemente expone que algunos basilidianos permanecieron firmes en su concepción negativa del matrimonio, e incluso la acentuaron; éstos eran la mayoría. En cambio, los otros se desprendieron de este tipo de preocupaciones morales¹⁷⁵. Los primeros, que veían el matrimonio con desprecio, difícilmente podían conciliar sus intenciones con las más altas aspiraciones religiosas, según afirma Clemente:

*Ahora bien, hay quienes se han hecho eunucos a sí mismos por el reino del cielo, pero toman esa decisión, dicen, por miedo a tener que preocuparse del sustento de la familia, que es lo característico del matrimonio*¹⁷⁶.

Desde esta perspectiva, el matrimonio es solamente una concesión que se hace en casos extremos. Y por otro lado, están aquellos que fundamentan su moralidad en la incontinenencia –de la que Clemente no dice nada sobre sus costumbres–, justificando su modo de vida por el hecho de estar predestinados a la salvación: tienen la certeza de poseer por naturaleza una perfección inefable, incluso el pecado no puede negar su condición de elegidos¹⁷⁷, y, por tanto, de ser salvados.

¹⁷⁴ *Strom.*, III, 3, 2 (FuP 10, 319): ἡ δὲ ἀνθρωπότης ἔχει τινὰ ἀναγκαῖα καὶ φυσικὰ, ἄλλα δὲ φυσικὰ μόνα. ἔχει τὸ περιβάλλεσθαι ἀναγκαῖον καὶ φυσικόν, φυσικὸν δὲ τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ. Para la interpretación de este difícil pasaje que Clemente atribuye a Basílides, cfr. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., 147-149. Cfr. BASÍLIDES, *Fragm.*, 7.

¹⁷⁵ Cfr. *Strom.*, III, 1, 1; 3, 1 (FuP 10, 315-319).

¹⁷⁶ *Strom.*, III, 1, 4 (FuP 10, 317): οἱ δὲ ἔνεκα τῆς αἰωνίου βασιλείας εὐνουχίσαντες ἑαυτοὺς διὰ τὰ ἐκ τοῦ γάμου, φασί, συμβαίνοντα τὸν ἐπιλογισμὸν τοῦτον λαμβάνουσι, τὴν περὶ τὸν πορισμὸν τῶν ἐπιτηδείων ἀσχολίαν δεδιότες. Clemente refiere las mismas ideas a Demócrito.

¹⁷⁷ Cfr. F. CULDAUT, *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, Akal, Madrid 1996, 49-50. Los relatos antropogónicos muestran cómo la voluntad del mundo de luz puede abrirse paso a pesar de la confusión del mundo presente. El gnóstico puede ver en Adán su destino anticipado. El gnosticismo es una religión de salvación, pues la Gnosis tiene en sí misma un valor soteriológico predominante: su

Esta salvación que está ligada a la naturaleza, explica la teoría del determinismo de algunos herejes, y rechaza la libertad humana, es el punto nuclear con el que se enfrenta Clemente¹⁷⁸. Asimismo, nuestro autor es claro y preciso al justificar sus palabras de censura contra ellos:

He presentado estas líneas para refutar a los basilidianos que no viven rectamente; al parecer, ellos tendrán licencia aún para pecar gracias a su (supuesta) perfección, o serían salvados totalmente por naturaleza, aunque pequen en el presente, a causa de una elección innata¹⁷⁹.

Destacamos, pues, la ambigüedad fundamental del movimiento gnóstico en su conjunto: puede darse en sus filas un pensamiento y un actuar que va desde la moral más austera hasta el libertinaje más desenfrenado. Esto lo podemos verificar después de estudiar a Valentín y a Basílides, junto con las doctrinas que profririeron sus posteriores seguidores¹⁸⁰.

II.4.2.2 Las sectas libertinas

El modelo existente de las grandes corrientes gnósticas con sus rasgos morales tan contradictorios, unido al contagioso ejemplo de la inmoralidad reinante en el ambiente, parece ser que influyó notablemente en la implantación en Alejandría de distintas sectas que manifestaban abiertamente sus doctrinas y comportamientos completamente inmorales.

Una parte importante del tercer libro de los *Stromata* está dedicado a sancionar su moral y rechazar sus pretensiones. Sostiene Broudéhoux la tesis de que no podemos

función es producir la salvación. Aquel que tiene la gnosis está por ello mismo salvado. El hecho mismo de reconocer la verdadera naturaleza de sí y del mundo es lo que justamente libera del mundo y lo que garantiza la salvación. La salvación gnóstica es liberación del cuerpo y del mundo. No supone ninguna noción previa del pecado o falta personal, pues ya el propio mundo terrestre y corporal es el mundo del pecado en el que el alma divina, inocente, ha caído. La gnosis libera de la mancha del mundo arcóntico. Los Padres de la Iglesia rechazaron una salvación por naturaleza en la medida en que, según ellos, la consubstancialidad o connaturalidad con el mundo de arriba garantizaba inmediatamente, por la gnosis, la salvación. Asimismo, acusaban a los gnósticos de negar la libertad humana.

¹⁷⁸ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 319, nota 12.

¹⁷⁹ *Strom.*, III, 3, 3 (FuP 10, 319): Ταύτας παρεθέμην τὰς φωνὰς εἰς ἔλεγχον τῶν μὴ βιούντων ὀρθῶς Βασιλειδιανῶν, ὡς ἦτοι ἐχόντων ἐξουσίαν καὶ τοῦ ἁμαρτεῖν διὰ τὴν τελειότητα, ἢ πάντως γε σωθησομένων φύσει, κἂν νῦν ἁμάρτωσι, διὰ τὴν ἔμφυτον ἐκλογὴν, ἐπεὶ μὴδὲ ταῦτ' αὐτοῖς πράττειν συγχωροῦσιν οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων.

¹⁸⁰ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 30.

afirmar con rotundidad que todas las tendencias mencionadas por Clemente estén, efectivamente, representadas en Alejandría, ni tampoco que el Alejandrino las haya conocido personalmente. Cabe la posibilidad de que haya elaborado un listado de herejías libertinas, con la ayuda de la bibliografía necesaria a su alcance. No obstante, sectas de este tipo existían –probablemente en algunas áreas de Alejandría–, como por ejemplo, la de los discípulos del hereje Pródico a los cuales Clemente dedica algunas líneas¹⁸¹, que un poco más adelante analizaremos.

II.4.2.2.1 Contra Carpócrates y Epífanos¹⁸²

En *Stromata* III, 5, 1 – 11, 2 Clemente refuta la idea del poseer en común a las mujeres, defendida por Carpócrates, Epífanos¹⁸³ y sus discípulos. Él mismo afirma que de ahí se propagó la blasfemia más grande contra los cristianos. Por eso, rechaza las doctrinas libertinas de los carpocratianos valiéndose de distintos pasajes de la Escritura. Además, se mencionan en sus escritos otros comportamientos afines a esos herejes.

Clemente extrae del tratado sobre *La Justicia* de Epífanos –al inicio del capítulo II del tercer *Stromata*, y justo después de presentar a Carpócrates y Epífanos–, el concepto que tiene Epífanos sobre lo que es la justicia de Dios. De este modo, muestra algunas ideas al respecto –la mayoría a modo de ejemplo–, como son que la justicia de Dios es una especie de comunidad igualitaria; que el cielo, extendido de igual forma por todas partes, circunda toda la tierra; que el sol es igual para todos aquellos que lo pueden ver, y lo ven todos de igual modo. Y como éste, unos cuantos ejemplos más. Un poco más adelante, cita las siguientes palabras de Epífanos:

*Las leyes humanas, incapaces de castigar la ignorancia de los hombres, enseñan a transgredirlas; en efecto, su particularismo ha hecho pedazos la comunidad de la ley divina, y la carcome*¹⁸⁴.

¹⁸¹ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 32-33.

¹⁸² Cfr. *Strom.*, III, 5, 1 – 11, 2 (FuP 10, 323-333) y 54, 1 – 56, 3 (FuP 10, 393-397).

¹⁸³ Carpócrates es un autor de Alejandría, de mediados del siglo II d. C. Se nos ha dado a conocer por una información de Ireneo (*Adv. Haer.* I, 25, 1ss). Epífanos es hijo del anterior, y ambos fundan el carpocratismo, que es una mezcla de platonismo y cristianismo superficial. No se le puede calificar, ni siquiera, de gnóstico, puesto que se echan de menos creencias esenciales, como el elemento divino caído y el salvador: cfr. MONSERRAT, *Los gnósticos*, cit., 63.

¹⁸⁴ Cfr. *Strom.*, III, 7, 2 (FuP 10, 325-327): οἱ νόμοι δέ, φησὶν, ἀνθρώπων ἀμαθίαν κολάζειν μὴ δυνάμενοι παρανομεῖν ἐδίδασαν· ἡ γὰρ ιδιότης τῶν νόμων τὴν κοινωνίαν τοῦ θεοῦ νόμου κατέτεμεν καὶ παρατρώγει, μὴ συνιεῖς τὸ τοῦ ἀποστόλου ῥητόν, λέγοντος διὰ νόμου τὴν ἀμαρτίαν ἔγνω. Palabras de EPÍFANES en *Fragm.*, 1.

Estas palabras sirven a Clemente para significar que Epífanos malinterpreta lo dicho por san Pablo: “mediante la ley he conocido el pecado”¹⁸⁵. El maestro alejandrino observa cómo existe un error de interpretación sobre la relación entre ley y pecado, heredada de la antigua polémica de la sofística, que contraponía la “naturaleza” a la “ley”, esto es, la naturaleza buena a la ley inicua¹⁸⁶. Luego, prosigue diciendo Epífanos que lo mío y lo tuyo, es decir, la distinción entre lo que es mío y lo que es tuyo¹⁸⁷, fue introducida en virtud de las leyes, de modo que ya no se gozan más en común la tierra ni los ganados que en realidad son comunes, ni tampoco el matrimonio. En opinión de Koch, esta doctrina del rechazo de la ley aparece en todos los herejes gnósticos¹⁸⁸.

A continuación, se exponen de manera textual las palabras que Clemente atribuye a Epífanos y que van a poner de manifiesto su doctrina errática:

*Por consiguiente, Dios ha dispuesto para el hombre todas las cosas en común, ha unido en común a la mujer con el varón e igualmente ha acoplado a todos los animales; de esta forma ha revelado que la justicia es común en base a la igualdad. Mas los que han nacido gracias a esa comunidad rechazan su origen y dicen: quien esté obsesionado por una mujer que la retenga, aun cuando todos podrían tenerla en común, como el resto de los otros animales hacen abiertamente*¹⁸⁹.

Seguidamente, y después de estas citas textuales, continúa Epífanos según nuestro autor:

¹⁸⁵ Rm 7, 7.

¹⁸⁶ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 327, nota 7.

¹⁸⁷ Con el propósito de profundizar en el concepto de “propiedad” en el alejandrino, cfr. A. M. RITTER, “Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen Armenfrömmigkeit und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa”, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975) 24.

¹⁸⁸ H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, Berlín-Leipzig 1932, 14.

¹⁸⁹ Strom., III, 8, 1-2 (FuP 10, 427): κοινῇ τοίνυν ὁ θεὸς ἅπαντα ἀνθρώπων ποιήσας καὶ τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι κοινῇ συναγαγὼν καὶ πάνθ' ὁμοίως τὰ ζῷα κολλήσας τὴν δικαιοσύνην ἀνέφηγεν κοινωνίαν μετ' ἰσότητος. οἱ δὲ γεγονότες οὕτω τὴν συνάγουσαν κοινωνίαν τὴν γένεσιν αὐτῶν ἀπηρνήθησαν καὶ φασιν· ὁ μίαν ἀγόμενος ἐχέτω, δυναμένων κοινῶ νεῖν ἁπάντων, ὥσπερ ἀπέφηνε τὰ λοιπὰ τῶν ζώων. Citas textuales de EPIFANES, *Fragm.*, 1.

*Dios ha engendrado la concupiscencia en aras de la conservación de la especie, siendo más fuerte e impetuosa en los varones; y no hay ley, ni costumbre, ni cosa alguna que la pueda abolir. Ella constituye un mandato de Dios*¹⁹⁰.

Una vez expuesto el pensamiento de Epífanos obtenido por Clemente a partir del tratado sobre *La Justicia*, nuestro autor se pregunta abiertamente cómo examinar a ese hombre que pretende destruir de forma tan directa la Ley y el Evangelio. La Ley dice: “no cometerás adulterio”¹⁹¹, y el Evangelio: “quien quiera que mire con concupiscencia ya ha cometido adulterio”¹⁹².

Exponemos con el fin de concluir la reflexión de *Stromata* III, 5, 1 – 11, 2., las duras palabras que el maestro alejandrino utiliza contra los discípulos de Carpócrates:

Estos son los dogmas de los célebres discípulos de Carpócrates. Se dice que éstos y otros aduladores semejantes de idéntica torpeza se reúnen a cenar (pues no llamaremos banquete eucarístico su reunión) hombres y mujeres juntos, y se sacian (*en la saciedad se encuentra Cipris*, como suele decirse); luego, dando media vuelta a las lámparas, quitan del medio aquella luz que desenmascararía su justicia impúdica, y se juntan como quieren y con quien desean. Después de haber puesto por obra lo comunitario en semejante banquete, una vez amanecido suplican a las mujeres, que han sido su pareja, sumisión a las leyes de Carpócrates, puesto que no se puede decir que sean de Dios. Pero estas leyes las debería haber impuesto Carpócrates, pienso yo, a la lascivia de los perros, de los puercos o de los machos cabríos¹⁹³.

¹⁹⁰ Cfr. *Strom.*, III, 8, 3 (FuP 10, 327): ταῦτα εἰπὼν κατὰ λέξιν πάλιν ὁμοίως αὐταῖς ταῖς λέξεσιν ἐπιφέρει· τὴν γὰρ ἐπιθυμίαν εὐτονον καὶ σφοδρότεραν ἐνεποίησε τοῖς ἄρρεσιν εἰς τὴν τῶν γενῶν παραμονήν, ἣν οὔτε νόμος οὔτε ἔθος οὔτε ἄλλο τι τῶν ὄντων ἀφανίσαι δύναται. θεοῦ γὰρ ἐστὶ δόγμα. Afirmación que Clemente atribuye de nuevo a EPÍFANES, *Fragm.*, 1.

¹⁹¹ Ex 20, 13.

¹⁹² Mt 5, 28. Esta cita es frecuente en los escritos de Clemente de Alejandría para reclamar la pureza interior, que es la que distingue a la continencia cristiana de la de los filósofos paganos. Por otra parte, Debemos destacar en este punto la metodología que emplea Clemente de citar un texto del Antiguo Testamento junto con otro del Nuevo: es su forma de manifestar la unidad integradora de ambos Testamentos, esto es, de poner de manifiesto que sólo existe un único Dios. En consecuencia, los dos Testamentos forman una unidad porque se refieren al único Dios; son como dos fases de un único movimiento del amor divino, y es esta una de las ideas más repetidas por Clemente frente a la opinión de los herejes; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 327, notas 13-14.

¹⁹³ *Strom.*, III, 10, 1 (FuP 10, 331): Καὶ ταῦτα μὲν οἱ γενναῖοι Καρποκρατιανοὶ δογματίζουσι. τούτους φασὶ καὶ τινὰς ἄλλους ζηλωτὰς τῶν ὁμοίων κακῶν εἰς τὰ δεῖπνα ἀθροιζομένους (οὐ γὰρ ἀγάπην εἶπομεν ἂν ἐγῶγε τὴν συνέλευσιν αὐτῶν), ἀνδρας ὁμοῦ καὶ γυναῖκας, μετὰ δὲ τὸ κορεσθῆναι (ἐν πλησμονῇ τοι Κύπρις, ἢ φασὶ) τὸ καταισχύνον αὐτῶν τὴν πορνικὴν ταύτην δικαιοσύνην ἐκποδῶν ποιησαμένους φῶς τῇ τοῦ λύχνου περιτροπῇ, μίγνυσθαι, ὅπως ἐθέλοιεν, αἷς βούλοιντο, μελετήσαντας δὲ ἐν τοιαύτῃ ἀγάπῃ τὴν κοινωνίαν, μεθ' ἡμέραν ἤδη παρ' ὧν ἂν ἐθελήσωσι γυναικῶν ἀπαιτεῖν τὴν τοῦ Καρποκρατείου, οὐ γὰρ θέμις εἰπεῖν

Al ser tan denso este párrafo que contiene las duras críticas de Clemente a los seguidores de Carpócrates, conviene realizar una serie de matizaciones y de aclaraciones. En primer lugar, cuando en el texto habla de dogmas, debemos entenderlo en el sentido filosófico de la palabra, esto es, ciertas frases donde se condensa una doctrina¹⁹⁴. En segundo lugar, escribe Nautin que el adjetivo “célebres” es utilizado por Clemente de manera irónica¹⁹⁵. En tercer lugar, el Alejandrino utiliza la expresión “se dice” para hacer notar que se servía en este caso de fuentes de segunda mano¹⁹⁶, y en cuarto y último lugar, la acusación que vierte acerca de que “se juntan como quieren y con quien desean”, sería la misma que –como atestiguan otros autores cristianos–, se hacía contra los cristianos por parte de los paganos¹⁹⁷.

En *Stromata* III, 54, 1 – 56, 3 carga contra Carpócrates y otros herejes libertinos, que entienden la justicia como promiscuidad. Recordamos que el dogma principal de la doctrina de Carpócrates y su hijo Epífanos es la participación común de las mujeres, consecuencia de la total comunidad de bienes que defendían.

La exégesis de Mateo 5, 42¹⁹⁸ sirve como punto de partida, tanto a los herejes como al propio Clemente, para definir la falsa o verdadera naturaleza de la justicia carpocratiana o clementina respectivamente. La cita del evangelista es una invitación a la caridad y no al libertinaje, incluso se define también cuál es la verdadera pobreza¹⁹⁹.

[...] Apenas ha dicho *Da a quien te pide*, y añade: *A quien desea pedirte un préstamo, no lo rehuyas*²⁰⁰; esta es la comunidad que enseña, no una comunidad libinidosa. ¿Y cómo sucede que el que pide, reciba y tome un préstamo, si nadie tiene para darle y concederle préstamos alguno? El Señor dice a continuación: *Tuve hambre y me distéis de comer; tuve sed y me distéis de beber, fui peregrino y me hospedasteis, estuve desnudo y me*

θείου, νόμου ὑπακοήν. τοιαῦτα δὲ οἶμαι ταῖς κυνῶν καὶ συῶν καὶ τράγων λαγνεῖαις νομοθετεῖν τὸν Καρποκράτην ἔδει.

¹⁹⁴ Cfr. MÉHAT, “Vraie et fausse Gnose d’après Clement d’Alexandrie”, cit., 428.

¹⁹⁵ Cfr. P. NAUTIN, “La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d’Alexandrie”, en *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 285, nota 49.

¹⁹⁶ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, 331, nota 21.

¹⁹⁷ Cfr. E. SÁNCHEZ, *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos*, Akal, Madrid 1986, 299-301.

¹⁹⁸ “A quien te pida da, y al que desee que le prestes algo no le vuelvas la espalda”

¹⁹⁹ Cfr. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, cit., 28.

²⁰⁰ Mt 5, 42.

*vestisteis*²⁰¹. Y añade: *Cuando lo hicisteis con uno de estos pequeños, conmigo lo hicisteis*²⁰². ¿No se dan las mismas normas en el Antiguo Testamento? *Quien da a un mendigo, presta a Dios*²⁰³; *No niegues un beneficio al que lo necesite*²⁰⁴, se dice²⁰⁵.

El maestro alejandrino continúa su exhortación haciendo referencia a otras citas bíblicas del libro de los Proverbios: “la pereza empobrece al hombre, pero las manos de los hombres diligentes enriquecen”²⁰⁶, o, por otra parte: “mira, quien no ha dado su dinero a usura se hace agradable”²⁰⁷.

Ante estas afirmaciones entresacadas de las Escrituras, Clemente se pregunta si no queda lo suficientemente claro. La conclusión a la que llega el maestro cristiano es que no ha prohibido ni la propiedad privada ni hacerse rico de buenas maneras, sino que lo que condena es la acumulación de bienes de forma injusta e insaciable. Y para ello vuelve a apoyarse en las Escrituras: “una propiedad acumulada inicualemente se empequeñece”²⁰⁸, también “hay quienes, sembrando, multiplican, y hay quienes, ahorrando, poseen menos”²⁰⁹. Al respecto de esto dice:

De los primeros está escrito: *Es generoso y distribuye a los pobres: su justicia dura por siempre*²¹⁰. *Quien siembra y cosecha más*²¹¹ es el que siendo generosos en la tierra y en el momento oportuno conquista los bienes del cielo y de la eternidad. El otro por el contrario no ha dado nada a nadie, sino que inútilmente *ha escondido su tesoro en la*

²⁰¹ Mt 25, 35-36.

²⁰² Mt 25, 40.

²⁰³ Pr 19, 17.

²⁰⁴ Pr 3, 27.

²⁰⁵ Strom., III, 54, 1-4 (FuP 10, 393-395): Ἡ δὲ Καρποκράτους δικαιοσύνη καὶ τῶν ἐπ' ἴσης αὐτῷ τὴν ἀκόλαστον μετιόντων κοινωνίαν ὧδέ πως καταλύεται. ἅμα γὰρ τῷ φάναι τῷ αἰτοῦντί σε δός ἐπιφέρει· καὶ τὸν θέλοντα δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆς, ταύτην διδάσκων τὴν κοινωνίαν, οὐχὶ δὲ τὴν λάγνον. πῶς δὲ ὁ αἰτῶν καὶ λαμβάνων καὶ δανειζόμενος ἀπὸ μὴ δεινὸς ὑπάρχοντος τοῦ ἔχοντος καὶ διδόντος καὶ δανείζοντος; τί δ' ὅταν ὁ κύριος φῇ· ἐπείνασα καὶ ἐχορτάσατέ με, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με. εἴτα ἐπιφέρει· ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, ἔμοι ἐποιήσατε. οὐχὶ δὲ τὰ αὐτὰ καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ νομοθετεῖ; ὁ διδοὺς πτωχῷ δανεῖζει θεῷ καὶ μὴ ἀπόσχῃ εὖ ποιεῖν ἐνδεῇ φησίν.

²⁰⁶ Pr 10, 4.

²⁰⁷ Sal 14 (15), 5.

²⁰⁸ Pr 13, 11.

²⁰⁹ Pr 11, 24.

²¹⁰ Sal 111 (112), 9.

²¹¹ Pr 11, 24

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

*tierra donde carcoma y herrumbre lo consumen*²¹² (y de éste se ha escrito: *Recogiendo monedas, las ha echado en bolsa rota*²¹³)²¹⁴.

Nuestro autor termina de explicar sus argumentos en base a la parábola que Jesús pronunció después de que una persona le pidiera que mediara en una disputa sobre una herencia familiar. Jesús narra una parábola sobre un rico que almacenó sus bienes en graneros, pero murió de forma repentina²¹⁵:

[...] Y diré a mi alma: alma, tienes muchos bienes en reserva para muchos años. Descansa, come, bebe, banquetea. Pero Dios le dijo: ¡Necio! Esta misma noche te reclamarán el alma; las cosas que preparaste, ¿para quién serán? Así es el que atesora riquezas para sí, y no se enriquece en orden a Dios²¹⁶.

II.4.2.2.2 Contra los nicolaítas²¹⁷

En este caso, son los nicolaítas los que interpretan a su manera el pasaje extra canónico de Nicolás²¹⁸ acerca del desprecio de la carne, y se dedican, en consecuencia, al libertinaje desenfrenado. Clemente propone la exégesis exacta de dicho pasaje y la que hacían los seguidores de Nicolás, quienes no supieron interpretar correctamente a su maestro.

Él tenía, se dice, una bella esposa; después de la ascensión del Salvador, al ser reprendido como envidioso por los apóstoles, él condujo a su mujer en medio de ellos e invitó a que todos la tomaran por esposa. Hecho coherente, dicen, con su célebre sentencia: *Es*

²¹² Mt 6, 19.

²¹³ Ag 1, 6.

²¹⁴ *Strom.*, III, 56, 1-2 (FuP 10, 397): καλῶς οὖν πλουτεῖν οὐ κεκώλυκεν, ἀλλὰ γὰρ τὸ ἀδίκως καὶ ἀπλήστως πλουτεῖν· κτῆσις γὰρ ἐπισπυρομένη μετὰ ἀνομίας ἐλάττων γίνεται. εἰσὶ γὰρ οἱ σπεῖροντες πλείονα ποιοῦσι, καὶ οἱ συνάγοντες ἐλαττοῦνται· περὶ ὧν γέγραπται· ἐσκόρπισεν, ἔδωκεν τοῖς πένησιν, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ 3.6.56.2 μένει εἰς τὸν αἰῶνα· ὁ μὲν γὰρ σπεύρων καὶ πλείονα συνάγων οὗτός ἐστιν ὁ διὰ τῆς ἐπιγείου καὶ προσκαίρου μεταδόσεως τὰ οὐράνια κτῶμενος καὶ τὰ αἰώνια, ἕτερος δὲ ὁ μηδενὶ μεταδιδούς, κενῶς δὲ θησαυρίζων ἐπὶ τῆς γῆς ὅπου σῆς καὶ βρώσις ἀφανίζει (περὶ οὗ γέγραπται· συνάγων τοὺς μισθοὺς συνήγαγεν εἰς δεσμὸν τετραπλημένον).

²¹⁵ Comentarios a esta parábola: cfr. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, vol. II, BAC, Madrid 1972, 108; cfr. S. M. SOWELL, *Las parábolas de Jesús*, Clie, Barcelona 1989, 84-87.

²¹⁶ Mt 12, 19-21.

²¹⁷ Cfr. *Strom.*, III, 25, 6 – 26, 3 (FuP 10, 351-353).

²¹⁸ Se trata de uno de los siete diáconos mencionados en los Hechos de los Apóstoles. Sus seguidores practicaban el libertinaje y el desenfreno; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 263, nota 62.

*necesario abusar de la carne*²¹⁹. Y por coherencia con aquel suceso y con este dicho, aunque de modo simplista y literal, los seguidores de su herejía se abandonaron con desvergüenza a la fornicación²²⁰.

El autor alejandrino dará argumentos válidos, con sucesos de la vida del mismo Nicolás y de la de los hijos de dicho maestro, para demostrar el error de interpretación que los herejes realizaban:

Por el contrario, yo sé que Nicolás no tuvo relaciones con ninguna otra mujer que con la que se había desposado; y de sus descendientes, las hijas llegaron vírgenes hasta la ancianidad, y el hijo permaneció sin mancharse. Así las cosas, el mandar a la envidiada ramera en medio de los apóstoles era una forma de rechazar la pasión; y la continencia de los placeres más ansiados enseñaba cómo se debe *abusar de la carne*. Por eso él rehuía, a mi parecer, conforme al mandato del Salvador, *el servir a dos señores*²²¹, al placer y a Dios²²².

Para terminar, Clemente menciona a Matías —en el apócrifo neotestamentario titulado Evangelio de Matías²²³, fragmento 2—, para señalar que enseñó lo mismo, es decir, a combatir la carne y menospreciarla, sin darle ningún valor al placer, sino a fortalecer el alma con la fe y la gnosis²²⁴.

²¹⁹ Cfr. *Strom.*, II, 118, 3 (FuP 10, 263).

²²⁰ *Strom.*, III, 25, 6-7 (FuP 10, 351-353): ώραίαν, φασί, γυναῖκα ἔχων οὗτος, μετὰ τὴν ἀνάληψιν τὴν τοῦ σωτῆρος πρὸς τῶν ἀποστόλων ὀνειδισθεὶς ζηλοτυπίαν, εἰς μέσον ἀγαγὼν τὴν γυναῖκα γῆμαι τῷ βουλομένῳ ἐπέτρεψεν. ἀκόλουθον γὰρ εἶναι φασὶ τὴν πράξιν ταύτην ἐκείνῃ τῇ φωνῇ τῇ ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ, καὶ δὴ κατακολουθήσαντες τῷ τε γενομένῳ τῷ τε εἰρημένῳ ἀπλῶς καὶ ἀβασανίστως ἀνέδην ἐκπορνεύουσιν οἱ τὴν αἵρεσιν αὐτοῦ μετιόντες.

²²¹ Mt 6, 24.

²²² *Strom.*, III, 26, 1-2 (FuP 10, 353): πυνθάνομαι δ' ἔγωγε τὸν Νικόλαον μηδεμιᾶ ἐτέρα παρ' ἣν ἔγημεν κεχρηῆσθαι γυναικὶ τῶν τ' ἐκείνου τέκνων τὰς θηλείας μὲν καταγερᾶσαι παρθένους, ἄφθορον δὲ διαμεῖναι τὸν υἱόν· ὧν οὕτως ἐχόντων ἀποβολὴ πάθους ἦν εἰς μέσον τῶν ἀποστόλων ἢ τῆς ζηλοτυπουμένης ἐκκύκλησις γυναικός, καὶ ἡ ἐγκράτεια τῶν περισπουδάστων ἡδονῶν τὸ παραχρηῆσθαι τῇ σαρκὶ ἐδίδασκεν. οὐ γάρ, οἶμαι, ἐβούλετο κατὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἐντολὴν δυσεὶ κυρίοις δουλεύειν, ἡδονῇ καὶ θεῷ.

²²³ Clemente hace referencia a él con alguna frecuencia, cfr. J. RUWET, *Clement d'Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes*, cit., 401-402.

²²⁴ Cfr. *Strom.*, III, 26, 3 (FuP 10, 353).

II.4.2.2.3 Contra una secta no identificada (¿valentinianos?)²²⁵

El Alejandrino también dirige su palabra contra un grupo de libertinos²²⁶ que defienden la promiscuidad sexual. Esta secta herética hace una interpretación errónea de las palabras de Jesús “da a todo el que te pida”, en el Evangelio de Lucas²²⁷:

[...] Se dice que uno de ellos se acercó a una de nuestras bellas jóvenes y le dijo: *Está escrito que debes entregarte a quien te solicite*²²⁸, pero ella no captó la insolencia del hombre y respondió con toda honestidad: *Para el matrimonio habla con mi madre*²²⁹. ¡Qué impiedad! Incluso las palabras del Señor se adulteran estos amigos de la insolencia, hermanos de la lujuria que deshonran no sólo la filosofía, sino toda la vida, sepultureros de la verdad. ¡Desgraciados! Revelan como misterio sagrado la promiscuidad de la carne y del sexo, y piensan que esa promiscuidad les va a conducir al reino de Dios²³⁰.

Como hemos podido leer unas líneas más arriba, los herejes interpretan a su conveniencia y de forma errática el texto lucano de “da a todo el que te pida”²³¹. Este tipo de exégesis es característica de las sectas heréticas que no tenían en cuenta los contextos bíblicos²³².

Clemente les reprochará dicha interpretación: “esa promiscuidad les conduce a los burdeles, y la comprenderán bien con ellos los puercos y los machos cabríos”²³³. Además, añade una serie de lo que, como él mismo dice, son enseñanzas²³⁴ de san Pablo para

²²⁵ Cfr. *Strom.*, III, 27, 1 – 28, 6 (FuP 10, 353-355).

²²⁶ En opinión de Broudéhoux esta secta podría ser considerada “valentiniana”, cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 33.

²²⁷ Cfr. Lc 6, 30.

²²⁸ Cfr. Lc 6, 30.

²²⁹ Cita de fuente desconocida.

²³⁰ *Strom.*, III, 27, 3-5 (FuP 10, 353-355): φασὶ γοῦν τινα αὐτῶν ἡμετέρα παρθένῳ ὡραία τὴν ὄψιν προσελθόντα φάναι· γέγραπται "ἑ παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου"⁷, τὴν δὲ σεμνῶς πάνυ ἀποκρίνασθαι μὴ συνιεῖσαν τὴν τάνθρώπου ἀσέλγειαν· ἀλλὰ περὶ γάμου τῇ μητρὶ διαλέγου. ὃ τῆς ἀθεότητος· καὶ τῶν τοῦ κυρίου φωνῶν διαψεύδονται οἱ τῆς ἀσελγείας κοινωνοί, οἱ τῆς λαγνείας ἀδελφοί, ὄνειδος οὐ φιλοσοφίας μόνον, ἀλλὰ καὶ παντὸς τοῦ βίου, οἱ παραχαράσσοντες τὴν ἀλήθειαν, μᾶλλον δὲ κατασκάπτοντες ὡς οἶόν τε αὐτοῖς· οἱ γὰρ τρισάθλιοι τὴν τε σαρκικὴν καὶ τὴν συνουσιαστικὴν κοινωνίαν ἱεροφαντοῦσι καὶ ταύτην οἶονται εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοὺς ἀνάγειν τοῦ θεοῦ.

²³¹ Cfr. Lc 6, 30.

²³² Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 355, nota 10.

²³³ Cfr. *Strom.*, III, 28, 1 (FuP 10, 355).

²³⁴ Ef 4, 20-24: “Pero no es éste el Cristo que vosotros habéis aprendido, si es que habéis oído hablar de él y en él y en él habéis sido enseñados conforme a la verdad de Jesús; despojaos, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias. Renovaos en lo íntimo de vuestra alma, revestíos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas”.

ejercitarse en la pureza comenzando por la palabra. La pureza en las palabras es un consejo frecuente que utiliza el Alejandrino como una salvaguardia para no caer en los actos²³⁵.

II.4.2.2.4 Contra los seguidores de Pródico²³⁶

Los discípulos y seguidores de Pródico²³⁷, –que “falsamente se denominan gnósticos, al decir que ellos son hijos por naturaleza del Dios Primero”²³⁸ –, defienden también la promiscuidad sexual. Se apoyan en el argumento que les proporciona una cita de un libro apócrifo que proclama la unidad originaria de todas las cosas, y que ellos malinterpretan aplicándola a la moral sexual. Clemente refuta tales ideas en razón de algunos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento.

El Alejandrino les acusa de vivir de forma lujuriosa y desenfrenada, convencidos de que no están supeditados a nadie, como si fueran señores del sábado y disfrutaran de una naturaleza superior a cualquier otra, pues se consideran hijos de rey, y para un rey, según ellos, no existe ley escrita que valga. Sin embargo, Clemente no cree que en el fondo hagan completamente lo que les place:

Pero en realidad, ante todo no hacen por completo lo que quieren, sino que les frenan muchos impedimentos en sus deseos e intentos; y lo que hacen, no lo realizan como un rey, sino como instigados, pues comenten sus adulterios de manera oculta, y recelosos de ser atrapados en el acto, tratan de evitar la condena y temen el castigo. ¿Cómo, pues, la

Ef 5, 1-4: “Sed pues imitadores de Dios, como hijos queridos, y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima en olor de suavidad. La fornicación y toda impureza o codicia ni siquiera se mencione entre vosotros, como conviene a los santos; y nada de grosería y necedad”.

²³⁵ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 355, nota 15.

²³⁶ Cfr. *Strom.*, III, 30, 1 – 33, 5 (FuP 10, 357-361).

²³⁷ Pródico fue un hereje gnóstico desconocido, cfr. A. HILGENFELD, *Die Ketzer Geschichte des Urchristentum*, Urkundlich dargestellt, Leipzig 1884, 552-553; F. DRACZKOWSKI, “Errori di base nell’esegesi eterodossa secondo l’insegnamento di Clemente Alessandrino”, en S. FELICI (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri* (secc. II-IV), Bibl. di Scienze Religiose 106, Roma 1993, 99.

²³⁸ Cfr. *Strom.*, III, 30, 1 (FuP 10, 357); la misma opinión tenían los seguidores de Valentín, como puede observarse en *Strom.*, II, 10, 2 (FuP 10, 75-77) y IV, 89, 4 (FuP 15, 177). Este determinismo de la naturaleza es una de las características de los herejes: cfr. F. BURI, *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, Max Niehans Verlag, Zurich y Leipzig 1939, 20-21. Para estudiar el tema de la filiación divina en Clemente de Alejandría, cfr. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, cit., 203-211.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

intemperancia y las palabras obscenas pueden ser libertad? *Todo el que comete pecado es un esclavo*²³⁹, afirma el Apóstol²⁴⁰.

Nuestro autor continúa recurriendo a las palabras del Evangelio para dar razón de su censura:

Pero, ¿cómo puede vivir conforme a Dios el que se abandona a todo deseo, cuando el Señor afirma: *Yo en cambio digo: no deseéis*²⁴¹?

A continuación se pregunta, entre otras cosas, cómo es posible que digan que ellos han conocido a Dios si se comportan como los paganos, o afirma, por otra parte, que se enemistan con los legisladores humanos o con la ley divina, puesto que han adoptado un modo de vida contrario a la ley²⁴³. Los ejemplos que emplea para apoyar su pensamiento son del libro de los Números y de la Primera Epístola de Juan:

[...] Por lo general, quien rechaza el adulterio es elogiado por Dios en el libro de los Números. Y Juan dice en la Epístola: *Si decimos que estamos en comunión con Él, es decir con Dios, y caminamos en tinieblas, somos mentirosos y no obramos conforme a la verdad. Pero si caminamos en la luz, como Él mismo está en la luz, estamos en comunión con Él y la sangre de su hijo Jesús nos purifica del pecado*²⁴⁴ ²⁴⁵.

²³⁹ Jn 8, 34.

²⁴⁰ *Strom.*, III, 30, 2-3 (FuP 10, 357-359): πρῶτον μὲν οὖν οὐ ποιοῦσιν ἃ βούλονται πάντα, πολλὰ γὰρ αὐτοὺς κωλύσει καὶ ἐπιθυμοῦντας καὶ πειρωμένους, καὶ ἃ ποιοῦσι δέ, οὐχ ὡς βασιλεῖς, ἀλλ' ὡς μαστιγῆται ποιοῦσι, λάθρα γὰρ μοιχεύουσι τὸ ἀλῶναι δεδιότες καὶ τὸ κατα γνωσθῆναι ἐκκλίνοντες καὶ φοβούμενοι τὸ κολασθῆναι. πῶς δὲ ἐλεύθερον ἢ ἀκρασία καὶ ἡ αἰσχρολογία; πᾶς γάρ, φησὶν, ὁ ἅμαρ τάνων δοῦλός ἐστιν, ὁ ἀπόστολος λέγει.

²⁴¹ Cfr. Mt 5, 28.

²⁴² *Strom.*, III, 31, 1 (FuP 10, 359): ἀλλὰ πῶς κατὰ θεὸν πολιτεύεται ὁ πάση ἐπιθυμίᾳ ἑκδοτον ἑαυτὸν παρασχὼν τοῦ κυρίου φήσαντος ἐγὼ δὲ λέγω, μὴ ἐπιθυμήσης.

²⁴³ Cfr. *Strom.*, III, 31, 2-6 – 32, 1 (FuP 10, 359).

²⁴⁴ 1Jn 1, 6-7.

²⁴⁵ *Strom.*, III, 32, 1-2 (FuP 10, 359-361): ἤδη δὲ καὶ τοῖς ἀνθρωπίνους νομοθέταις καὶ τῷ θεῷ νόμῳ ἀπεχθάνονται παρανόμως βιοῦν ἐπανηρημένοι. ὁ γοῦν ἐκκεντήσας τὸν πόρνον εὐλογούμενος πρὸς τοῦ θεοῦ δείκνυται ἐν τοῖς Ἀριθμοῖς. καὶ ἐὰν εἴπωμεν, φησὶν ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἐπιστολῇ, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, τουτέστι μετὰ τοῦ θεοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν· ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτὸς ἐν τῷ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.

Los seguidores de Pródico son acusados por Clemente de hacer las mismas cosas que los peores hombres mundanos, y también afirma que quienes hacen las mismas cosas tienen una naturaleza semejante.

II.4.2.2.5 Contra algunos libertinos denominados “otras gentes”²⁴⁶

Clemente se posiciona contra algunos libertinos apodados “otras gentes”, a las que llama obscenas e inútiles, y que sostienen la teoría de que el hombre está compuesto por diversas “potencias”: las que se encuentran por encima del ombligo son de hechura divina, mientras que las que están por debajo son malas, y de estas emana el instinto sexual²⁴⁷. Clemente les recordará que este tipo de opiniones se oponen al texto de Lucas 11, 40: “¡insensatos! El que hizo el exterior, ¿no hizo también el interior?”, y que él interpreta de forma alegórica.

[...] Además se enfrentan a Cristo, quien ha dicho a los fariseos que el mismo Dios ha creado en nosotros el hombre *interior* y el hombre *exterior*²⁴⁸. De ahí que la concupiscencia no sea propia sólo del cuerpo, aunque actúe por medio del cuerpo²⁴⁹.

De esta manera, afirmando que la concupiscencia no es propia sólo del cuerpo, aunque actúe por medio de él, Clemente se opone también al determinismo de los herejes basilidianos y valentinianos, quienes afirmaban que el alma nacía con unas determinadas pasiones pecaminosas²⁵⁰.

²⁴⁶ Cfr. *Strom.*, III, 34, 1-2 (FuP 10, 361).

²⁴⁷ Cfr. *Strom.*, III, 34, 1 (FuP 10, 361).

²⁴⁸ Cfr. Lc 11, 40.

²⁴⁹ *Strom.*, III, 34, 2 (FuP 10, 361): λέληθε δὲ αὐτοὺς ὅτι καὶ τὰ ἀνωτέρω μέρη τῆς τροφῆς ὀριγνᾶται καὶ λαγνεύει τιςίν, ἐναντιοῦνται δὲ καὶ τῷ Χριστῷ πρὸς τοὺς Φαρισαίους εἰρηκότι τὸν αὐτὸν θεὸν καὶ τὸν ἐκτὸς ἡμῶν καὶ τὸν ἔσω ἄνθρωπον πεποιηκέναι. ἀλλὰ καὶ ἡ ὄρεξις οὐ τοῦ σώματός ἐστι, κἄν διὰ τὸ σῶμα γίνηται.

²⁵⁰ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 361, nota 32.

II.4.2.2.6 Contra los “antitactas”²⁵¹

Este grupo de libertinos –llamados “antitactas”²⁵²–, defendían el principio de oposición²⁵³. Clemente les deja en evidencia extrayendo las conclusiones absurdas a las que se puede llegar partiendo de ese erróneo principio. Además, son puestas en evidencia las falsas interpretaciones que los “antitactas” hacen de determinados textos proféticos.

No existe acuerdo entre los investigadores para esclarecer quiénes estaban detrás de este apodo de “antitactas”. Draczkowski expone que pudiera tratarse de una secta gnóstica, exclusivamente citada por Clemente, que convertía la depravación en un medio para combatir a los mandamientos dañinos del creador, enemigo del Padre²⁵⁴. Hilgenfeld, tomando como referencia *Strom.*, III, 30, 1²⁵⁵, ve a Pródico como el representante de esta secta²⁵⁶. También podría estar refiriéndose a los marcionitas, como indica Cerfaux²⁵⁷; no obstante, Bolgani afirma que se necesitan otro tipo de datos para precisar mejor la secta de los “antitactas”²⁵⁸.

Expone Clemente, a continuación, la tesis de los antitactas para luego comenzar a refutarla:

Otros, denominados antitactas, sostienen que el Dios del universo es nuestro Padre por naturaleza y todo lo que ha hecho es bueno. Pero uno de los seres emanados por Él esparció la cizaña y dio origen a la naturaleza del mal; por su culpa nos ha envuelto a todos nosotros y nos ha enfrentado al Padre. Y por eso nosotros nos enfrentamos a ese ser para vengar al Padre, actuando contra la voluntad del segundo²⁵⁹. Por consiguiente,

²⁵¹ Cfr. *Strom.*, III, 34, 3 – 39, 3 (FuP 10, 363-369).

²⁵² Literalmente significa “resistentes, opuestos, contrarios”. Es posible que se trate de un apodo puesto por los escritores eclesiásticos para referirse a todos los herejes: cfr. MÉHAT, *Étude sur les Stromates de Clément d’Alexandrie*, cit., 402, nota 38.

²⁵³ Esto es, comportándose moralmente de forma opuesta a lo que establece la Ley del Antiguo Testamento; cfr. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 27, nota 37.

²⁵⁴ Cfr. DRACZKOWSKI, “Errori di base nell’esegesi eterodossa secondo l’insegnamento di Clemente Alessandrino”, cit., 99.

²⁵⁵ Cfr. *Strom.*, III, 30, 1 (FuP 10, 357).

²⁵⁶ Cfr. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentum*, cit., 552-553.

²⁵⁷ Cfr. L. CERFAUX, *Antitakten*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. I, Stuttgart 1950, 476-477.

²⁵⁸ Cfr. BOLGANI, *La polémica di Clemente Alessandrino contro gli Gnostici libertini nel III libro degli “Stromati”*, cit., 127-136.

²⁵⁹ Con el “segundo” se refiere al que esparció la cizaña.

como aquel ha dicho: *No cometerás adulterio*²⁶⁰, nosotros, afirman los antitactas, cometemos adulterio para abolir su mandato²⁶¹.

Con la intención de responder a este principio de oposición, el maestro alejandrino se pregunta en voz alta sobre qué es lo que piensan los antitactas respecto a los mandamientos establecidos en relación a la justicia, la templanza, la paciencia, la resignación u otros aspectos de similar contenido y significado. Todo esto que se acaba de enumerar, ¿es bueno o malo?²⁶² Él mismo contesta a esta pregunta que encierra una doble posibilidad:

Si es malo el mandato que prohíbe realizar la mayor parte de las acciones deshonestas, quiere decir que el mal habrá legislado contra sí mismo, para su propia destrucción; lo cual es imposible. Si, por el contrario, es bueno, entonces enfrentándose a los mandamientos buenos, ellos deben manifestar públicamente que se oponen al bien y realizan el mal²⁶³.

²⁶⁰ Ex 20, 13.

²⁶¹ Strom., III, 34, 3-4 (FuP 10, 363): Ἄλλοι τινές, οὓς καὶ Ἀντιτάκτας καλοῦμεν, λέγουσιν ὅτι ὁ μὲν θεὸς ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἡμῶν ἐστὶ φύσει, καὶ πάνθ' ὅσα πεποίηκεν ἀγαθὰ ἐστίν· εἷς δέ τις τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων ἐπέσπειρεν τὰ ζιζάνια τὴν τῶν κακῶν φύσιν γεννήσας, οἷς καὶ δὴ πάντας ἡμᾶς περιέβαλεν ἀντιτάξας ἡμᾶς τῷ πατρί. διὸ δὴ καὶ αὐτοὶ ἀντιτασσόμεθα τούτῳ εἰς ἐκδικίαν τοῦ πατρὸς, ἀντιπράσσοντες τῷ βουλήματι τοῦ δευτέρου. ἐπεὶ οὖν οὗτος οὐ μοιχεύσεις εἴρηκεν, ἡμεῖς, φασί, μοιχεύσωμεν ἐπὶ καταλύσει τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ.

²⁶² Cf. Strom., III, 35, 2 (FuP 10, 363).

²⁶³ Strom., III, 35, 3 (FuP 10, 363): ἡ γὰρ οὐδέν ἐστι κακὸν καὶ οὐκέτι μέμψεως ἄξιος ὃν αἰτιάσθε ὡς ἀντιτεταγμένον τῷ θεῷ, οὐδὲ κακοῦ τινος γέγονε ποιητικὸς (συναναιρεῖται γὰρ τῷ καρπῷ καὶ τὸ δένδρον), ἢ, εἰ ἔστι τὸ πονηρὸν ἐν ὑπάρξει, εἰπάτωσαν ἡμῖν, τί λέγουσιν εἶναι τὰς δοθείσας ἐντολάς περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἐγκρατείας, περὶ ὑπομονῆς, περὶ ἀνεξικακίας καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων, φαύλας ἢ ἀστείας.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Seguidamente, nuestro autor utiliza –con el fin de continuar refutando esta doctrina– ejemplos²⁶⁴ de frases concretas de los libros del Génesis²⁶⁵, del Éxodo²⁶⁶ y del Deuteronomio²⁶⁷, así como también palabras del mismo Jesús extraídas de los evangelios de Lucas²⁶⁸ y Mateo²⁶⁹, que en ocasiones contienen una ácida ironía²⁷⁰.

Un tratamiento especial merecen, sin duda, las páginas que Clemente dedica a contrarrestar las ideas que extraen estos herejes a partir de las citas de la tradición profética.

Éstos, por lo demás, entresacan de ciertas perícopas proféticas determinadas frases, que malamente pueden ser reconocidas como tales; entre éstas hay algunas dichas en forma alegórica, que ellos toman al pie de la letra²⁷¹.

²⁶⁴ *Strom.*, III, 36, 1 – 37, 5 (FuP 10, 365-367). “Antes de ahora el Salvador mismo, al cual sostienen algunas veces que se debe obedecer, nos ha prohibido odiar e insultar, y dice: Mientras caminas con tu enemigo, procura reconciliarte con él y hacerte amigo. Por eso, o se rechaza la exhortación de Cristo, enfrentándose al enemigo, o bien se hacen sus amigos y no descienden a la lucha con él. Pero, ¿qué digo? ¿No sabéis, nobles señores (hablaré como si los tuviera delante) que quien combate los buenos preceptos desafía a su propia salvación? En realidad no destruis las sabias disposiciones, sino a vosotros mismos. El Señor también dijo: resplandezcan vuestras buenas obras; en cambio, vosotros sacáis a la luz vuestras torpezas. Sea como fuere, si pretendéis anular los mandamientos del legislador, ya que jamás os empeñáis en hacer desaparecer vuestra intemperancia, en virtud de aquello que dice: no cometerás adulterio o no corromperás a los jóvenes, y cuantos otros mandatos se refieren a la templanza, ¿por qué no destruis también el invierno, que es igualmente su querer, haciendo llegar el verano en medio del invierno? ¿Y por qué no hacéis navegable la tierra y camináis a pie por el mar, como afirman los historiadores que lo intentó el bárbaro Jerjes? ¿Por qué no rechazáis todos los mandamientos? Si Él ha dicho: creced y multiplicaos, vosotros que lo rechazáis, no deberíais ni siquiera practicar la unión carnal; y si Él dijo: os lo he dado todo para alimentaros y que gocéis, vosotros no deberíais disfrutar de nada. Y si también dice: ojo por ojo, vosotros no deberíais cambiar de opinión; también ordenó al ladrón restituir el cuádruplo, en cambio vosotros incluso deberíais hacer un regalo al ladrón. De igual manera, si vosotros os oponéis al mandato: amarás al Señor, no deberíais amar más al Dios del universo; y así, cuando Él dijo: no haréis imagen esculpida o tallada, vosotros, si deseáis ser consecuentes, deberíais incluso adorar las imágenes esculpidas. ¿Cómo no va a ser impía vuestra actitud si, como decís, os enfrentáis al demiurgo, y competís con las prostitutas y los adúlteros? ¿No os dais cuenta que acrecentáis la fuerza de quien consideráis inferior, si es verdad que hacéis lo que él quiere, y no lo que el buen Dios deseó? Al contrario, y es lo que os define, demostráis inferior a vuestro padre, como le denomináis”.

²⁶⁵ Gn 1, 28-29; 9, 1-2.

²⁶⁶ Ex 20, 13; 21, 24.

²⁶⁷ Dt 6, 5; 27, 15.

²⁶⁸ Lc 12, 58.

²⁶⁹ Mt 5, 16.

²⁷⁰ Cfr. *Strom.*, III, 36, 5; 37, 2-3 (FuP 10, 365-367).

²⁷¹ *Strom.*, III, 38, 1 (FuP 10, 367): Ἀναλέγονται δὲ καὶ οὗτοι ἐκ τινῶν προφητικῶν περικοπῶν λέξεις ἀπανθισάμενοι καὶ συγκαττύσαντες κακῶς κατ' ἀλληγορίαν εἰρημένως ἐξ εὐθείας λαβόντες.

En opinión de autores como Mondésert²⁷², Draczkowski²⁷³ y Prunet²⁷⁴, el maestro cristiano nos transmite dos ideas en esta cita: con el fin de interpretar de forma correcta la Escritura, hay que ir al texto mismo y no servirse de frases hechas, acudiendo a la tradición verdadera, que es quien nos transmite la fidelidad del texto; en segundo lugar, se debe conocer el sentido en que esas palabras fueron escritas.

Uno de los errores fundamentales de la exégesis bíblica es la falsificación de los textos de la Escritura²⁷⁵, y más aun, la ruptura de la unidad de la tradición que es síntoma inequívoco de heterodoxia. Así lo expresa el autor alejandrino:

Así dicen: *Está escrito: Resistieron a Dios y se salvaron*²⁷⁶. Incluso algunos añaden también: *al Dios impudente*, e interpretan ese apodo como un consejo o un mandato; de ahí concluyen que resistir al demiurgo es su propia salvación. En realidad no está escrito *al Dios impudente*; pero, aunque así fuera, tontos, entended *impudente* al que se llama diablo, como calumniador del hombre, o acusador de los pecadores, o apóstata. Sea como fuere, la gente, para cuyo propósito es dada la perícopa, era educada al ser castigada por sus pecados, y por eso murmuraba la mencionada frase, pues los otros pueblos que se comportaban inicualemente no eran castigados; sólo ellos eran atormentados por todos sus actos, tanto que también Jeremías ha gritado: *¿Por qué el camino de los impíos es próspero?*²⁷⁷ Pues lo mismo ocurre con la expresión de Malaquías citada anteriormente: *Resistieron a Dios y fueron salvados*. Además, los profetas, cuando hacen presagios, no sólo afirman obedecer mensajes de Dios, sino que también ellos mismos replican lo que el pueblo dice, como proposiciones humanas; una de éstas es también la referida²⁷⁸.

²⁷² Cfr. C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction a l'étude de sa pensée religieuse a partir de l'Écriture*, Théologie 4, París 1944, 115-129.

²⁷³ Cfr. DRACZKOWSKI, "Errori di base nell'esegesi eterodossa secondo l'insegnamento di Clemente Alessandrino", cit., 101.

²⁷⁴ Cfr. PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, cit., 207-208.

²⁷⁵ Cfr. DRACZKOWSKI, "Errori di base nell'esegesi eterodossa secondo l'insegnamento di Clemente Alessandrino", cit., 105.

²⁷⁶ Mt 3, 15.

²⁷⁷ Jr 12, 1.

²⁷⁸ *Strom.*, III, 38, 2-5 (FuP 10, 367-369): γεγράφθαι γάρ φασιν· ἀντέστησαν θεῷ καὶ ἐσώθησαν. οἱ δὲ καὶ τῷ ἀναιδεῖ θεῷ προστιθέασιν, δέχονται δὲ ὡς βουλὴν παρηγγελμένην τὸ λόγιον τοῦτο καὶ σωτηρίαν σφίσι λογίζονται τὸ ἀνθίστασθαι τῷ δημιουργῷ. τῷ μὲν οὖν ἀναιδεῖ θεῷ οὐ γέγραπται· εἰ δὲ καὶ οὕτως ἔχοι, τὸν κεκλημένον διάβολον, ὃ ἀνόητοι, ἐξακούσατε ἀναιδῆ ἢ ὡς διαβάλλοντα τὸν ἄνθρωπον ἢ ὡς κατήγορον τῶν ἁμαρτανόντων ἢ ὡς ἀποστάτην. ὁ γοῦν λαὸς, ἐφ' οὗ εἴρηται ἡ περικοπὴ, παιδευόμενοι ἐφ' οἷς ἡμαρτον βαρέως φέροντες καὶ στένοντες διεγόγγυζον τὴν εἰρημένην λέξιν, ὅτι τὰ μὲν ἄλλα ἔθνη παρανομοῦντα οὐ κολάζεται, αὐτοὶ δὲ μόνοι παρ' ἑκάστα κολοῦνται, ὡς καὶ Ἱερεμίαν εἰρηκέναι, διὰ τί ὁδὸς ἀσεβῶν εὐοδοῦται; ὅμοιον τοῦτω τὸ παρὰ τῷ Μαλαχίᾳ, τὸ προειρημένον, ἀντέστησαν θεῷ καὶ ἐσώθησαν· χρηματιζόμενοι γὰρ οἱ προφῆται οὐ μόνον τινὰ ἀκούειν λέγουσι παρὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ

Finalmente, el maestro alejandrino, cita a san Pablo en su Carta a los Romanos: “¿y por qué debemos hacer el mal a fin de que venga el bien, como algunos nos calumnian y dicen que nosotros sostenemos? La condenación de esos tales es merecida”²⁷⁹. Según Clemente hay quienes en la lectura misma fuerzan la Escritura con el tono de voz, presentándola según gusten, y cambiando algunos acentos y signos de puntuación que doblan a la fuerza, y conforme a sus lujurias, aquellos mensajes sabios y útiles²⁸⁰.

Conviene realizar aquí dos puntualizaciones que nos ayuden a entender el significado de estas palabras del Alejandrino. En primer lugar, la idea de “forzar la Escritura” con sus interpretaciones es una característica propia de los herejes, según el pensamiento de Clemente²⁸¹. En segundo lugar, también para nuestro autor, toda expresión de la Escritura, cada palabra y cada letra, tienen su razón de ser, es decir, ofrecen la revelación de un sentido oculto²⁸².

II.4.2.3 El encratismo

El *Diccionario de religiones comparadas* de Brandon, define el término *encratitas* como:

Nombre griego dado a diversas sectas cristianas, en su mayor parte heréticas, que profesaban ciertas formas extremas de ascesis, incluida la abstención de comer carne y beber vino, y en ocasiones también del matrimonio²⁸³.

El vocablo encratismo proviene de la palabra griega *enkràteia*, que significa abstinencia, templanza. En esencia, el término encratismo hace referencia a una herejía cristiana que, por una parte, designa una tendencia, y por otra, una secta. Surgida a mitad del siglo II, aunque sus orígenes puedan remontarse a los tiempos apostólicos.

διαγγέλλοντες δείκνυνται κατὰ ἀνθυποφορὰν τὰ πρὸς τοῦ λαοῦ θρυλούμενα, ὡς ἐπιζητήματά τινα ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀναφέροντες, ἐξ ὧν καὶ τὸ προκείμενον τυγχάνει ῥητόν.

²⁷⁹ Rm 3, 8.

²⁸⁰ Cfr. *Strom.*, III, 39, 2-3 (FuP 10, 369).

²⁸¹ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 369, nota 55.

²⁸² Cfr. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction a l'étude de sa pensée religieuse a partir de l'Écriture*, cit., 138.

²⁸³ BRANDON, *Diccionario de religiones comparadas*, cit., 576.

El encratismo asume los principios dualistas del origen del mundo, de donde se afirma que la materia es mala en sí misma porque no es obra del Dios supremo, sino de un demiurgo que actúa sin el beneplácito del Dios supremo y en contra de él. Esta tendencia tiene como objeto impedir a todos –como condición indispensable para la salvación– el matrimonio y su uso legítimo. Además, con la pretensión de imponer a todos el más riguroso ascetismo, prohibir el uso de la carne y el vino en las comidas²⁸⁴. El encratismo comportaba una condena formal del matrimonio y una llamada a los esposos para que se separasen. Esto venía relacionado con una condena de la sexualidad, emparentada con el dualismo gnóstico, pero sin las especulaciones de éste²⁸⁵.

Clemente dedicó gran parte de su obra *Stromata* –en su tercera parte– a realizar un juicio sobre esta herejía. La principal idea de este libro es sencilla, y nuestro autor no se cansa de recordarla²⁸⁶, y es que en materia sexual, han surgido dos aberraciones: en unas ocasiones la sexualidad se saca del plano moral, y entonces se abre el camino a todas las formas de corrupción e inmoralidad, y otras veces –de forma contraria–, se encuentra bajo sospecha, y se desarrolla bajo la forma de la continencia más rigurosa. El autor alejandrino coloca de forma voluntaria las dos actitudes en el mismo plano, presentándolas como igualmente perjudiciales:

Por tanto, quienes no contraen matrimonio por odio o abusan del poder de la carne con indiferencia no están ciertamente en el número de los salvados, con los que se encuentra el Señor²⁸⁷.

En opinión de Bolgani, la intención de esta comparación resulta bastante obvia: desacreditar el ascetismo encratita²⁸⁸. Si queremos hacernos una idea de las formas de encratismo que se daban en Alejandría, solo disponemos del testimonio de Clemente. Su objetivo es refutar estas ideas, que él conoce, y que asume como conocidas, del mismo modo, por sus lectores.

²⁸⁴ Cfr. M. VILLER – F. CAVALLERA – J. DE GUIBERT – A. RAYEZ, “Encratisme”, en *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, Beauchesne, París 1995, 628-629.

²⁸⁵ Cfr. J. DANIELLOU, *Teología del Judeocristianismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 120.

²⁸⁶ Cfr. *Strom.*, III, 40, 1-2 (FuP 10, 371); 67, 2 (FuP 10, 415); 70, 4 (FuP 10, 421); 105, 1-2 (FuP 10, 479).

²⁸⁷ *Strom.*, III, 70, 4 (FuP 10, 421): οὐκοῦν οἱ διὰ μῖσος μὴ γαμοῦντες ἢ δι' ἐπιθυμίαν ἀδιαφόρως τῇ σαρκὶ καταχρώμενοι οὐκ ἐν ἀριθμῷ τῶν σωζομένων ἐκείνων μεθ' ὧν ὁ κύριος.

²⁸⁸ Cfr. BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala sull'encratismo II: La confutazione di Clemente di Alessandria*, cit., 559.

II.4.2.3.1 La actitud encratita

En el tercer libro de *Stromata* nunca se trata a los encratitas como miembros de una secta en particular. En otros lugares, no obstante, Clemente menciona tres veces a la secta de los encratitas, sin necesidad de conectar con ningún hereje concreto. Clemente les caracteriza por su comportamiento²⁸⁹, que se basa en la práctica de un ascetismo bien definido: abstinencia de vino²⁹⁰, y por el rechazo del matrimonio y la procreación²⁹¹. El encratismo se define sustancialmente por el rechazo al matrimonio, y más en concreto, por las relaciones sexuales que le son connaturales:

No obstante, con el eufemismo de la continencia, otros²⁹² cometen una especial impiedad contra la creación y el santo Creador, el único Dios omnipotente, y enseñan que no se debe admitir matrimonio y procreación, ni traer al mundo a otros seres destinados a la infelicidad, ni suministrar pasto a la muerte²⁹³.

Cabe destacar en este punto que, según Merino, Clemente sostiene la tesis de que todo lo humano es susceptible de santificación²⁹⁴; tesis, por otra parte, muy contraria a la visión pesimista de la vida que, como veremos más adelante, es uno de los fundamentos filosóficos del encratismo.

Esta visión tan negativa del matrimonio y de la sexualidad por parte de los encratitas se confirma cuando el Alejandrino aporta una cita en la que atribuyen al mismo Cristo la supresión de la utilización de la sexualidad:

Y también, persuadido por esa impía opinión, añade: *¿Cómo no imputárselo ciertamente al Salvador, si nos transformó, nos liberó del error y de la relación de los órganos sexuales, y de las partes pudendas?*²⁹⁵.

²⁸⁹ Cfr. *Strom.*, VII, 108, 2 (FuP 17, 547).

²⁹⁰ Cfr. *Paed.*, II, 32, 4 (FuP 5, 343).

²⁹¹ Cfr. *Strom.*, I, 71, 5 (FuP 7, 225-227).

²⁹² Aquí hace referencia implícita a Marción y sus seguidores: cfr. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, p. 33, nota 39. Este mismo autor afirma en la p. 133, nota 83, que se trata de los encratitas.

²⁹³ *Strom.*, III, 45, 1 (FuP 10, 381): Τοῖς δὲ εὐφήμως δι' ἐγκρατείας ἀσεβοῦσιν εἰς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν ἅγιον δημιουργὸν τὸν παντοκράτορα μόνον θεὸν καὶ διδάσκουσι μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιίαν μηδὲ ἀντείσά γειν τῷ κόσμῳ δυστυχήσοντας ἐτέρους μηδὲ ἐπιχορηγεῖν τῷ θανάτῳ τροφήν ἐκεῖνα λεκτέον· πρῶτον μὲν τὸ τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου.

²⁹⁴ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 381, nota 2.

²⁹⁵ *Strom.*, III, 92, 1 (FuP 10, 455): καὶ ἔτι ἐπαγωνιζόμενος τῇ ἀθέῳ δόξῃ ἐπιφέρει· πῶς δὲ οὐκ ἂν καὶ εὐλόγως τις αἰτιῶτο τὸν σωτῆρα, εἰ μετέπλασεν ἡμᾶς καὶ τῆς πλάνης ἀπήλλαξεν καὶ τῆς κοινωνίας τῶν

En cuanto a la vida social, este rechazo de la vida conyugal se traduce, entre los encratitas, en una actitud de desprecio hacia los que la viven, y también aparece en ellos un sentimiento de superioridad por el hecho de practicar la continencia.

La continencia total es acompañada por la abstinencia de vino y de carne. Encontramos en Clemente alguna alusión a este segundo rasgo de la continencia para los encratitas²⁹⁶, al que, sin embargo, no le da mucha importancia, pues desde el punto de vista de la Iglesia esta práctica representa un peligro mucho menos grave²⁹⁷.

II.4.2.3.2 La temática encratita

Los temas más importantes que desarrollaron los encratitas fueron tres: el matrimonio considerado como pecado, la castidad perfecta como anticipación de la resurrección, y la abstinencia matrimonial y sexual que proviene del deseo de imitar a Jesús²⁹⁸. A continuación abordaremos todas estas cuestiones de forma detallada.

El matrimonio como pecado

El pensamiento de los encratitas parece que tiene su origen en unas ideas religiosas que desde sus cimientos justifican esa actitud inflexible hacia la unión matrimonial. Entre ellos existe la creencia de que el uso del matrimonio está dañado por una mancha que afecta tanto al plano físico como al espiritual, y que habría sido purificada radicalmente por el Señor Jesús mediante el bautismo.

Esto sirve para explicar el por qué uno, después del bautismo, no debía volver a caer en la mancha del matrimonio ya que abandonaría su nuevo estado de purificación²⁹⁹. Clemente presenta la idea encratita como un embrutecimiento de las relaciones íntimas entre los esposos:

μορίων καὶ προσθεμάτων καὶ αἰδοίων; τὰ παραπλήσια τῷ Τατιανῷ κατὰ τοῦτο δογματίζων. ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς.

²⁹⁶ Cfr. *Strom.*, III, 85, 2 (FuP 10, 445); cfr. 53, 4 (FuP 10, 393).

²⁹⁷ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 44.

²⁹⁸ Cfr. M. A. MATEO, “La enkráteia y las uniones castas cristianas” en *Espacios de infertilidad y agamia en la antigüedad*, Sema, Valencia 2007, 71-72; cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 46-53.

²⁹⁹ Cfr. MATEO, “La enkráteia y las uniones castas cristianas”, cit., 71.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Al definir la unión carnal como una contaminación, esos hombres que en realidad han tenido la vida gracias a una unión ¿cómo no van a estar contaminados?³⁰⁰ Pero incluso la procreación de los santos es santa, me parece a mí³⁰¹.

El argumento religioso de la afirmación “la unión carnal es una contaminación” deriva del mandato dado por Moisés a los esposos de proceder a una ablución después de las relaciones carnales³⁰². No obstante, Clemente asegura que si el matrimonio fuera realmente una mancha, serían ellos mismos lo que estarían manchados, ya que provienen del matrimonio de sus padres, y en consecuencia, de la mancha de sus padres. El Alejandrino habla claro al respecto y argumenta sus razones de forma sencilla y directa:

Además, la divina Providencia por medio del Señor tampoco ordena que después del coito matrimonial tenga uno que hacer las abluciones también ahora como antiguamente. En efecto, no se trata de restricciones con las que el Señor aparta de la procreación a los fieles, porque los habría lavado ya, mediante el único bautismo, para todas las uniones de siempre; Él concentra las muchas ceremonias de Moisés en un solo bautismo. Desde antiguo la ley precedía nuestra regeneración mediante la generación carnal, y con ocasión del acto de la procreación prescribía la ablución, y no porque aborreciera la generación humana. En efecto, lo que manifiesta un hombre, una vez engendrado, es la potencialidad que reside en el interior de la semilla humana³⁰³.

Esta explicación diluye la idea encratita de impureza atribuida al acto sexual, y aporta la interpretación de que nuestro nacimiento carnal es el símbolo de nuestra regeneración espiritual. Por tanto, esta interpretación permite a Clemente despojar al acto generador de cualquier indicio de desaprobación divina³⁰⁴. Además añade:

³⁰⁰ Este argumento se encuentra también en TERTULIANO, *De carn. Chr.*, 4, 2, y lo utilizará de igual modo GREGORIO DE NISA, *De virg.*, VII, 2, 24-29.

³⁰¹ *Strom.*, III, 46, 5 (FuP 10, 383): μιὰρὰν δὲ εἶναι τὴν συνουσίαν λέγοντες οὗτοι οἱ τὴν σύστασιν καὶ αὐτοὶ ἐκ συνουσίας εἰληφότες πῶς οὐκ ἂν εἶεν μιαιοὶ; τῶν δὲ ἀγιασθέντων ἅγιον οἶμαι καὶ τὸ σπέρμα.

³⁰² Cuando una mujer se acueste con un hombre, produciéndose efusión de semen, se bañarán ambos con agua y quedarán impuros hasta la tarde (Lv 15, 18).

³⁰³ *Strom.*, III, 82, 6 – 83, 1 (FuP 10, 441-443): οὐδὲ μὴν τὸν ἀπὸ τῆς κατὰ συζυγίαν κοίτης ὁμοίως ὥς πάλαι βαπτίζεσθαι καὶ νῦν προστάσσει ἡ θεία διὰ κυρίου πρόνοια. οὐ γὰρ ἐπάναγκες παιδοποιίας ἀφίστησι τοὺς πιστεύοντας δι' ἐνὸς βαπτίσματος εἰς τὸ παντελὲς τῆς ὁμιλίας ἀπολούσας ὁ κύριος, ὁ καὶ τὰ πολλὰ Μωυσέως δι' ἐνὸς περιλαβὼν βαπτίσματος. ἄνωθεν οὖν ὁ νόμος τὴν ἀναγέννησιν ἡμῶν προφητεύων διὰ σαρκικῆς γενέσεως ἐπὶ τῇ γεννητικῇ καταβολῇ τοῦ σπέρματος προσέφερε τὸ βάπτισμα, οὐ βδελυσσόμενος ἀνθρώπου γένεσιν· ὁ γὰρ φαίνεται γεννηθεὶς ἄνθρωπος, τοῦτο δύναται ἢ τοῦ σπέρματος καταβολή.

³⁰⁴ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 47.

Pretenden ahora que la unión matrimonial del varón y la mujer, llamada conocimiento, sea pecado, puesto que eso significa comer del árbol del bien y del mal, indicando la violación de una mandamiento mediante el uso del verbo conocer³⁰⁵.

También es rebatida la idea del matrimonio como pecado cuando Clemente resalta la libertad humana, tanto en el caso del célibe como en el caso del cristiano que decide contraer matrimonio. El maestro alejandrino pretende, pues, desmentir el carácter obligatorio de la continencia, tal y como la entendían los herejes encratitas³⁰⁶:

De una parte, pues, no es pecado el matrimonio realizado conforme a los principios racionales, aunque se presume molesta la educación de la prole (al contrario, para muchos lo más doloroso es la carencia de hijos) y por otra parte, la prole puede parecer a alguno una molestia en cuanto que contribuye a distraer de las cosas divinas, por las indispensables ocupaciones; pero si uno no soporta de buen grado la vida solitaria, aspire al matrimonio, pues lo que agrada, perseguido con moderación, no es nocivo, y cada uno de nosotros es árbitro en la elección de tener hijos³⁰⁷.

Los encratitas consideran que el matrimonio es pecado porque adoptan la idea de que no proviene de Dios, sino que proviene del demonio, por eso es totalmente incompatible con la vida espiritual; para ello encuentran en las Escrituras ciertos argumentos³⁰⁸. Como respuesta a la imputación de pecado, el Alejandrino argumenta que el matrimonio lejos de ser un defecto moral es un acto santo. La santidad del matrimonio proviene de su origen divino y pretender ver un pecado en el matrimonio según la Ley – como lo hacen los encratitas –, significa no entender a Dios que ha instituido el matrimonio y que no puede participar en el pecado:

³⁰⁵ *Strom.*, III, 104, 1 (FuP 10, 477): ἡδὲ δὲ ἐθέλουσι τὴν ἀνδρὸς κατὰ γάμον πρὸς γυναῖκα ὁμιλίαν γινῶσιν εἰρημένην ἀμαρτίαν εἶναι· ταύτην γὰρ ὑπὸ τῆς βρώσεως μηνύεσθαι τοῦ ξύλου τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ, διὰ τῆς τοῦ ἔγνω σημασίας παράβασιν ἐντολῆς διδάσκουσιν. Un breve comentario a estas palabras de Clemente puede verse en cfr. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Verdad e Imagen 105, Roma-Salamanca 1988, 292.

³⁰⁶ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 415, nota 23.

³⁰⁷ *Strom.*, III, 67, 1 (FuP 10, 415): μήτ' οὖν ἀμάρτημά τις ἡγεῖσθαι τὸν γάμον τὸν κατὰ λόγον, εἰ μὴ πικρὰν ὑπολαμβάνει παιδοτροφίαν (πολλοῖς γὰρ ἔμπαλιν ἀτεκνία λυπηρότατον), μήτ', ἂν πικρὰ ἡ παιδοποιία φαίνεται τινι μεταπερισπῶσα τῶν θεῶν διὰ τὰς χρειώδεις ἀσχολίας, μὴ φέρων δ' οὗτος εὐκόλως τὸν μονήρη βίον ἐπιθυμεῖτω γάμου, ἐπεὶ τὸ εὐάρεστον μετὰ σωφροσύνης ἀβλαβὲς καὶ κύριος ἕκαστος ἡμῶν τυγχάνει τῆς περὶ τέκνων γονῆς αἰρέσεως.

³⁰⁸ Cfr. *Strom.*, III, 49, 1 (FuP 10, 387); cfr. MATEO, “*La enkráteia y las uniones castas cristianas*”, cit., 72.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Si el matrimonio conforme a la Ley es pecado, no sé como alguien se atreve a decir que conoce a Dios, al afirmar que el precepto de Dios es pecado. Pero si la Ley es santa, también el matrimonio es santo. Por ello el Apóstol refiere este misterio a Cristo y a la Iglesia³⁰⁹.

Precisamente los encratitas creen que el matrimonio es pecado porque no viene de Dios. En cualquier caso, Clemente cita la posición de Taciano, cuando dice:

[...] En efecto, no hay que pensar, como algunos explicaron, que el vínculo de la mujer con el hombre signifique la unión de la carne con la corrupción; dicha perícopa, por el contrario, se opone a la interpretación de esos hombres impíos, que atribuyen directamente al diablo la institución del matrimonio, pues se corre el peligro de denigrar al legislador. Me parece a mí que fue Taciano el sirio³¹⁰ quien se atrevió a formular semejante doctrina³¹¹. Así en el libro *Sobre la perfección según el Salvador* él escribe textualmente: *El consentimiento permite la oración, pero la relación con la corrupción anula la eficacia mediadora*³¹² [...]

Taciano ve evidencias del origen diabólico del matrimonio en la Escritura, gracias a una interpretación demasiado literal³¹³ de las palabras de san Pablo: “no os neguéis el uno al otro, a no ser de común acuerdo, y sólo por un tiempo para dedicarse a la oración; luego volved a estar juntos, para que Satanás no os tienta por vuestra incontinencia”³¹⁴.

³⁰⁹ *Strom.*, III, 84, 2 (FuP 10, 443-445): εἰ δὲ ἁμαρτία ὁ γάμος ὁ κατὰ νόμον, οὐκ οἶδα πῶς τις ἐρεῖ θεὸν ἐγνωκέναι λέγων τὸ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν εἶναι· ἁγίου δὲ ὄντος τοῦ νόμου ἅγιος ὁ γάμος. τὸ μυστήριον τοίνυν τοῦτο εἰς τὸν Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν ἄγει ὁ ἀπόστολος.

³¹⁰ Taciano se convirtió al cristianismo en Roma hacia los años 150-165. San Ireneo y Clemente le acusan de rechazar el matrimonio y defender el encratismo; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 437, nota 13.

³¹¹ Para profundizar en la doctrina encratista de Taciano, cfr. BOLGIANI, *La polemica di Clemente Alessandrino contro gli Gnostici libertini nel III libro degli “Stromati”*, cit., 633-664; cfr. G. SFAMENI, “L’educazione all’ enkrateia nei Padri del III secolo”, en S. FELICI, *Crescita dell’uomo nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, Biblioteca di Scienze Religiose 78, Roma 1987, 164.

³¹² *Strom.*, III, 80, 3 – 81, 1 (FuP 10, 437-439): ἡ δευτέρα δὲ περικοπὴ μονογαμίαν ἴστησιν. οὐ γάρ, ὥς τινες ἐξηγήσαντο, δέσιν γυναικὸς πρὸς ἄνδρα τὴν σαρκὸς πρὸς τὴν φθορὰν ἐπιπλοκὴν μηνύεσθαι ὑποτοπητέον· τῶν γὰρ ἄντικρυς διαβόλῳ προσαπτόντων τὴν τοῦ γάμου εὕρεσιν ἀθέων ἀνθρώπων ἐπίνοιαν κατηγορεῖ, δι’ ἧς κινδυνεύει βλασφημεῖσθαι ὁ νομοθέτης. Τατιανὸν οἶμαι τὸν Σύρον τὰ τοιαῦτα τολμᾶν δογματίζειν. γράφει γοῦν κατὰ λέξιν ἐν τῷ Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ· συμφωνία μὲν οὖν ἀρμόζει προσευχῇ, κοινωνία δὲ φθορᾶς λύει τὴν ἐντεῦξιν. πάνυ γοῦν δυσωπητικῶς διὰ τῆς συγχωρήσεως εἴργει.

³¹³ Cfr. BROUDÉHOUS, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 48.

³¹⁴ Cfr. 1 Cor 7, 5.

Casiano sostiene una tesis muy semejante en su tratado *Sobre la continencia*, que Clemente cita literalmente:

[...] *Que nadie afirme que, porque tenemos órganos correlativos, pues la mujer está conformada de un modo y el varón de otro, aquella para recibir y éste para plantar la semilla, por eso la unión matrimonial ha sido autorizada por Dios. En efecto, si semejante disposición viniese de Dios, hacia el cual tendemos, Él no habría llamado dichosos a los célibes, ni el profeta hubiera afirmado que ellos no son un árbol seco*³¹⁵, pasando del árbol al hombre que se hace célibe a sí mismo³¹⁶.

En otro sentido, si consideran que el matrimonio es un error, puesto que no es querido por Dios, se puede llegar a la conclusión de que la vida espiritual y el matrimonio son irreconciliables. Para Taciano esta incompatibilidad es radical: parafraseando a san Pablo, el común acuerdo, permite dedicarse a la oración, pero “la relación con la corrupción rompe la intimidad con Dios”³¹⁷. Un vez más, el pensamiento encratita encuentra sus argumentos en las Escrituras, por lo que Clemente cita varios pasajes que han utilizado, rectificando su exégesis. Uno de ellos es éste: “el célibe cuida de las cosas del Señor; en cambio, el casado, de cómo agradar a su mujer”³¹⁸. Respecto a esta cita paulina, Clemente se pregunta si no es posible para el que está casado cuidar de las cosas del Señor junto con su compañera, o si no es posible vivir de acuerdo con la voluntad de Dios sin agradar a la esposa... También presenta otros pasajes como el siguiente:

Mas el dijo: *He tomado mujer y no puedo ir*³¹⁹ al banquete divino, servía de ejemplo para amonestar a cuantos se alejan del mandato divino por causa de sus propios placeres; pues

³¹⁵ Is 56, 3.

³¹⁶ *Strom.*, III, 91, 1-2 (FuP 10, 455): Τοιούτοις ἐπιχειρεῖ καὶ ὁ τῆς δοκίσεως ἐξάρχων Ἰούλιος Κασσιανός. ἐν γοῦν τῷ Περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας κατὰ λέξιν φησὶν· καὶ μηδεὶς λεγέτω ὅτι, ἐπειδὴ τοιαῦτα μόρια ἔσχομεν ὡς τὴν μὲν θήλειαν οὕτως ἐσχηματίσθαι, τὸν δὲ ἄρρενα οὕτως, τὴν μὲν πρὸς τὸ δέχεσθαι, τὸν δὲ πρὸς τὸ ἐνσπείρειν, συγκεχώρηται τὸ τῆς ὁμιλίας παρὰ θεοῦ. εἰ γὰρ ἦν παρὰ θεοῦ εἰς ὃν σπεύδομεν ἢ τοιαύτη διασκευή, οὐκ ἂν ἐμακάρισεν τοὺς εὐνούχους, οὐδ' ἂν ὁ προφήτης εἰρήκει μὴ εἶναι ξύλον ἄκαρπον”7 αὐτοῦς, μεταλαβὼν ἀπὸ τοῦ δένδρου ἐπὶ τὸν κατὰ προαίρεσιν ἄνθρωπον ἑαυτὸν τῆς τοιαύτης ἐννοίας εὐνουχίζοντα; JULIO CASIANO, *Fragm.*, 1.

³¹⁷ Cfr. *Strom.*, III, 81, 1 (FuP 10, 437-439).

³¹⁸ Cfr. *Strom.*, III, 88, 2 (FuP 10, 449); cfr. 1 Cor 7, 32-33.

³¹⁹ Lc 14, 20.

por esa misma razón, ni los justos anteriores a la venida del Señor, ni los que se han casado después de la venida, aunque sean apóstoles, se salvarían³²⁰.

Esta cita de Lc 14, 20 es utilizada por los encratitas para argumentar su doctrina³²¹. Según Clemente, Dios no condena el matrimonio; la llamada de Dios y el matrimonio honesto no se contraponen, como lo demuestra el ejemplo de los “justos” de ambos Testamentos³²².

La castidad perfecta como anticipación de la resurrección

En segundo lugar, encontramos la noción de que la castidad perfecta anticipa la resurrección. En la perspectiva encratita, esta castidad supone la vuelta del hombre a su verdadera naturaleza, parecida a la de los ángeles, lo que sería equivalente a la resurrección. Por tanto, la castidad perfecta tiene para los encratitas un significado escatológico. Según su pensamiento, la castidad perfecta acerca la vida gloriosa, es decir, la vida de la resurrección a la vida terrestre, a la presente.

Estos argumentos formarían parte de una vía celeste que inauguró Cristo con su venida. De esta forma sería el mismo Cristo el que condenara el matrimonio y las relaciones conyugales³²³. La crítica de Clemente no se hace esperar:

Ahora bien, si se glorían de la resurrección, como ellos mismos afirman, y es por lo que rechazan el matrimonio, ¡que no coman ni beban! En efecto, el Apóstol ha dicho que en la resurrección el vientre y los alimentos serán destruidos³²⁴.

En estas palabras se aprecia la forma en la que el Alejandrino ironiza con los herejes, ya que éstos rechazaban el matrimonio porque, en su opinión, ya gozaban de la resurrección de los cuerpos. Los encratitas se apoyan en algunos pasajes del Nuevo Testamento, mal interpretados, para justificar su doctrina: “pues en la resurrección ni ellos

³²⁰ *Strom.*, III, 90, 4 (FuP 10, 453): ὁ δὲ εἰπὼν γυναῖκα ἔγημα καὶ οὐ δύναμαι ἐλθεῖν εἰς τὸ δεῖπνον τὸ θεῖον ὑπόδειγμα ἦν εἰς ἔλεγχον τῶν διὰ ἡδονὰς ἀφισταμένων τῆς θείας ἐντολῆς, ἐπεὶ τούτῳ τῷ λόγῳ οὐθ' οἱ πρὸ τῆς παρουσίας δίκαιοι οὐθ' οἱ μετὰ τὴν παρουσίαν γεγαμηκότες κἂν ἀπόστολοι ὧσι σωθήσονται.

³²¹ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 49.

³²² Cfr. ORBE, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, cit., 258.

³²³ Cfr. MATEO, “La enkráteia y las uniones castas cristianas”, cit., 72.

³²⁴ *Strom.*, III, 48, 1 (FuP 10, 385): εἰ γοῦν τὴν ἀνάστασιν ἀπειλήφασιν, ὥς αὐτοὶ λέγουσι, καὶ διὰ τοῦτο ἄθετοῦσι τὸν γάμον, μηδὲ ἐσθιέτωσαν μηδὲ πινέτωσαν· καταργεῖσθαι γὰρ ἔφη τὴν κοιλίαν καὶ τὰ βρώματα ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ ἀναστάσει.

tomarán mujer, ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo”³²⁵; “pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección entre los muertos, ni ellos tomarán mujer, ni ellas marido”³²⁶. Aquí la resurrección señala un indicio de su escatología³²⁷. En la misma línea entiende Casiano las palabras de san Pablo: “pero nuestra patria está en el cielo, de donde esperamos el Salvador”³²⁸. El maestro alejandrino formula a los herejes una pregunta con la que pretende hacerles ver cómo sus pretensiones son insostenibles:

¿Cómo, pues, experimentan el hambre, la sed, las necesidades de la carne y otras cosas semajantes que no ha de probar el que por Cristo recibe la perfecta y esperada resurrección? También los idólatras se abstienen de los manjares y de los placeres del amor³²⁹.

Como se ha dicho anteriormente, para los encratitas, efectivamente, es el mismo Cristo el que suprime el matrimonio y las relaciones conyugales, sin ningún tipo de excepciones, incluso las que estaban permitidas por la ley³³⁰. Según Clemente, si Cristo prohíbe el matrimonio, que es autorizado por la ley, entonces está oponiendo la ley al Evangelio. Afirmando los encratitas que el matrimonio es pecado, están situando a la propia ley como pecado. Pero el problema viene porque esta ley es autorizada por Dios en las Escrituras³³¹ donde se afirma rotundamente que la ley es santa. De este modo, si la ley es pecado, están sosteniendo que el precepto de Dios es pecado. Consecuentemente, según Clemente sí hay que aceptar el matrimonio³³².

En la perspectiva encratita, la revelación de Jesús a Salomé, que aparece en el apócrifo *Evangelio según los Egipcios*, se entiende como una simple eliminación del matrimonio:

³²⁵ Mt 22, 30.

³²⁶ Lc 20, 35; Clemente alude a esta cita en *Strom.*, III, 87, 1 (FuP 10, 447-449).

³²⁷ Cfr. A. DANIELI, “La cristología di Paolo in Clemente Alessandrino”, en *StPat* 17 (1970) 234-280.

³²⁸ Flp 3, 20; cfr. *Strom.*, III, 95, 2 (FuP 10, 461).

³²⁹ *Strom.*, III, 48, 2 (FuP 10, 385): πῶς οὖν καὶ πεινῶσι καὶ διψῶσι καὶ τὰ κατὰ τὴν σάρκα πάσχουσι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ὁ διὰ Χριστοῦ τελείαν τὴν προσδοκωμένην ἀνάστασιν λαβὼν οὐ πείσεται; ἀλλὰ καὶ οἱ τὰ εἶδωλα σεβόμενοι βρωμάτων τε ἅμα καὶ ἀφροδισίων ἀπέχονται.

³³⁰ Cfr. *Strom.*, III, 83, 3 (FuP 10, 443).

³³¹ Cfr. Rm 7, 12.

³³² Cfr. MATEO, “La enkráteia y las uniones castas cristianas”, cit., 72.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Se dice que también el Salvador dijo: *He venido a destruir las obras de la mujer*, donde “la mujer” sería la concupiscencia³³³, y las “obras”: la generación y la corrupción. Ahora bien, ¿qué nos argüirán? ¿Qué esta economía ha sido disuelta? No lo podrán decir, porque el mundo todavía se rige por ese mismo ordenamiento³³⁴. Pero el Señor no dice nada falso³³⁵; en realidad Él destruye las obras de la concupiscencia: avaricia, ambición, ansia de gloria, locura por las mujeres, pederastia, glotonería, desenfreno y cosas semejantes; el surgir de todo eso es la muerte del alma, pues es cierto que nos convertimos en *cadáveres por los pecados*³³⁶. Y esa “mujer” significaba intemperancia. Por la generación y la corrupción que se verifican antes en la creación es como necesariamente existimos, hasta la perfecta distinción y realización definitiva de la elección, y por ellas también las sustancias promiscuamente confusas en el mundo serán restituidas a su originario lugar³³⁷. Precisamente, porque el Logos aludía al fin del mundo³³⁸, Salomé afirma: *¿Hasta cuándo van a morir los hombres?*. Y la Escritura refiere “hombre” en dos sentidos: de una parte, al hombre, al hombre visible y a su alma³³⁹; de otra, al que se salva y al que no se salva. Y el pecado es llamado muerte del alma³⁴⁰. Por eso, el Señor indica con exactitud: *Mientras las mujeres den a luz*, es decir, mientras se practiquen las

³³³ Se trata de una reminiscencia platónica, pero se aproxima también a la interpretación moral que hace Filón de Alejandría sobre el pecado original; cfr. BROUDÉHOUS, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, p. 147, nota 57.

³³⁴ En opinión de Tibiletti, Clemente no admite la interpretación de los encratitas respecto a que con el Salvador han llegado también los últimos días; por tanto, el mundo continúa desarrollándose como hasta entonces; cfr. TIBILETTI, “Matrimonio ed escatología: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino”, cit., 58.

³³⁵ Según Bolgiani, parece que Clemente reconocer alguna verdad en este escrito apócrifo; esto significa que es esencialmente ortodoxo y difundido entre la comunidad cristiana de la época. Sin embargo, en *Strom.*, III, 93, 1 (FuP 10, 457) parece entenderse lo contrario; cfr. BOLGIANI, *La tradizione eresiológica sull'encratismo II: La confutazione di Clemente di Alessandria*, cit., 591-592.

³³⁶ Ef, 2, 5.

³³⁷ Lejos de ser un mal, la muerte física, lo mismo que el nacimiento, tiene su aspecto positivo: la muerte es la que hace posible la restauración del estado primitivo; MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 411, nota 7.

³³⁸ El término *sunteleía* (fin del mundo) es un indicio de la escatología clementina; cfr. DANIELI, *La cristología di Paolo in Clemente Alessandrino*, cit., 262.

³³⁹ El significado de “alma” en este contexto es también el de “la persona”, el “yo humano”: cfr. K. SCHMÖLLE, “Die pneumatistische Gnosis und Ansätze zu einer christlichen Geschichtsmetaphysik im Werk des Klemens von Alexandrien”, en E. DASMANN – K. S. FRANK, *Pietas...*, Münster 1980, 81; cfr. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, 116, nota 18. Para profundizar en la correcta interpretación de las expresiones bíblicas en el Alejandrino, cfr. J. PALUCKI, “Principi fondamentali di una corretta esegesi nel pensiero di Clemente Alessandrino”, en S. FELICI (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri*, Bibl. Di Scienze Religiose 106, Roma 1993, 114.

³⁴⁰ Para más información sobre el concepto de “muerte” en Clemente, cfr. E. F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Texts and Studies 3, Cambridge 1957, 79. Para ampliar sobre las consecuencias del pecado; cfr. PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, cit., 60-62.

concupiscencias³⁴¹. Así, pues, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado, y la muerte reinó desde Adán hasta Moisés³⁴², dice el Apóstol. Por necesidad natural de la economía divina³⁴³ al nacimiento sigue la muerte, a la unión del alma y el cuerpo acompaña la disolución. Si la generación existe en aras de nuestra instrucción y de la gnosis completa, la disolución está para la reintegración. Y como la mujer es considerada causa de muerte porque da a luz, así también por la misma razón ella misma es introductoria de vida³⁴⁴.

Por último, el Alejandrino dirige su crítica hacia otro aspecto distinto, pero también inteligente: si Cristo con su venida al mundo ha impuesto la castidad, automáticamente deja de ser una elección personal voluntaria, sino que se trataría de una imposición. Por el contrario, los encratitas alardean de que son ellos los que libre y voluntariamente eligen ese estado de vida, con lo que Clemente aprecia una llamativa contradicción. Este razonamiento queda demostrado en las siguientes palabras, cuando reprocha la prohibición que los encratitas consideran adecuada:

Así, cuando ella dice: *Por tanto, hice bien en no dar a luz*, como quien estima que propagar la stirpe es algo inconveniente, el Señor le responde: *Puedes comer toda clase*

³⁴¹ El vocablo “concupiscencias” es equivalente a “pecado”; MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 411, nota 13.

³⁴² Rm 5, 12. 14.

³⁴³ La expresión “economía divina” en este contexto es sinónimo de “orden del mundo”; cfr. BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie*, cit., 115-123.

³⁴⁴ *Strom.*, III, 63, 2 – 64, 3 (FuP 10, 409-411): Οἱ δὲ ἀντιτασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ διὰ τῆς εὐφήμου ἐγκρατείας κάκεῖνα λέγουσι τὰ πρὸς Σαλώμην εἰρημένα, ὧν πρότερον ἐμνήσθημεν· φέρεται δέ, οἶμαι, ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ. φασὶ γάρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτὴρ· ἦλθον καταλύσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας, θηλείας μὲν τῆς ἐπιθυμίας, ἔργα δὲ γένεσιν καὶ φθορὰν. τί οὖν ἂν εἴποιεν; κατελύθη ἡ διοίκησις αὕτη; οὐκ ἂν φήσαιεν· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς αὐτῆς οἰκονομίας ὁ κόσμος. ἀλλ' οὐκ ἐψεύσατο ὁ κύριος· τῷ ὄντι γὰρ τὰ τῆς ἐπιθυμίας κατέλυσεν ἔργα, φιλαργυρίαν, φιλονικίαν, φιλοδοξίαν, γυναικομανίαν, παιδεραστίαν, ὀψοφαγίαν, ἄσωτίαν καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια· τούτων δὲ ἡ γένεσις φθορὰ τῆς ψυχῆς, εἴ γε νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι γινόμεθα· καὶ αὕτη ἡ θήλεια ἀκрасία ἦν. γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κτίσει προηγου μένωσιν γίνεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀποκαταστάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμέναι οὐσίαι τῇ οἰκειότητι προσσέμονται. ὅθεν εἰκότως περὶ συντελείας μηνύσαντος τοῦ λόγου ἡ Σαλώμη φησὶ· μέχρι τίνος οἱ ἄνθρωποι ἀποθανοῦνται; ἄνθρωπον δὲ καλεῖ ἡ γραφή διχῶς, τὸν τε φαινόμενον καὶ τὴν ψυχὴν, πάλιν τε αὖ τὸν σφζόμενον καὶ τὸν μὴ. καὶ θάνατος ψυχῆς ἡ ἁμαρτία λέγεται. διὸ καὶ παρατετηρημένως ἀποκρίνεται ὁ κύριος· μέχρις ἂν τίκωσιν αἱ γυναῖκες, τουτέστι μέχρις ἂν αἱ ἐπιθυμίαι ἐνεργῶσι. διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον· καὶ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωυσέως, φησὶν ὁ ἀπόστολος· φυσικὴ δὲ ἀνάγκη θείας οἰκονομίας γενέσει θάνατος ἔπεται, καὶ συνόδῳ ψυχῆς καὶ σώματος ἡ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ. εἰ δὲ ἔνεκεν μαθήσεως καὶ ἐπιγνώσεως ἡ γένεσις, ἀποκαταστάσεως δὲ ἡ διάλυσις· ὥς δὲ αἰτία θανάτου διὰ τὸ τίκτειν ἡ γυνὴ νομίζεται, οὕτω καὶ ζωῆς διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν λεχθήσεται ἡγεμών.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

*de hierba, pero la que es amarga no la comas*³⁴⁵. Con ello pretende significar que dependen de nosotros y no de la necesidad, tanto la continencia como el matrimonio y no de un precepto obligatorio que formula una prohibición, aclarando que el matrimonio coopera en la creación³⁴⁶.

Clemente, en su réplica, va a insistir en la libertad que tiene cada persona del mundo para elegir cuál es el estado de vida al que está llamado, esto es, cuál es su vocación³⁴⁷. Ciertamente, lo que Clemente quiere resaltar es la libertad humana, tanto en el caso del que elige la virginidad, como en el caso del que decide casarse. Con sus palabras, el Alejandrino pretende rectificar el carácter obligatorio de la continencia, impuesto por los herejes encratitas.

La imitación de Jesús

En tercer y último lugar, otro de los motivos que llevan a los encratitas a la afirmación de la abstinencia matrimonial y sexual es el deseo de imitación de Jesús, de la vida que llevó, de su estado. La castidad perfecta aparece vinculada a un tema espiritual bastante fecundo, como es la imitación de Cristo:

Además, hay algunos que definen el matrimonio sin rodeos como prostitución, y opinan que ha sido establecido y enseñado por el diablo. Jactándose, ellos dicen que imitan al Señor, quien no se casó ni poseía nada del mundo; y se glorían de haber entendido la escritura mejor que los demás³⁴⁸.

Las prácticas ascéticas, en general, y el rechazo al matrimonio, en particular, aparecen en los encratitas como una manera de imitar la continencia de Cristo, modelo a seguir, porque para el cristiano, su vida debe ser semejante a la de su maestro, Jesús.

³⁴⁵ En opinión de Broudéhoux, la hierba amarga sería el matrimonio; cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 55.

³⁴⁶ *Strom.*, III, 66, 2-3 (FuP 10, 413-415): φαμένης γὰρ αὐτῆς καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα, ὥς οὐ δεόντως τῆς γενέσεως παραλαμβανομένης, ἀμείβεται λέγων ὁ κύριος· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσιν μὴ φάγῃς. σημαίνει γὰρ καὶ διὰ τούτων ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης κατὰ κώλυσιν ἐντολῆς ἦτοι τὴν ἐγκράτειαν ἢ καὶ τὸν γάμον, καὶ ὅτι ὁ γάμος συνεργάζεται τι τῇ κτίσει προσδιασαφῶν.

³⁴⁷ Cfr. *Strom.*, III, 67, 1 (FuP 10, 415).

³⁴⁸ *Strom.*, III, 49, 1 (FuP 10, 387): Εἰσὶν θ' οἱ πορνείαν ἄντικρυς τὸν γάμον λέγουσι καὶ ὑπὸ τοῦ διαβόλου ταύτην παραδεδοσθαι δογματίζουσι, μιμεῖσθαι δ' αὐτοὺς οἱ μέγалаυχοί φασι τὸν κύριον μήτε γήμαντα μήτε τι ἐν τῷ κόσμῳ κτησάμενον, μᾶλλον παρὰ τοὺς ἄλλους νενοηκέναι τὸ εὐαγγέλιον καυχώμενοι.

Consecuentemente, advierten en la continencia de Jesús la condenación directa del estado matrimonial.

Por otra parte, cabe recordar que el docetismo de Valentín implicaba la atribución a Jesús de un cuerpo sólo en apariencia material. De ahí las palabras de Clemente sobre lo que Valentín y sus seguidores aceptaban como doctrina:

Valentín, en la *Carta a Agatópodo* dice: *Jesús sobrellevaba todo, era dueño de sí mismo y actuaba de manera divina; comía y bebía de modo que no evacuaba los alimentos. Tanta era la fuerza de su continencia, que incluso el alimento en Él no se corrompía, pues Él no estaba sometido a la corrupción*³⁴⁹.

Para los encratitas el hecho de que Jesús fuera continente, indica dos cosas: la primera, una condena al matrimonio, y la segunda, que todos deben ser continentes. En este punto, nuestro autor ofrece tres razones a la continencia de Cristo: en primer lugar, Jesús no se casó, ante todo, porque tenía su propia esposa, la Iglesia; en segundo lugar, no era un hombre común, por tanto, no tenía necesidad de tener una ayuda según la carne como las demás personas; y en tercer lugar, no le era necesario procrear hijos, puesto que era el Hijo único de Dios³⁵⁰. Clemente da estas tres razones para afirmar que no se puede extraer de la vida continente de Cristo una regla absoluta, que tenga valor para la vida humana.

El Alejandrino reprocha a los encratitas que si obtienen sus argumentos del Evangelio, creyendo que poseen una inteligencia superior, ignoren, por otra parte, las palabras del mismo Cristo cuando habla positivamente de las cuestiones del matrimonio y de la procreación:

[...] Él mismo, el Señor, dice: *Lo que Dios ha unido no lo separe el hombre*³⁵¹. Y también: *Como en los días de Noé había quien tomaba marido o esposa, construían casas, plantaban árboles, y como sucedía en los días de Lot, así será la venida del Hijo del Hombre*³⁵². Y puesto que no se dirige a los paganos, añade: *Cuando venga el Hijo del*

³⁴⁹ *Strom.*, III, 59, 3 (FuP 10, 401): Οὐαλεντίνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ πάντα φησὶν ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν· θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἥσθιεν καὶ ἐπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδούς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.

³⁵⁰ Cfr. *Strom.*, III, 49, 3 (FuP 10, 387-389); cfr. MATEO, “La enkráteia y las uniones castas cristianas”, cit., 72.

³⁵¹ Mt 19, 6.

³⁵² Cfr. Mt 24, 37-39.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

*Hombre, ¿encontrará fe sobre la tierra?*³⁵³. Y luego: *¡Ay de las mujeres gestantes y de las que críen en aquellos días!*³⁵⁴. Ciertamente también estas expresiones son dichas de forma alegórica. Por consiguiente tampoco determinó los tiempos *que el Padre ha determinado en virtud de su poder*³⁵⁵, puesto que el mundo perdura por generaciones³⁵⁶.

El maestro alejandrino busca en san Pablo un argumento convincente en contra de las razones de los encratitas y su falsa espiritualidad ascética. Además, recomienda – siguiendo el ejemplo de san Pablo –, respetar las uniones matrimoniales ya contraídas. Esto se puede deducir acertadamente de estas palabras:

También el bienaventurado Pablo dice de aquellos que aborrecen el matrimonio: *Vendrán tiempos en los que algunos abandonarán la fe, prestando sus oídos a espíritus embaucadores y serán enseñados por el demonio, que prohibirán casarse y hacer uso de ciertos alimentos*³⁵⁷. Y nuevamente afirma: *Que nadie os engañe en su arbitrio, suplicándoos con afectada humildad*³⁵⁸ *y con mortificación del cuerpo*³⁵⁹. El mismo Pablo escribe: *¿Estás ligado a una mujer? No busques la separación. ¿Estás libre de mujer? No la busques*³⁶⁰. Y también: *Tenga cada uno su esposa*³⁶¹, *para que Satanás*³⁶² *no os tienta*³⁶³.

³⁵³ Lc 18, 8.

³⁵⁴ Cfr. Mt 24, 29.

³⁵⁵ Hch 1, 7. Aquí, el Alejandrino interpreta la cita en sentido de una larga, aunque no demostrable, duración del mundo; cfr. TIBILETTI, “Matrimonio ed escatologia: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino”, cit., 58.

³⁵⁶ *Strom.*, III, 49, 3-6 (FuP 10, 387-389): ὁ ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. καὶ πάλιν· ὥσπερ δὲ ἦν ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, ἦσαν γαμοῦντες γαμίζοντες, οἰκοδομοῦντες φυτεύοντες, καὶ ὡς ἦν ἐν ταῖς ἡμέραις Λώτ, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. καὶ ὅτι οὐ πρὸς τὰ ἔθνη λέγει, ἐπιφέρει· ἄρα ἐλθὼν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εὕρησει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς; καὶ πάλιν· οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. καίτοι καὶ ταῦτα ἀλληγορεῖται. διὰ τοῦτο οὐδὲ τοὺς καιροὺς ὥρισεν οὗς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, ἵνα διαμένη κατὰ τὰς γενεάς ὁ κόσμος.

³⁵⁷ Cfr. 1 Tim 4, 1. 3.

³⁵⁸ Col 2, 18; cfr. BURI, *Clementis Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, cit., 28.

³⁵⁹ Col 2, 23.

³⁶⁰ 1 Co 7, 27.

³⁶¹ 1 Co 7, 2.

³⁶² 1 Co 7, 5.

³⁶³ *Strom.*, III, 51, 2-3 (FuP 10, 391): Αὐτίκα περὶ τῶν βδελυσσομένων τὸν γάμον Παῦλος ὁ μακάριος λέγει· ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, κωλύοντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων. καὶ πάλιν λέγει· μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω ἐν ἐθελοθηρσκειᾷ ταπεινοφροσύνης καὶ ἀφειδίᾳ σώματος. ὁ δὲ αὐτὸς κάκεῖνα γράφει· δέδεσθαι γυναικί; μὴ ζῆται λύσιν· λέλυσθαι ἀπὸ γυναικός; μὴ ζῆται γυναῖκα. καὶ πάλιν· ἕκαστος δὲ τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχετω, ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς.

En conclusión, Clemente no critica a los encratitas que tengan la intención de imitar a Cristo, lo que considera algo bueno. Les hace caer en la cuenta de que imitar a Cristo no consiste en eso que ellos decían. Les hace ver que estaban entendiendo mal la imitación de Cristo. Por mucho que puedan abstenerse del matrimonio y de las relaciones conyugales, van a seguir padeciendo sed, hambre, necesidades de la carne, etc...³⁶⁴

II.5 La auténtica continencia

La controversia y las críticas que suscitan en Clemente los filósofos paganos, los libertinos y los encratitas, tienen como consecuencia que el Alejandrino haya dejado escritas algunas características de lo que para él es la “auténtica continencia”.

En cuanto a la continencia que defienden los filósofos griegos, Clemente alega que la cristiana es más exigente y a su vez menos estricta. ¿Y cómo se explica eso? Esta afirmación podría parecer una contradicción, pero no es así. La continencia cristiana es exigente porque hace de la pureza interior una obligación: no se trata simplemente de resistir a los deseos lujuriosos, mientras, por otra parte, se codician y se toleran en el pensamiento (porque la incontinencia puede ser mental, de pensamiento)³⁶⁵. Cuando se hace referencia a la moral sexual, según el maestro alejandrino, ésta deberá cumplir el requisito de ir acompañada por la pureza de corazón³⁶⁶. También es más exigente que la continencia de los filósofos paganos porque no se limita a contenerse en el campo del placer sexual y del alimento única y exclusivamente, sino que abarca otros aspectos de la vida³⁶⁷:

También es continencia el menosprecio del dinero, desdeñar delicadezas, posesiones, apariencias, frenar la lengua, dominar con la razón los pensamientos malos. En otro tiempo sucedió también que algunos ángeles, incontinentes, presos de malos deseos, se precipitaron desde el cielo a este mundo³⁶⁸.

³⁶⁴ Cfr. MATEO, “La enkrátēia y las uniones castas cristianas”, cit., 72-73.

³⁶⁵ Cfr. *Strom.*, III, 57, 1 (FuP 10, 399).

³⁶⁶ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 25, nota 45.

³⁶⁷ Para ampliar conocimientos sobre el concepto de “contiencia” como auto-dominio se puede acudir a; cfr. J. RAASCH, “The Monastic concept of Purity of Heart and Its Sources”, en *Studia Monastica* 10 (1968) 19; O. PRUNET, *La morale de Clément d’Alexandrie et le Nouveau Testament*, cit., 107.

³⁶⁸ Cfr. *Strom.*, III, 59, 2 (FuP 10, 401): ἐγκράτειά ἐστιν ἀργυρίου καταφρονεῖν, τρυφῆς, κτήσεως, θέας καταμεγαλοφρονεῖν, στόματος κρατεῖν, κυριεύειν λογισμῶν τῶν πονηρῶν. ἤδη δὲ καὶ ἄγγελοι τινες

No obstante, la continencia cristiana es menos estricta y rigurosa que la de los filósofos porque no es necesaria una regla para abstenerse del matrimonio o de cualquier alimento. En relación a esto dice Clemente:

Retornemos ahora al discurso respecto al matrimonio, a la alimentación, y a todo lo demás; nosotros no deberíamos hacer nada por concupiscencia, sino querer tan sólo lo que es necesario. En efecto, no somos hijos de la concupiscencia sino de la voluntad³⁶⁹.

Clemente asegura que es cierto que la voluntad humana desempeña un cometido importante en la adquisición de la continencia, pero no es el único elemento ni el más eficaz para poder vivirla: es fundamentalmente una gracia que Dios concede al hombre³⁷⁰. Anteriormente en *Stromata* III, 4, 2 ya ha afirmado que la continencia es “poder y gracia divina”. Por tanto, nuestro autor vuelve a ratificar la idea de que el hombre necesita la ayuda de Dios para conseguir las virtudes³⁷¹, y no le basta para alcanzarlas su propia capacidad y autonomía.

Las tendencias morales nacidas de la gnosis basilidiana, dieron lugar a que Clemente desarrollara un enfoque auténticamente cristiano sobre la continencia dentro de la castidad perfecta y del matrimonio. El propio Clemente, en *Stromata* III, 3, 3 justifica la redacción de estas ideas para refutar a los basilidianos que no viven rectamente.

En cuanto a la virtud de la *continencia*, nos encontramos con todas las características que se han identificado en la polémica contra los filósofos en líneas anteriores. La exposición se abre con una definición: “Continencia es menosprecio del cuerpo, según la confesión pública hecha a Dios”³⁷². A pesar de la contundencia de esta afirmación, esta forma de considerar el cuerpo no tiene nada en común con el menosprecio de la carne que profesan los filósofos, los gnósticos y los encratitas: es más que evidente y demostrable la estima que tiene Clemente hacia el cuerpo. El término *soma*

ἀκρατεῖς γενόμενοι ἐπιθυμία ἀλόντες οὐρανόθεν δεῦρο καταπεπτώκασιν. En opinión de Osborn, esta terminología que utiliza Clemente es estoica. Cfr. E. F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, cit., 105.

³⁶⁹ *Strom.*, III, 58, 1 (FuP 10, 401): καθόλου δὲ ἡμῖν προῖτω ὁ λόγος περὶ τε γάμου περὶ τε τροφῆς καὶ τῶν ἄλλων μηδὲν κατ' ἐπιθυμίαν ποιεῖν, θέλειν δὲ μόνα ἐκεῖνα τὰ ἀναγκαῖα. οὐ γὰρ ἔσμεν ἐπιθυμίας τέκνα, ἀλλὰ θελήματος.

³⁷⁰ Cfr. *Strom.*, III, 57, 2-3 (FuP 10, 399).

³⁷¹ Cfr. C. GUASCO, “Lo gnóstico cristiano in Clemente Alessandrino”, en *Shopia* 24 (1956) 264-269.

³⁷² Cfr. *Strom.*, III, 4, 1 (FuP 10, 319-321).

debe entenderse en un sentido amplio, para significar, no exclusivamente el cuerpo en sí, sino a todo el ámbito de las necesidades físicas.

La expresión “según la confesión pública hecha a Dios” manifiesta una corrección a la actitud de Basílides³⁷³: la continencia no puede estar inspirada en una aprensión a la carne, sino que debe nacer de la voluntad personal que parte hacia Dios, debe ser un compromiso. Esta imagen se une a la idea del Alejandrino de la relación que existe entre el amor al Señor y el aprecio de la continencia. En este contexto vuelve a aparecer esta característica de la continencia: “es poder y gracia divina”³⁷⁴.

El pensamiento de que la continencia excede la esfera sexual para extenderse a “otras pasiones por las que el alma alimenta deseos perversos, no contenta con la satisfacción necesaria”³⁷⁵. Sin embargo, nos encontramos con un rasgo realmente nuevo: la continencia “no sólo enseña a ser temperantes, sino que también nos procura la templanza”³⁷⁶. En opinión de Bolgiani, en esta doble concepción del concepto “continencia”, Clemente enfatiza las bondades que ofrece el punto de vista cristiano con el fin de que la concepción y las posturas de sus adversarios —filósofos paganos y gnósticos basilidianos—, aparezcan, incluso, todavía más pobres³⁷⁷.

Veamos, ahora, que, en un contexto que no tiene nada de polémico, Clemente elabora una definición de “continencia”, que bien puede abarcar los aspectos que hemos enumerado anteriormente:

Ante todo, la continencia consiste en estar dispuesto a no sobrepasar los límites que aparecen conforme a la recta razón³⁷⁸. El que es continente domina los impulsos que se extralimitan de la recta razón, o sea, los retiene, y no secunda un impulso contrario a la recta razón³⁷⁹.

³⁷³ Cfr. BROUDÉHOX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 31.

³⁷⁴ Cfr. *Strom.*, III, 4, 1 (FuP 10, 319-321); cfr. 57, 2 (FuP 10, 399).

³⁷⁵ Cfr. *Strom.*, III, 4, 1-2 (FuP 10, 319-321); cfr. 59, 1-2 (FuP 10, 401).

³⁷⁶ Cfr. *Strom.*, III, 4, 2 (FuP 10, 321).

³⁷⁷ Cfr. BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala sull'encratismo II*, cit., 556.

³⁷⁸ Esta definición de continencia proviene del pensamiento de Aristóteles, del mismo modo que las palabras que dice a continuación derivan del estoicismo. Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, 209, nota 18.

³⁷⁹ *Strom.*, II, 80, 4 (FuP 10, 209): αὐτίκα ἡ ἐγκράτεια διάθεσις ἐστὶν ἀνυπερβατος τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων. ἐγκρατεύεται δὲ ὁ κατέχων τὰς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὁρμὰς ἢ ὁ κατέχων αὐτὸν ὥστε μὴ ὁρμᾶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον.

Para terminar, descubrimos que Clemente, principalmente, encuentra dos reproches hacia la actitud encratita, que, si bien es cierto, acabarán convirtiéndose en una buena oportunidad para poder precisar ciertos aspectos de la auténtica continencia y para concretar, incluso, nuevas características de la misma.

La primera recriminación recuerda a una que ya hizo a los filósofos paganos: los encratitas imponen a su continencia un rigor excesivo. Las herejías –proclama Clemente–, “tendiendo al exceso, profesan una continencia que es efecto de impiedad y rencor”³⁸⁰. Del mismo modo, en páginas posteriores afirma que:

Así pues, la justicia es la armonía de los medios de salvación, de por sí austera y rígida, pero algunos la quieren extender excesivamente, interpretando la continencia de forma injuriosa y con auténtica y característica impiedad; sin embargo, habrían podido escoger el celibato, conforme a la recta norma, con piedad, agradeciendo el don que se les ha concedido y sin odio a la creación ni desprecio por las personas casadas [...] ³⁸¹.

Piensa Clemente que la auténtica continencia cristiana no consiste en rechazar por completo al mundo, sino en, de alguna manera, controlarlo: se trata de una actitud positiva de apertura al mundo ³⁸².

Para justificar este pensamiento, Clemente escribe:

Por eso dice también Pablo: *Yo castigo mi cuerpo y lo esclavizo* ³⁸³, porque *todo atleta ejercita la completa continencia* (en el sentido de que practica la continencia en todas las ocasiones, no absteniéndose de todo, sino usando con moderación lo que ha establecido usa); *ellos lo hacen por alcanzar una corona corruptible, nosotros incorruptible* ³⁸⁴, queremos vencer en la lucha, no ser coronados sin poner esfuerzo ³⁸⁵.

³⁸⁰ Cfr. *Strom.*, III, 40, 2 (FuP 10, 371).

³⁸¹ *Strom.*, III, 105, 1 (FuP 10, 479): Τὴν δικαιοσύνην τοῖνυν καὶ τὴν ἁρμονίαν τοῦ σωτηρίου σεμνὴν οὖσαν καὶ βεβαίαν οἱ μὲν ἐπέτειναν, ὡς ἐπεδείξαμεν, βλασφημῶς ἐκδεχόμενοι μετὰ πάσης ἀθεότητος τὴν ἐγκράτειαν, ἐξὸν ἐλθεῖν τὴν εὐνουχίαν κατὰ τὸν ὑγιῆ κανόνα μετ' εὐσεβείας, εὐχαριστοῦντα μὲν ἐπὶ τῇ δοθείσῃ χάριτι, οὐ μισοῦντα δὲ τὴν κτίσιν οὐδὲ ἐξουθενοῦντα τοὺς γεγαμηκότας.

³⁸² Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 44.

³⁸³ Cfr. 1 Cor 9, 27.

³⁸⁴ Cfr. 1 Cor, 9, 25.

³⁸⁵ *Strom.*, III, 101, 4 (FuP 10, 471): διὰ τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος αὐτό μου τὸ σῶμα ὑποπιέζω καὶ δουλαγωγῶ φησίν, ὅτι πᾶς ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται (ἀντὶ τοῦ εἰς πάντα ἐγκρατεύεται, οὐ πάντων ἀπεχόμενος, ἀλλ' οἷς ἔκρινεν, ἐγκρατῶς χρώμενος), ἐκεῖνοι μὲν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἵνα ἄφθαρτον, νικῶντες ἐν τῇ πάλῃ, οὐχὶ δὲ ἀκονιτὶ στεφανούμενοι.

Con respecto al matrimonio, el Alejandrino responde a las críticas de los encratitas con una defensa vehemente del mismo. Pero esta reacción tiene dos peligros: por un lado, favorecer el matrimonio exageradamente en detrimento de la castidad perfecta y por otro, hacer un elogio incondicional del estado matrimonial. Este doble riesgo, Clemente, lo evitará, en primer lugar, uniendo al valor del matrimonio el recordatorio constante de que la castidad debe regir entre los esposos. De hecho, es difícil que el Alejandrino hable positivamente del matrimonio, sin que esta mención vaya acompañada de una determinación: el matrimonio conforme a la razón³⁸⁶. En segundo lugar, en contra de hacer un elogio unilateral del matrimonio, nuestro autor prefiere hacer una apreciación paralela de la castidad perfecta y del matrimonio, para que se establezca un evidente equilibrio³⁸⁷.

El segundo reproche se refiere a que la continencia de los heréticos se articula en torno a prácticas externas, llamativas y públicas. La publicidad que se le daba a las prácticas ascéticas por parte de los encratitas constituía, quizás, uno de los aspectos de sus métodos de divulgación. Y precisamente, para luchar contra esa externalidad de la continencia, Clemente apuesta por el carácter interior, comedido, de la auténtica continencia; una continencia vivida desde dentro de la persona, que nace desde la interioridad.

Así pues, “la continencia es virtud del alma, que no se muestra en público, sino que permanece en anonimato”³⁸⁸. Esta voluntad del Alejandrino de interiorizar la virtud de la continencia pertenece a la más pura tradición cristiana³⁸⁹.

La continencia encratita florece a ojos de Clemente más preocupada por las apariencias exteriores que puedan ser proyectadas al exterior que por favorecer las disposiciones internas.

³⁸⁶ Cfr. *Strom.*, III, 67, 1 (FuP 10, 415).

³⁸⁷ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 44-45.

³⁸⁸ *Strom.*, III, 48, 3 (FuP 10, 385-387): [...] οὕτω καὶ ἡ ἐγκράτεια ψυχῆς ἀρετὴ ἢ οὐκ ἐν φανερό, ἀλλ' ἐν ἀποκρύφῳ.

³⁸⁹ Cfr. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, cit., 293.

CAPÍTULO III
EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE
ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA
ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

CAPÍTULO III

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO- FILOSÓFICA

Después de haber expuesto y valorado el contexto histórico, social y cultural en el que vive y escribe Clemente, este capítulo nos aproxima a uno de los dos temas centrales que se pretenden abordar en la presente tesis: el matrimonio.

En el presente capítulo se presenta, en primer lugar, el contexto del matrimonio cristiano durante los primeros siglos del cristianismo, para llevarnos, en consecuencia, a tratar punto por punto los distintos rasgos que lo definen e identifican a ojos del Alejandrino: el vínculo conyugal, la finalidad del matrimonio, los bienes asociados a él, su dignidad, las características que le son propias, tales como la monogamia y la indisolubilidad, las segundas nupcias, y finalmente, el ámbito en el que vive la familia cristiana de la ciudad egipcia de Alejandría.

Antes de profundizar en dicho contexto del matrimonio cristiano, debemos recordar que la intención de Clemente de Alejandría no fue la de elaborar un tratado sobre la institución matrimonial¹. En efecto, el Alejandrino tomó el matrimonio como tema de discusión para refutar las doctrinas heréticas sobre la continencia, especialmente contra el rigorismo de los encratitas y el más contundente libertinismo de otros herejes. Es por este motivo por lo que no se puede esperar que Clemente desarrolle una doctrina coherente y completa sobre la realidad del matrimonio cristiano². De hecho, se observa que las opiniones que nuestro autor profesa se encuentran desestructuradas a lo largo de sus obras, especialmente en el libro tercero de los *Stromata*.

En nuestro empeño por comprender e interpretar su pensamiento, debemos evitar constantemente una doble tentación: en primer lugar, forzar el pensamiento de Clemente

¹ Cfr. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, cit., 40.

² En opinión de Broudéhoux, lo que el maestro alejandrino escribe a través de sus textos son las respuestas a las preguntas que, con total seguridad, pudieron surgir en el ambiente cristiano de Alejandría en la época en la que él vivió; cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 73.

cayendo en la trampa de asignar a nuestro autor interpretaciones sobre el matrimonio que se han publicado siglos más tarde, y en segundo lugar, asumir e interpretar las expresiones del Alejandrino sobre el matrimonio –algunas veces imprecisas–, que se han desarrollado muy lentamente en la Iglesia y en el cristianismo, aplicándolas a la realidad del cristiano de hoy día³.

Con esta actitud metodológica se pretende comprender e interpretar lo más adecuadamente posible la visión de Clemente de Alejandría respecto al matrimonio, con el recurso de los autores contemporáneos a él y a los posteriores más prestigiosos y legitimados.

III.1 El contexto del matrimonio cristiano durante los primeros siglos

¿De qué manera se conformó el matrimonio en las comunidades cristianas en el tiempo posterior al Nuevo Testamento? A grandes rasgos se puede decir que, por un lado, los primeros cristianos aceptaron el matrimonio tal como se entendía en las diferentes culturas donde se arraigó, pero que también, por otra parte, realizaron su propia y peculiar aportación⁴.

¿En qué consistió éste? En la época de los Padres de la Iglesia predominaban tres tendencias claramente diferenciadas: una minusvaloraba el matrimonio, otra lo valoraba, y la última, lo sobrevaloraba⁵. El debate que se desarrolló al respecto fue intenso.

La *Carta a Diogneto*⁶, que data del siglo II, nos muestra que durante esta época el matrimonio de los primeros cristianos era en parte igual y, en parte, distinto al de los paganos: “Los cristianos no se diferencian de los demás hombres [...]. Se casan como todos [...] tienen hijos como todos [...]”⁷. No obstante, se aprecia un carácter

³ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 73.

⁴ Cfr. ADNÉS, *El matrimonio*, cit., 66-69.

⁵ Cfr. GARCÍA PAREDES, *Lo que Dios ha unido. Teología de la vida matrimonial y familiar*, cit., 73.

⁶ La *Carta a Diogneto* es uno de los escritos más antiguos para la defensa o apología del cristianismo. Los datos históricos que podemos aportar son escasos. En un manuscrito de las obras de Justino se encontraba la única copia de esa obra griega, que fue quemada en Estrasburgo en 1870 durante la guerra franco-prusiana. Se conservan las ediciones realizadas a partir de ese único manuscrito. Su autor es desconocido. De Diogneto sabemos que fue una personalidad del mundo pagano que hace preguntas sobre el cristianismo. Los críticos datan su redacción hacia finales del siglo II o principios del III, por tanto, de la misma época que Clemente de Alejandría. Cfr. J. FÁBREGAS – A. OLIVAR, *La voz de los Padres en la Liturgia de las Horas*, Biblioteca Litúrgica, Barcelona 2002, 70-71.

⁷ A Diogneto 5, 1-6.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

extraordinario y a su vez paradójico, en su forma de vida. Obedecen a las leyes establecidas, pero su manera de vivir es más perfecta que las leyes. La carta afirma que los cristianos no abortan, ni exponen a los recién nacidos, tienen en común la mesa pero no la cama⁸. Por tanto, los primeros cristianos utilizaban el mismo proceder que los paganos para casarse, pero ya desde el principio llaman la atención por defender la monogamia y la indisolubilidad en medio de una sociedad en la que eran legítimos el divorcio y el repudio⁹. Lo mismo cabe decir de la mutua fidelidad entre los esposos cristianos y el respeto a la vida.

Desde los comienzos, la Iglesia tuvo un proceder especial con respecto al matrimonio que afectaba a la vida familiar y civil de los bautizados: se les quería proteger de los influjos paganos¹⁰. En otras palabras, la atención de la Iglesia se reducía a garantizar que el matrimonio se celebrase de acuerdo con la fe y la moral cristiana, y que se viviese según una conducta inspirada en la enseñanza bíblica, en la palabra y en el ejemplo de amor de Jesús¹¹.

En la Iglesia primitiva, el matrimonio era considerado también por los cristianos como una cuestión de familia. Al comienzo –como se ha podido observar en el capítulo anterior–, todo matrimonio procedía de la decisión de los padres, pero durante el período romano-helenístico la libertad de elección por parte de los esposos iba a ganar progresivamente mayor importancia. Según Schillebeeckx, “Cuando se aceptaba en matrimonio a un correligionario, la intervención del clero se consideraba superflua”¹². El padre de familia se responsabilizaba de la vida cristiana de todos los miembros de su familia.

Una vez se terminó de redactar el canon de las Sagradas Escrituras, Ignacio de Antioquía afirmó que los cristianos no deberían casarse si no es con la aprobación de los obispos¹³. El motivo de esta advertencia se basaba en una preocupación pastoral, por una parte, y en la pretensión de velar por conseguir una adecuada espiritualidad cristiana de

⁸ Cfr. A. Diogneto 5, 6-7; J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristiana. Perspectiva histórico-teológica*, Vol. I, Claretianas, Madrid 1996, 276-278.

⁹ Cfr. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio*, cit., 214-215; cfr. EQUIPOS DE NUESTRA SEÑORA, *El amor y el matrimonio*, San Pablo, Santafé de Bogotá 2001, 150.

¹⁰ Cfr. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio*, cit., 215.

¹¹ Cfr. G. FLÓREZ, *Matrimonio y familia*, BAC, Madrid 1995, 132-136.

¹² SCHILLEBEECKX, *El matrimonio*, cit., 215.

¹³ Cfr. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Polyc.*, 5, 2.

la vida conyugal, por otra. No se trataba de instaurar un procedimiento matrimonial diferente para los cristianos, o de concederles un estatuto excepcional en esta materia, distinto al de los paganos. En este tiempo, la intervención del clero y del obispo se consideraba deseable, beneficiosa¹⁴.

Más adelante, el canon 54¹⁵ del sínodo de Elvira, que se realizó alrededor del año 306¹⁶, hace suponer todavía que el matrimonio de los bautizados se celebraba de la misma manera que el de los paganos. En este tiempo la Iglesia consideraba como propia la idea de que los cristianos permanecieran sometidos a la legislación romana; y de este modo, las cuestiones relativas al matrimonio podían ser llevadas ante el tribunal civil. Por tanto, el matrimonio de los cristianos no exigía especiales formalidades, sino que se atenía a los usos y normas vigentes en aquel momento. Esto significa que en aquellos tiempos, los cristianos no proponían un modelo distinto de matrimonio, ni de familia. Los principios cristianos de sumisión a Dios y de comunión en el cuerpo de Cristo marcaban las normas de conducta en el matrimonio como en cualquier otra forma de vida¹⁷. De hecho, sólo relativamente tarde se introdujo un rito especial para celebrar el matrimonio, esto es, su forma canónica¹⁸.

Con el tiempo, el matrimonio –al ser considerado como una realidad que afecta al orden de la fe y de la vida cristiana–, es tratado y abordado por la acción magisterial de la Iglesia, que siente el derecho y el deber de intervenir en aquellas cuestiones que afectan a las realidades que se ponen en contacto y tienen relación de forma directa o indirecta con la Iglesia.

Por ser una ceremonia pública y un motivo festivo que presenta en todas las culturas una gran solemnidad y, en ocasiones, posee carácter sagrado, la celebración de la unión matrimonial tiende progresivamente a adquirir en la sociedad cristiana un carácter propio, hasta convertirse en una celebración litúrgica que compete a la misma Iglesia. Por otra parte, por ser una cuestión que afecta a la conciencia humana, a la dimensión religiosa y a la conducta social de los cristianos, y requiere una normativa ética

¹⁴ Cfr. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio*, cit., 215.

¹⁵ Cfr. V. DE LA FUENTE, *Historia Eclesiástica de España*, Librería Religiosa, Barcelona 1855, 328.

¹⁶ C. E. MASCAREÑAS – B. PELLISÉ, *Nueva enciclopedia jurídica*, vol. 16, Francisco Seix, Barcelona 1978, 44.

¹⁷ Cfr. P. L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and early medieval Periods*, E. J. Brill, Leyden - Nueva York – Colonia 1994, 413.

¹⁸ Cfr. GARCÍA PAREDES, *Lo que Dios ha unido. Teología de la vida matrimonial y familiar*, cit., 74.

y una regulación jurídica, el matrimonio pasa con rapidez a formar parte del campo de la moral y del derecho de la Iglesia. Se trata de una realidad de vida cristiana que implica a las relaciones privadas y públicas de los esposos y a las funciones que desarrolla la institución familiar dentro de la sociedad en la que vive. La familia aparece continuamente como objeto de las preocupaciones pastorales de la Iglesia, ya que la misión de evangelizar y de constituir la comunidad eclesial encuentra en la institución familiar su mejor acomodo y un medio natural de expansión¹⁹.

III.2 Definición de matrimonio

En los comienzos de la era cristiana, una gran cantidad de textos del Nuevo Testamento, en especial de las Cartas Pastorales, aportan indicaciones válidas para conducir en los aspectos morales a la comunidad cristiana, a pesar de no haberse desarrollado el derecho canónico tal como se entiende hoy en día –como conjunto de leyes destinadas a regular la forma de vida y la moral de los fieles cristianos–.

En materia matrimonial, únicamente con el inicio de las reuniones conciliares, a partir del siglo IV, empiezan a ser formuladas reglas de obligatorio cumplimiento. Antes de este tiempo, la comunidad cristiana vivió –como hemos indicado anteriormente– con las orientaciones obtenidas de la Sagrada Escritura y de los textos pseudoapostólicos, escritos de carácter canónico-litúrgico, normalmente relacionados de forma directa con la autoridad de los Apóstoles, y de los que se pueden concluir normas morales relativas a la unión conyugal²⁰.

Clemente de Alejandría empieza el capítulo XXIII de *Stromata* II ofreciendo lo que podría ser una definición de matrimonio. Así pues, ¿qué entiende nuestro autor por matrimonio?

¹⁹ Cfr. FLÓREZ, *Matrimonio y familia*, cit., 131.

²⁰ Cfr. P. AMENTA, *Procedimientos canónicos de disolución del matrimonio*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2011, 37-38. Para Gaudemet, los escritos de Clemente de Alejandría (además de los de otros Padres de la Iglesia) han contribuido notablemente a la formación sucesiva del derecho matrimonial; cfr. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, cit., 50.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Puesto que el matrimonio parece que cae bajo placer y concupiscencia, también se debe tratar de él. Matrimonio es unión de un hombre y una mujer en un principio conforme a la Ley, para la procreación de hijos legítimos²¹.

El Alejandrino, –tal y como se enunció en el capítulo introductorio de la presente tesis–, define al hombre como un compuesto de alma y cuerpo, es decir, defiende la unidad del alma con el cuerpo. Del modo en que el autor cristiano define el matrimonio, se deduce la unidad substancial del ser humano entre su espíritu y su cuerpo sexuado. Esta unidad subyace al nombrar con los términos hombre y mujer a los sujetos de lo conyugal, y, por tanto, del matrimonio. Pues la unión no se da entre personas humanas en cuanto sólo personas, sino en tanto y por cuanto son varón y mujer, y se ofrecen y se aceptan como hombre de esta mujer y mujer de este hombre. Cuando nuestro autor nombra en la definición de *Stromata* II al hombre y a la mujer, manifiesta –de forma subyacente–, la presencia del espíritu personal en la sexualidad y en su dinámica. Por este motivo, el matrimonio lo es sólo entre hombre y mujer²².

Clemente afirma que *matrimonio* es la unión de un hombre y una mujer. Por tanto, la unión matrimonial constituye un tipo de relación caracterizada por la diferenciación sexual, que es la que determina la relación conyugal. A través de esta definición, el Alejandrino deja entrever que el dimorfismo hombre/mujer es algo que pertenece a lo esencial del ser humano²³. Todo *encuentro* entre personas está modalizado por las características de estas personas²⁴. Estas características modulan la vida de las personas y, por tanto, las relaciones que se establecen entre ellas²⁵.

No obstante, esta definición del Alejandrino plantea algunos problemas de interpretación²⁶. Es posible que Clemente haya tomado esta fórmula de una fuente

²¹ *Strom.*, II, 137, 1 (FuP 10, 299): Ἐπεὶ δὲ ἡδονὴ καὶ ἐπιθυμία ὑποπίπτειν γάμος δοκεῖ, καὶ περὶ τούτου διαληπτέον. γάμος μὲν οὖν ἐστὶ σύννοδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἢ πρώτη κατὰ νόμον ἐπὶ γνησίων τέκνων σπορῶ.

²² Cfr. P. VILADRICH, *El modelo antropológico del matrimonio*, Rialp, Madrid 2001, 61-62.

²³ Von Balthasar dice que la diferenciación hombre/mujer constituye “el caso paradigmático de cara al carácter comunitario permanente del ser humano”; H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid 1992, 339-341.

²⁴ Sobre todo, influyen ciertas características personales que tienen todo el ser personal: la edad, el temperamento o el sexo; cfr. P. LAÍN, *Sobre la amistad*, Espasa Calpe, Madrid 1986, 219-221.

²⁵ Lo hacen de un modo más profundo que otras características accidentales como puedan ser el rol social, la cultura, la raza, la profesión... Cfr. X. M. DOMÍNGUEZ, *Antropología de la familia. Persona, matrimonio y familia*, BAC, Madrid 2007, 108.

²⁶ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 74.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

extranjera, presumiblemente estoica. La idea de que la familia es la base sobre la que se asienta la sociedad humana, es con frecuencia evocada desde la antigüedad²⁷ porque es de ley natural. Se trata de una idea conocida por nuestro autor, tal y como se puede apreciar en el siguiente texto:

No se anima a odiar a la familia, pues también dijo: *Honra a tu padre y a tu madre para que vivas bien*²⁸, sino que pretende decir: no te dejes llevar por impulsos irracionales y no te conformes enteramente con las costumbres comunes. Una casa está constituida por una familia, y una ciudad por casas, como dijo también Pablo a los que se ocupan del matrimonio *para tratar de agradar al mundo*²⁹.

Esta idea proveniente de la antigüedad se basaba en el hecho de que la primera sociedad estaba formada por la unión de un hombre y de una mujer según la ley, en función de la procreación y de la comunidad de vida. El Alejandrino modifica ligeramente este préstamo para incorporar el matrimonio³⁰. Sin embargo, utiliza el término πρώτη (principio), e incluso le añade el artículo ἡ (un) que aporta más fuerza a la expresión. Esto es precisamente lo que genera ciertas dificultades a la hora de interpretarlo.

¿Qué significa, entonces, para nuestro autor la expresión “unión de un hombre y una mujer *en un principio* conforme a la ley?” El significado será diferente si se entiende que la definición busca describir el matrimonio como el acto que inaugura una vida, es decir, que se instaura a partir de la unión carnal entre hombre y mujer, o bien se entiende como el estado en que un hombre y una mujer pueden vivir. Según Broudéhoux, cada uno de estos puntos pueden defenderse acertadamente³¹.

Como primera interpretación, se puede considerar que el matrimonio se instaura con la consumación del acto conyugal. La unión carnal, por tanto, constituye la esencia misma del matrimonio. De este modo, a partir del primer encuentro carnal de los esposos, el matrimonio está sellado. Por otra parte, atendiendo a la segunda interpretación, se

²⁷ Cfr. KLIMA, *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia*, cit., 191.

²⁸ Ex 20, 12.

²⁹ *Strom.*, III, 97, 3 (FuP 10, 363-465): οὐ τὸ γένος μισεῖν παρακελεύεται· τίμα, γάρ φησι, πατέρα καὶ μητέρα, ἵνα εὖ σοι γένηται, ἀλλὰ μὴ ἀπάγου, φησὶν, ἀλόγοις ὀρμαῖς μηδὲ μὴ τοῖς πολιτικοῖς ἔθεσι συνάπτου· οἶκος μὲν γὰρ ἐκ γένους συνίσταται, πόλεις δὲ ἐξ οἴκων, καθὼς καὶ ὁ Παῦλος τοὺς περὶ γάμον ἀσχολουμένους κόσμῳ ἀρέσκειν ἔφη.

³⁰ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 74.

³¹ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 74-77.

puede pensar que en el momento en que se inicia la convivencia nace el vínculo conyugal. Así entendido, esta definición toma una resonancia jurídica. Este hecho se puede observar en otras expresiones que utiliza Clemente referidas al derecho.

Un dato que nos puede ayudar a comprender, y que conviene recordar, es que desde la época de Augusto se daban en Alejandría dos modos de formalizar el vínculo matrimonial legalmente reconocidos: el matrimonio escrito, objeto de un acuerdo entre los esposos y ratificado a veces con otro contrato, y el matrimonio no escrito, acompañado finalmente por un acuerdo económico. Ahora bien, contrariamente a lo que pudieran sugerir los documentos alejandrinos, parece ser que la *ekdosis*³² jugaba todavía, en la época de Clemente, un papel fundamental en la última parte de la formalización del vínculo matrimonial. No obstante, no existía una regla absoluta: a veces eran los padres los que daban a su hija en matrimonio, y otras veces era la mujer la que dispone su matrimonio y formaliza su propia *ekdosis*.

La importancia que tenía todavía la *ekdosis* en la conclusión del matrimonio podría ser un buen argumento a favor de la segunda interpretación propuesta en este apartado: el matrimonio propiamente dicho será, según nuestro autor, el inicio de la cohabitación. Por el contrario, no podemos apelar –para confirmar el sentido físico de la unión–, al hecho de que la procreación se mencione como un objetivo concreto. De esta manera, la procreación aparece a menudo como el fin que persiguen los esposos, entonces el matrimonio es considerado como un estado.

Otro argumento en contra de la primera interpretación es la evidencia de que el mismo Clemente no se interesó por el problema concreto de la formación del matrimonio, sino que centró mucho más su atención en el matrimonio *in facto*. Si nuestro autor considera el matrimonio como un estado, el término σύνοδος adquiere el significado de “asociación”, y a la expresión ἡ πρώτη (un principio) se le debe dar en este caso un significado restrictivo: se trata de una “primera unión”, y no de cualquier otra que le pueda suceder.

En este punto surge una duda decisiva: ¿qué tipo de unión pretendía excluir el Alejandrino? ¿Se trataba de censurar incluso un segundo matrimonio posterior a la muerte de uno de los esposos? Podemos pensar que no. El Alejandrino no pretendió negar la

³² Es una especie de contrato efectuado entre las dos casas, un compromiso oral hecho ante testigos por el que el padre o tutor de la joven la entrega al futuro esposo. Véase página 116-117 de la presente tesis doctoral.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

posibilidad de casarse por segunda vez a un viudo o a una viuda que había perdido a su cónyuge. Lo más probable es que reprobara un nuevo matrimonio posterior a un divorcio: esta unión la rechazó fuertemente y la consideró incluso adulterio. Consecuentemente, el único que merece el nombre de γάμος es el primer matrimonio, excluyendo cualquier otra unión contraída mientras vivan los dos esposos.

De todo esto podemos deducir que la intención de Clemente no es otra que la de establecer una clara diferencia entre la unión cristiana y la unión pagana. De ahí que se pueda afirmar que la expresión ἡ πρώτη señala, efectivamente, los dos rasgos característicos del matrimonio cristiano: la unidad y la indisolubilidad.

Esta interpretación queda confirmada con este texto escrito en el tercer libro de los *Stromata*:

La iglesia³³ no se casa con otro, porque ya tiene esposo, pero cada uno de nosotros puede casarse con la mujer que desee, conforme a la Ley, y me refiero al primer matrimonio³⁴.

Las palabras γνησίων τέκνων (hijos legítimos) no aportan nada especial, sino que expresan la idea de que el matrimonio debe ser conforme a la ley si se quieren tener hijos legítimos.

III.3 Finalidad del matrimonio

Muchos Padres de la Iglesia centraron su atención en el matrimonio como *f fuente de vida*; no sólo en lo que se refiere a la esponsalidad, sino también en la responsabilidad de los esposos en la procreación y educación de sus hijos. La procreación es destacada por los Padres de la Iglesia como la finalidad principal del matrimonio, haciendo participar al ser humano de la obra creadora de Dios. Para el cristiano toda persona goza de una gran dignidad y de unos derechos inalienables que le pertenecen por ser creación de Dios³⁵.

³³ Para conocer el concepto de este término en Clemente de Alejandría, cfr. BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie*, cit., 182-195; cfr. C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Clarendon Press, Oxford 1968, 133.

³⁴ *Strom.*, III, 74, 2 (FuP 10, 427): ἐκκλησία δὲ ἄλλον οὐ γαμεῖ τὸν νυμφίον κεκτημένη, ἀλλ' ὁ καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἦν ἂν βούληται κατὰ τὸν νόμον γαμεῖν, τὸν πρῶτον λέγω γάμον, ἔχει τὴν ἐξουσίαν.

³⁵ Cfr. M. MARITANO, “La familia “cristiana” secondo i Padri della Chiesa”, en *Salesianum* 69 (2007) 652.

III.3.1 La procreación como fin principal del matrimonio

Fue Clemente el que escribió el primer gran texto del cristianismo dedicado a la práctica sexual en la vida conyugal: el capítulo X³⁶ del libro segundo de su obra *El Pedagogo*³⁷. Allí defiende que el objetivo fundamental de la moral matrimonial es la procreación.

Nos queda por examinar cuál es el momento oportuno para las relaciones conyugales, exclusivas³⁸ de los que han contraído matrimonio: su objetivo es la procreación; su fin, tener buenos hijos; es algo parecido a lo que sucede con el labrador: el motivo que le empuja a sembrar es la provisión de su propio alimento; el fin de su cultivo, la recolección de los frutos³⁹.

Este principio de que el fin del matrimonio es tener hijos buenos está tomado de Musonio Rufo⁴⁰ y, según Blázquez, no tiene apoyatura en el Nuevo Testamento⁴¹. Como indica Marrou, el autor alejandrino distingue, siguiendo a los estoicos, entre meta y fin, y éste sería tener buenos y bellos hijos. Nuestro autor también condena en *El Pedagogo* la pederastia, desecha las relaciones contra la naturaleza, las uniones estériles, y las pseudo uniones de andróginos. En este aspecto, al igual que en muchos otros, sigue las directrices

³⁶ Debe consultarse para ampliar sobre el tema, la exposición doctrinal que hace de este capítulo M. BERCIANO, *Kairós, tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría*, Aldecoa, Burgos 1976, 136-141.

³⁷ Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El pedagogo*, ed. bilingüe por M. MERINO y E. REDONDO, Ciudad Nueva, Madrid 1994.

³⁸ En opinión de Merino y Redondo, esta preocupación del maestro alejandrino es la que le conducirá, en los párrafos siguientes, a establecer el momento oportuno, siempre dentro del matrimonio, de las relaciones sexuales entre hombre y mujer; cfr. MERINO - REDONDO, *El Pedagogo*, 427, nota 2.

³⁹ *Paed.*, II, 83, 1 (FuP 5, 427): Συνουσίας δὲ τὸν καιρὸν μόνοις τοῖς γεγαμηκόσιν ἀπολέλειπται σκοπεῖν, τοῖς δὲ γεγαμηκόσι σκοπὸς ἡ παιδοποιία, τέλος δὲ ἡ εὐτεκνία, καθάπερ καὶ τῷ γεωργῷ τῆς τῶν σπερμάτων καταβολῆς αἰτία μὲν ἡ τῆς τροφῆς προμήθεια, τέλος δὲ αὐτῷ τῆς γεωργίας ἡ τῶν καρπῶν συγκομιδὴ. Nuestro autor utiliza ampliamente, hasta *Paed.*, II, 102, 1 (FuP 5, 457-459), un texto de Platón (*Las Leyes*, VIII, 839 A) para explicar la procreación humana. También Filón había hablado de que el varón *labra* en la matriz; la mujer es considerada como un campo, y el varón como el germen que se siembra.

⁴⁰ Filósofo estoico de principios del Imperio que fue exiliado por Nerón en el año 65; cfr. M. FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid 2005, 398.

⁴¹ Cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 203.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

de la moral estoica⁴², aunque si bien es cierto, estas desviaciones también aparecen en el Antiguo⁴³ y en el Nuevo Testamento⁴⁴.

Se desprende de esta frase clementina⁴⁵ —con la que se iniciaba el apartado anterior de la definición de matrimonio— que la unión conyugal se define esencialmente por su fin, la procreación. En este sentido, es significativo hacer notar cómo nuestro autor no le presta casi atención al segundo objetivo atribuido al matrimonio habitualmente: la vida en común, la ayuda mutua de los esposos. De hecho sólo excepcionalmente une al objetivo de la procreación, el del cuidado del hogar, que constituye la *ayuda* específica de la esposa. Por tanto, la mujer como ayuda para el varón aparece en Clemente como un fin secundario.

El mismo Hombre y Señor que vuelve nuevo lo antiguo no permite la poligamia (que las circunstancias exigían cuando era necesario que la humanidad aumentase o se multiplicara), sino que instituye la monogamia en aras de la procreación y del cuidado de la casa⁴⁶; por esta razón la mujer fue dada [al varón] como ayuda⁴⁷.

La procreación es la finalidad principal del matrimonio para nuestro autor, tal y como repite insistentemente a lo largo de toda su obra. El dimorfismo sexuado, las diferencias anatómicas y fisiológicas entre hombre y mujer, marcan un camino que el ser humano no ha inventado: el camino de la unión física. Y esta unión lleva incorporada en el mismo hecho de la unión, la fecundidad biológica⁴⁸.

A continuación se muestran una serie de textos extraídos de *El Pedagogo* y de *Stromata* donde se puede apreciar la firmeza de su convicción.

⁴² Cfr. MARROU, *Le Pédagogue*, cit., p.164, nota 1.

⁴³ Cfr. Gn 19, 4-11.

⁴⁴ Cfr. Rm 1, 24-32.

⁴⁵ Cfr. *Strom.*, II, 137, 1 (FuP 10, 299): Puesto que el matrimonio parece que cae bajo placer y concupiscencia, también se debe tratar de él. Matrimonio es unión de un hombre y una mujer en un principio conforme a la Ley, para la procreación de hijos legítimos: Ἐπεὶ δὲ ἡδονῇ καὶ ἐπιθυμίᾳ ὑποπίπτειν γάμος δοκεῖ, καὶ περὶ τούτου διαληπτέον. γάμος μὲν οὖν ἐστὶ σύννοδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ πρώτη κατὰ νόμον ἐπὶ γνησίων τέκνων σπορῶ.

⁴⁶ Para Merino, nuestro autor hace suya la doctrina tradicional entre los escritores ortodoxos; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 441, nota 24.

⁴⁷ *Strom.*, III, 82, 3 (FuP 10, 441): ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἀνὴρ καὶ κύριος παλαιὰ καινίζων οὐ πολυγαμίαν ἐτι συγχωρεῖ (τότε γὰρ ἀπῆτει ὁ καιρὸς, ὅτε αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνειν ἐχρῆν), μονογαμίαν δὲ εἰσάγει διὰ παιδοποιίαν καὶ τὴν τοῦ οἴκου κηδεμονίαν, εἰς ἣν βοηθὸς ἐδόθη ἡ γυνή.

⁴⁸ Cfr. DOMÍNGUEZ, *Antropología de la familia. Persona, matrimonio y familia*, cit., 187.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

La naturaleza –como debe ocurrir con los alimentos– nos recomienda comportarnos oportuna, útil y decentemente aún en las uniones legítimas, así como también desear la procreación⁴⁹.

Quien se casa, pues, en atención a la procreación debe ejercitar la continencia, sin tener ninguna concupiscencia hacia la propia esposa, a la que realmente debe amar; y debe procrear hijos con honesta y sabia voluntad. Además no hemos aprendido *la preocupación de la carne para satisfacer sus concupiscencias*⁵⁰, sino a proceder como en pleno día⁵¹, en Cristo, en la luminosa guía del Señor, *no entre comilonas y borracheras, no en amancebamientos y libertinajes, no en querellas ni envidias*⁵².

En esta última cita, nuestro autor pone de manifiesto que, bajo su percepción, la procreación es la única razón del acto conyugal, pues, a su modo de ver, la continencia debe guardarse también en el matrimonio.

Clemente, al comienzo del capítulo XI de *Stromata* III, se propone citar todos aquellos pasajes de la Escritura que se oponen a los sofistas herejes, aclarando la norma de la continencia que se logra de forma racional⁵³. En relación a la Ley que prescribe desde antiguo, “no desearás a la mujer de tu prójimo”⁵⁴, y a las palabras de Cristo en el Nuevo Testamento, cuando dice: “Habéis oído que la ley dice: No cometerás adulterio. Yo en cambio os digo: No desearás”⁵⁵, nuestro autor se muestra firme en presentar las relaciones conyugales con la única finalidad de procrear:

Así la Ley ha pretendido que los hombres tuvieran con sus esposas relaciones impregnadas de moderación y por el único fin la procreación, como se demuestra por el hecho de que esa antigua (ley) prohíbe al soltero unirse sin más con la prisionera; pero,

⁴⁹ *Paed.*, II, 90, 3 (FuP 5, 439): ἡ γὰρ φύσις ὥσπερ καὶ ταῖς τροφαῖς, οὕτω δὲ καὶ τοῖς κατὰ νόμον γάμοις ὅσον οἰκεῖον καὶ χρήσιμον καὶ εὐπρεπὲς ἐπέτρεψεν ἡμῖν, ἐπέτρεψεν δὲ ὀρέγεσθαι παιδοποιάς. Cfr. MUSONIO, 71, 10-11.

⁵⁰ Cfr. Rm 13, 14.

⁵¹ Cfr. Rm 13, 13. Esta cita en el contexto paulino habla del día de la salvación; cfr. DANIELI, “La cristología di Paolo in Clemente Alessandrino”, cit., 249.

⁵² *Strom.*, III, 58, 2 (FuP 10, 401): καὶ τὸν ἐπὶ παιδοποιᾷ γήμαντα ἐγκράτειαν ἀσκεῖν χρή, ὥς μὴδ' ἐπιθυμεῖν τῆς γυναικὸς τῆς ἑαυτοῦ, ἣν ἀγαπᾷν ὀφείλει, σεμνῶ καὶ σώ φρονι παιδοποιούμενος θελήματι. οὐ γὰρ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν ποιεῖσθαι εἰς ἐπιθυμίας ἐμάθομεν, εὐσχημόνως δὲ ὥς ἐν ἡμέρᾳ τῷ Χριστῷ καὶ τῇ κυριακῇ τῇ φωτεινῇ ἀγωγῇ, περιπατοῦντες, μὴ κόμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔρισι καὶ ζήλοις.

⁵³ Cfr. *Strom.*, III, 71, 1 (FuP 10, 423).

⁵⁴ Cfr. Ex 20, 17.

⁵⁵ Cfr. Mt 5, 27-28.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

una vez que se la desea, le es permitido que la retenga durante treinta días de duelo, además con el cabello rapado; si aún así la inclinación hacia ella no se debilita, entonces permite engendrar hijos con ella; el instinto nacido en él será legítimo si se purifica en aspiración racional durante el tiempo establecido⁵⁶.

Todavía podemos encontrar más textos en los que esta temática se repite:

La resolución⁵⁷ de cada uno, sea célibe o se una en matrimonio para procrear, debe servir siempre para vivir con mayor corrección⁵⁸.

Intemperancia y prostitución son pasiones diabólicas, como también nosotros lo admitimos; pero en el matrimonio honesto, el consentimiento desempeña un papel mediador, pues unas veces conduce en la continencia a la oración, y otras guía a los esposos a la procreación con dignidad⁵⁹.

A este respecto, dice el profeta: *Fuisteis vendidos por vuestros pecados*⁶⁰; y también: *Te has contaminado en tierra ajena*⁶¹, considerando impura la unión perpretada con cuerpo ajeno y no con el concedido en unión legítima para procrear hijos⁶².

Ciertamente, la expresión a causa de la incontinencia⁶³ no la refiere a cuantos viven honestamente la vida matrimonial con la única finalidad de procrear, sino a cuantos

⁵⁶ *Strom.*, III, 71, 4 (FuP 10, 423): ὅτι γὰρ σωφρόνως ἐβούλετο ταῖς γαμεταῖς χρῆσθαι τοὺς ἄνδρας ὁ νόμος καὶ ἐπὶ μόνῃ παιδοποιᾷ, δῆλον ἐκ τοῦ κωλύειν μὲν τῇ αἰχμαλώτῳ παραχρῆμα ἐπιμίγνυσθαι τὸν ἄγαμον, ἐπιθυμήσαντος δὲ ἅπαξ τριάκοντα πενθεῖν ἐπιτρέπειν ἡμέρας κειραμένη καὶ τὰς τρίχας, εἰ δὲ μὴδ' οὕτως μαραῖνοιτο ἢ ἐπιθυμία, τότε παιδοποιεῖσθαι, δεδοκιμασμένης τῆς ὁρμῆς τῆς κυριευούσης κατὰ τὴν προθεσίαν τοῦ χρόνου εἰς ὄρεξιν εὐλογον.

⁵⁷ La πρόθεσις (resolución) se define como aquella posición que tiene cierto equilibrio, conciliando la gracia de Dios y la libertad humana; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 435, nota 2.

⁵⁸ *Strom.*, III, 79, 3 (FuP 10, 435): ἡ πρόθεσις τε ἐκάστου τοῦ τε ἑαυτὸν εὐνουχίσαντος τοῦ τε αὖ γάμῳ διὰ παιδοποιᾶν συζεύξαντος ἀνένδοτος πρὸς τὸ ἥττον διαμένειν ὀφείλει.

⁵⁹ *Strom.*, III, 81, 4 (FuP 10, 439): ἀκρασίαν μὲν γὰρ καὶ πορνείαν διαβολικὰ εἶναι πάθη καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν, γάμου δὲ τοῦ σώφρονος μεσιτεύει συμφωνία, ἐπὶ τε τὴν εὐχὴν ἐγκρατῶς ἄγουσα ἐπὶ τε τὴν παιδοποιᾶν μετὰ σεμνότητος νυμφεύουσα.

⁶⁰ Cfr. Is 50, 1.

⁶¹ Cfr. Ba 3, 10.

⁶² *Strom.*, III, 89, 2 (FuP 10, 451): ἐπὶ τούτων ὁ προφήτης φησί· ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν ἐπράθητε, καὶ πάλιν· κατεμίανθης ἐν γῇ ἁλλοτρίᾳ, τὴν τε κοινωνίαν μιὰν ἡγοῦμενος τὴν ἁλλοτρίῳ σώματι συμπλακεῖσαν καὶ μὴ τῷ κατὰ συζυγίαν εἰς παιδοποιᾶν διδομένῳ.

⁶³ Cfr. 1 Cor 7, 5.

desean traspasar el límite de la procreación, para que el enemigo no suscite inmoderadamente el deseo de placeres prohibidos⁶⁴.

*No os defraudéis uno al otro, dice, a no ser de común acuerdo por algún tiempo*⁶⁵, dando a entender con el verbo *defraudar* cuál es el débito del matrimonio, o sea, la procreación, como ya había aclarado anteriormente, al decir: *El marido otorgue a la mujer el débito, e igualmente la mujer al marido*⁶⁶.

El maestro de Alejandría reconoce que ciertos bienes del matrimonio no tienen relación directa con la procreación, aunque la teología posterior los llamará más adelante “fines secundarios”. Nuestro autor los ubica en el tema de los *bienes del matrimonio*. Solamente la procreación es propiamente el fin del matrimonio en el pensamiento clementino. Este hecho comporta una concepción, que en el plano de la antropología y de la ética, resulta ser fundamental. Toda la moral conyugal aparece rigurosamente deducida por la convicción de que el uso del matrimonio debe estar sometido a un fin, la generación de los hijos.

III.3.2 Ley natural y restricción de las relaciones conyugales

Clemente, en su afán por defender la idea de que el fin del matrimonio son los hijos, prohíbe también el matrimonio entre personas de avanzada edad, por el hecho de no estar capacitados para procrear:

Pero unirse sin buscar la procreación de hijos es un insulto a la naturaleza, a la que debemos tomar como maestra, y observar los sabios preceptos de su pedagogía, relativos al tiempo oportuno para la unión; me refiero a lo que ella ha establecido para la vejez y para la juventud –a ésta no le permite aún el matrimonio; a la vejez no se lo permite ya– que no siempre pueden contraer nupcias. El matrimonio tiende a la procreación de los

⁶⁴ *Strom.*, III, 96, 2 (FuP 10, 463): οὐ γὰρ τοῖς ἐγκρατῶς χρωμένοις τῷ γάμῳ ἐπὶ παιδοποιῖα μόνῃ διὰ τὴν ἀκрасίαν φησὶν, ἀλλὰ τοῖς καὶ πέρα παιδοποιίας προβαίνειν ἐπιθυμοῦσιν, ὥς μὴ πολὺ ἐπιπνεύσας ὁ δι' ἐναντίας ἐκκυμήνῃ τὴν ὀρεξίν εἰς ἀλλοτρίας ἡδονάς.

⁶⁵ Cfr. 1 Cor 7, 5.

⁶⁶ Cfr. 1 Cor 7, 3. *Strom.*, III, 107, 5 (FuP 10, 483): καὶ μὴ ἀποστερεῖτε, φησὶν, ἀλλήλους, εἰ μὴ ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν, διὰ τῆς ἀποστερεῖτε λέξεως τὸ ὀφείλημα τοῦ γάμου, τὴν παιδοποιῖαν, ἐμφαίνων, ὅπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐδήλωσεν εἰπὼν, γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

hijos, no a la evacuación desordenada del semen, que es cosa contraria a la ley y a la razón⁶⁷.

El argumento del Alejandrino, en este sentido, es estrictamente lógico, en opinión de Broudéhoux: si el matrimonio tiende a la procreación de los hijos, las relaciones sexuales no son buenas en el momento en que no se puede procrear, pues han perdido toda su razón de ser⁶⁸:

Alguien dijo, al parecer rectamente: *La unión sexual a nadie reporta beneficio; ya es mucho que no haga daño*⁶⁹. Incluso la unión sexual legítima es nociva, si no se ordena a la procreación. De la que es ilegítima dice la Escritura⁷⁰: *La mujer meretriz es un desecho; la mujer casada es una torre de perdición para quienes usen de ella*⁷¹.

Clemente no ve con buenos ojos las relaciones conyugales entre los esposos que no estén capacitados para tener descendencia. Por otra parte, el Alejandrino apela en numerosas ocasiones a la ley natural⁷² para justificar la finalidad que atribuye al matrimonio. La Ley como guía es un tema muy familiar en nuestro autor, según indican Wytzes y Buri, contribuyendo a formar hombres de bien, lo cual es un elemento constitutivo de la verdadera gnosis⁷³:

La Ley ha sido propuesta para conducirnos lejos de la corrupción y de toda clase de desorden; y precisadamente este es su objetivo: conducirnos de la iniquidad a la justicia,

⁶⁷ *Paed.*, II, 95, 3 (FuP 5, 447-449): Τὸ δὲ μὴ εἰς παίδων γονὴν συνιέναι ἐνυβρίζειν ἐστὶ τῇ φύσει, ἣν χρὴ διδάσκαλον ἐπιγραφόμενους τὰς σοφὰς τοῦ καιροῦ ἐπιτηρεῖν παιδαγωγίας, τὸ γῆρας λέγω καὶ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν, παρσιτάγουσαν—τοῖς μὲν γὰρ οὐδέπω συνεχώρησεν, τοὺς δὲ οὐκέτι βούλεται γαμεῖν—, πλὴν οὐ πάντοτε γαμεῖν. Γάμος δὲ ἡ παιδοποιΐας ὄρεξις, οὐχ ἡ τοῦ σπέρματος ἄτακτος ἔκκρισις ἢ παράνομος καὶ ἡ παράλογος.

⁶⁸ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 132.

⁶⁹ EPICURO, *Fragm.*, 62. Para ampliar sobre el tema: cfr. DESSI, “Elementi Epicurei in Clemente Alessandrino”, cit., 421.

⁷⁰ Cfr. Si 26, 22 (glosa).

⁷¹ *Paed.*, II, 98, 2 (FuP 5, 451): Εὖ γοῦν τις εἰρηκεῖν φαίνεται· Συνουσία ὤνησεν μὲν οὐδένα, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ ἔβλαψεν. Ἡ μὲν γὰρ κατὰ νόμον σφαλερά, εἰ μὴ ὅσον αὐτῆς ἐπὶ παιδοποιΐα, περὶ δὲ τῆς παρανόμου ἢ γραφῇ λέγει· Γυνὴ μισθία ἴση σιάλῳ λογισθήσεται, ὕπανδρος δὲ πύργος θανάτου τοῖς χρωμένοις.

⁷² Cfr. *Paed.*, II, 95, 3 (FuP 5, 447-449).

⁷³ Cfr. J. WYTZES, “Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus”, en *Vigiliae Christianae* 9 (1955) p. 154, nota 51; cfr. BURI, *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, cit., 34-36.

haciéndonos entender correctamente el matrimonio, la procreación de los hijos y la conducta de una vida honesta⁷⁴.

III.3.3 Responsabilidad en la educación de los hijos

Cuando el Alejandrino reitera la idea de que la generación de los hijos es la finalidad del matrimonio, se presupone también que esta forma de proceder incluye la responsabilidad de los padres en la educación moral y religiosa de los hijos nacidos del matrimonio. Estos hijos están destinados a convertirse en hijos de Dios, como puede leerse en el siguiente texto:

Y a quien ha procreado, criado y educado los hijos en el Señor, conforme al Logos, lo mismo que quien ha sido llamado a la vida según la verdadera catequesis⁷⁵, les está reservada una recompensa, la misma que a la semilla elegida⁷⁶.

Por otro lado, piensa Clemente que el matrimonio cristiano disfruta de educar a su hijo cuando éste ha nacido de su unión conyugal:

También enseña al hijo, si el hijo fuere linaje [suyo], sin apartarse del mandamiento y de la esperanza, siempre dando gracias a Dios como los animales glorificantes, alegorizados por Isaías⁷⁷.

⁷⁴ *Strom.*, III, 46, 1 (FuP 10, 383): τρυφῆς μὲν οὖν καὶ πάσης ἀκοσμίας ἡμᾶς ὁ νόμος ἐξάγειν προήρηται, καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ τέλος, ἐκ τῆς ἀδικίας ἡμᾶς εἰς δικαιοσύνην ὑπάγειν, γάμους τε αἰρουμένους σώφρονας καὶ παιδοποιίας καὶ πολιτείας.

⁷⁵ El término “catequesis” en la obra de Clemente de Alejandría ha sido estudiado por A. KNAUBER, “Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien”, en *MThZ* 25 (1972) 316-323.

⁷⁶ *Strom.*, III, 98, 4 (FuP 10, 465): τῷ γὰρ κατὰ λόγον τεκνοποιησαμένῳ καὶ ἀναθρεψαμένῳ καὶ παιδεύσαντι ἐν κυρίῳ καθάπερ καὶ τῷ διὰ τῆς ἀληθοῦς κατηχήσεως γεννήσαντι κεῖται τις μισθὸς ὥσπερ καὶ τῷ ἐκλεκτῷ σπέρματι. La imagen de las semillas y el tema de la fecundidad espiritual es frecuente en nuestro autor, y tiene su fuente en el mismo PLATÓN, *Fedro*, 278 A. Cfr. J. L. MORENO, *La luz de los padres: temas patrístico de actualidad*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2005, 218-219.

⁷⁷ *Strom.*, VII, 80, 4 (FuP 17, 489): καὶ διδάσκει τὸν υἱόν, ἐὰν υἱὸς ᾦ τὸ γένος, ἀχάριστος ὢν τῆς ἐντολῆς καὶ τῆς ἐλπίδος, εὐχαριστῶν ἀεὶ τῷ θεῷ καθάπερ τὰ ζῷα τὰ δοξολόγα τὰ διὰ Ἡσαΐου ἀλληγορούμενα.

III.3.4 La finalidad del matrimonio en Clemente apoyada por las Sagradas Escrituras

Las Sagradas Escrituras constituyeron para nuestro autor una verdadera fuente de inspiración para fundamentar su pensamiento en relación a cuál debe ser la finalidad del matrimonio. Descubre en el Antiguo y en el Nuevo Testamento citas que ratifican su postura. Efectivamente, podemos observar cómo Clemente está seguro de encontrar en el Antiguo Testamento su mismo punto de vista:

Sin embargo, el matrimonio debe aceptarse y colocarse en su justo lugar⁷⁸; el Señor quiere que la humanidad se multiplique, pero no dice: *Sed impúdicos*, ni quiere que nos entreguemos a los placeres, como si hubiésemos nacido para la unión sexual. Que nos llenen de confusión las palabras que el Pedagogo pone en boca de Ezequiel: *¡Circuncidados de vuestra fornicación!*⁷⁹ Incluso los animales irracionales tienen un determinado tiempo para la fecundación⁸⁰.

En su opinión, el “sed fructíferos y multiplicaos” del Génesis 1, 28, expresa al mismo tiempo la institución divina del matrimonio y el fin único al que está destinado: la procreación⁸¹. Para Clemente, el Señor ha dicho a la humanidad que se multiplique, pero no ha dicho que se conviertan en libertinos⁸². De este modo, las relaciones conyugales no pueden desviarse de su verdadero fin. Otros pasajes de la Escritura, que antes hemos comentado, también confirman este punto de vista⁸³.

Clemente utiliza el ejemplo de la simiente y la siembra para aplicarlo a la procreación humana. La unión carnal ha de realizarse bajo las condiciones de una adecuada y buena siembra. A su vez, debe evitar el desperdicio de la semilla y su colocación en terrenos incapaces de acogerla:

⁷⁸ Cfr. Gn 1, 28.

⁷⁹ Según Merino, parece que aquí el Alejandrino cite de memoria. Puede que se refiera a Ez. 16, 41 ó 44, 7; aunque también se puede referir a Jr. 4, 4. Cfr. MERINO – REDONDO, *El Pedagogo*, 447, nota 82.

⁸⁰ *Paed.*, II, 95, 2 (FuP 5, 447): Ἀλλ' ἐγκεκρίσθω δὴ ὁ γάμος καὶ ἐγκατατετάχθω· πληθύνεσθαι γὰρ ὁ κύριος βούλεται τὴν ἀνθρωπότητα, ἀλλ' οὐκ ἀσελγαίνετε λέγει οὐδὲ σφᾶς αὐτοὺς καθάπερ εἰς ὀχείαν γεγονότας ἐκδίδοσθαι ἡδοναῖς ἠθέλησεν. Δυσωπεῖτω δὲ ἡμᾶς ὁ παιδαγωγὸς δι' Ἰεζεκιήλ βοῶν περιτέμνεσθε τὴν πορνείαν ὑμῶν. Ἔχει τινὰ καιρὸν εὐθετον εἰς σπóρον καὶ τὰ ἄλογα τῶν ζώων.

⁸¹ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 78.

⁸² Cfr. *Paed.*, II, 95, 2 (FuP 5, 447).

⁸³ Cfr. *Strom.*, III, 71, 4 (FuP 10, 423); cfr. Dt 21, 11-13.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Por esto es claro –y estamos de común acuerdo– que debemos rechazar las relaciones contra la naturaleza, las siembras estériles, la pederastia y las uniones entre afeminados; se debe seguir a la misma naturaleza que prohíbe todas estas cosas por la disposición⁸⁴ que ha dado a los órganos: ha otorgado la virilidad al varón, no para que reciba el semen, sino para que lo emita⁸⁵.

Encontramos una serie de fragmentos en los que el Alejandrino compara la generación de los hijos con un labrador o un agricultor que siembra las semillas en sus campos:

No tenemos derecho a dejarnos vencer por los placeres amorosos, ni a permanecer estúpidamente a la espera de los deseos sensuales, ni a dejarnos afectar sin medida por los apetitos irracionales, ni, en fin, a desear la impureza. Sólo al hombre casado, como a un labrador, le es lícito verter la simiente en el tiempo y lugar oportunos, para que pueda ser recibida [convenientemente]⁸⁶.

En efecto, puede creerse ciertamente, pienso yo, que el semen humano, por el que todos los demás germinan, es más precioso que las semillas del trigo y la cebada, que se siembran en su momento; e incluso estas semillas son esparcidas por los agricultores con suma cautela⁸⁷.

Si uno es agricultor o es padre de un hijo, es servidor de la siembra de las semillas, pero Dios, disponiendo el crecimiento y la perfección de todo, es el que desarrolla lo que nace conforme a su naturaleza⁸⁸.

⁸⁴ Es frecuente en el pensamiento clementino la relación entre los términos *disposición* y *naturaleza*; cfr. MERINO – REDONDO, *El Pedagogo*, 435, nota 26.

⁸⁵ *Paed.*, II, 87, 3 (FuP 5, 435): Ἐντεῦθεν συμφανὲς ἡμῖν ὁμολογουμένως παραι τεῖσθαι δεῖν τὰς ἄρρενομιξίας καὶ τὰς ἀκάρπους σπορὰς καὶ τὰς κατόπιν εὐνὰς καὶ τὰς ἀσυμφυεῖς ἀνδρογύνους κοινωνίας, ἐπομένους τῇ φύσει αὐτῇ ἀπαγορευοῦσιν διὰ τῆς τῶν μορίων κατασκευῆς, οὐκ εἰς παραδοχὴν σπέρματος, εἰς δὲ τὴν πρόεσιν αὐτοῦ τὸ ἄρρεν ἀνδρωσάσῃ. Esta era la tesis sostenida la embriología de la época: cfr. PLUTARCO, *Morales*, 751 C; MUSONIO, 64, 5-6; FILÓN, *De Ebr.*, 211; *De spec. Leg.*, III, 39; cfr. MERINO – REDONDO, *El Pedagogo*, 435, nota 27.

⁸⁶ *Paed.*, II, 102, 1 (FuP 5, 457-459): Οὐκ οὐκ ἀφροδισίων ἡττᾶσθαι δίκαιον οὐδὲ μὴν κεχηνέναι περὶ τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλ' οὐδὲ ἐκπαθαίνεσθαι περὶ τὰς ἀλόγους ὀρέξεις οὐδὲ ἐπιθυμεῖν μολύνεσθαι. Σπείρειν δὲ μόνον ἐπιτέτραπται τῷ γήμαντι ὡς γεωργῷ τὸ τηνικάδε, ὁπνίκα ὁ καιρὸς δέχεται τὸν σπόρον.

⁸⁷ *Strom.*, II, 143, 2 (FuP 10, 307): πυρῶν γὰρ οἶμαι καὶ κριθῶν τε αὖ κατὰ τοὺς οἰκείους καιροὺς καταβαλλομένων σπερμάτων τιμιώτερός ἐστιν ὁ σπειρόμενος ἄνθρωπος, ὃ πάντα φύεται, κἀκεῖνά γε καὶ νήφοντες καταβάλλουσι τὰ σπέρματα οἱ γεωργοί.

⁸⁸ *Strom.*, VI, 147, 4 (FuP 17, 295): κἂν γεωργός τις ᾗ κἂν πατὴρ παιδίου, διάκονός ἐστι σπερμάτων καταβολῆς, ὁ θεὸς δὲ τὴν πάντων αὐξήσιν καὶ τελείωσιν παρέχων εἰς τὸ κατὰ φύσιν προσάγει τὰ γινόμενα.

Incluso, a veces Clemente habla de los “surcos de la matriz”, como veremos al final de este texto de *El Pedagogo*:

El mismo Moisés prohíbe incluso a los maridos acercarse a sus esposas cuando se encuentran en la menstruación. Porque no es razonable manchar con la impureza del cuerpo la parte fecunda de la simiente, que pronto puede convertirse en un ser humano; ni tampoco lavar, con el impuro flujo de la materia, el germen de un buen nacimiento, pues quedaría privado de los surcos de la matriz⁸⁹.

Tanto el lenguaje de la época como la literatura pagana se sirvieron durante mucho tiempo de estas imágenes⁹⁰. También Filón y los Apologistas las utilizaron. Solo a partir de las palabras redactadas por el Alejandrino, la comparación se enriquece de ciertas reminiscencias de la parábola del sembrador.

No toda la tierra es apta para recibir las semillas, y aunque lo fuera, no lo sería para el mismo labrador. No se debe sembrar en las piedras, ni maltratar la semilla, que es la causa primera de la generación y que lleva ínsitas las razones de la naturaleza. Es realmente impío maltratar las cosas naturales siguiendo los caminos contrarios a la naturaleza⁹¹.

En este texto podemos dilucidar que en el pensamiento de nuestro autor, el hombre desempeña el oficio de sembrador y la mujer es la tierra. Por otro lado, al poner el ejemplo de las *piedras* hace referencia a la parábola evangélica del sembrador⁹². Al hablar de las *razones de la naturaleza*, reconoce una doble función⁹³ de la semilla humana: ser el elemento esencial del embrión humano y aportar las características propias.

⁸⁹ *Paed.*, II, 92, 1 (FuP 5, 441): Ὁ γοῦν αὐτὸς οὗτος Μωυσῆς καὶ ταῖς γαμεταῖς αὐταῖς ἀπαγορεύει πλησιάζειν, ἢν ταῖς ἐπιμηνίοις καθάρσεσιν ἐνεσχημέναι τύχωσιν. Οὐ γάρ πω εὐλογον τῷ ἀποκαθάρματι τοῦ σώματος τὸ γονιμώτατον τοῦ σπέρματος καὶ μετ' ὀλίγον ἄνθρωπον ὃν μολύνειν οὐδὲ μὴν ἀποκλύζειν τῷ ῥυπαρῷ τῆς ὕλης ῥεύματι καὶ ἀποκαθάρματι σπέρμα δὲ γενέσεως εὐφυοῦς τῶν τῆς μήτρας ἀποστερούμενον αὐλάκων.

⁹⁰ Platón ya había utilizado antes la imagen del labrador; Cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, VIII, 838 E.

⁹¹ *Paed.*, II, 83, 3 (FuP 5, 429): Οὐ πᾶσα οὖν γῆ εὐθετος εἰς σπερμάτων ὑποδοχὴν, εἰ δὲ καὶ πᾶσα, ἀλλ' οὐχὶ τῷ αὐτῷ γεωργῷ· οὐδὲ μὴν εἰς πέτρας σπαρτέον οὐδὲ καθυβριστέον τὸ σπέρμα, ἀρχηγὸν γενέσεως οὐσίαν, συνεσπαρμένους ἔχουσιν τῆς φύσεως τοὺς λογισμούς· τοὺς δὲ κατὰ φύσιν λογισμοὺς ἀλόγως εἰς τοὺς παρὰ φύσιν καταισχύνειν πόρους ἄθεον κομιδῇ.

⁹² Cfr. Mt 13, 5; Mc 4, 5; Lc 8, 6.

⁹³ Cfr. *Paed.*, II, 94, 4 (FuP 5, 445-447).

III.4 Bienes y razones religiosas, sociales y personales del matrimonio

Después de exponer y comentar los aspectos relacionados con la definición y la finalidad que nuestro autor le atribuye a la unión conyugal, es el momento de analizar los bienes que están asociados a la unión matrimonial, y también las razones religiosas, sociales y personales de la misma.

En este apartado del presente capítulo, resulta necesario abordar las siguientes cuestiones: ¿Cuáles son los bienes que se le pueden atribuir al matrimonio? ¿Qué tipo de beneficios pueden experimentar los esposos por el hecho de estar casados? ¿Qué razones de tipo cívico y moral animan a acceder a la vida conyugal?

En este sentido, el maestro alejandrino defiende la institución matrimonial sin emplear ningún argumento negativo en su contra. De hecho, enumera en sus escritos cada una de las cosas buenas que van unidas a la unión conyugal, y por las que el matrimonio aparece para el hombre como un estado de vida bueno y recomendable. La unión matrimonial aparece ante los esposos y ante toda persona como un bien: es una realidad estimable y amable por sí misma. El *bien* es aquella realidad en tanto que es apropiable por la persona para que la persona pueda llegar a estar en forma plenaria⁹⁴. De modo que la persona lo que busca al realizar un bien es su propia plenitud.

Para Clemente son tres las razones por las que el matrimonio reporta distintos tipos de bienes a los esposos. Aprecia entonces, los siguientes motivos: uno religioso, uno social y otro perteneciente al plano personal.

II.4.1 Razones de orden religioso

En primer lugar, el cristiano en su matrimonio cumple con un deber de tipo religioso, ¿en qué sentido? Clemente lo expresa con claridad cuando apela al precepto bíblico: *creced y multiplicaos*⁹⁵.

Pero mucho más importante es el labrador que siembra un campo dotado de alma. En efecto, aquel se propone obtener con su cultivo un alimento temporal; éste, en cambio, lo que persigue es que el universo perdure; aquel siembra por sí mismo; éste, por Dios;

⁹⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1992, 38.

⁹⁵ Cfr. Gn 1, 28.

porque Dios ha dicho: *Multiplícaos*; y es preciso obedecerle. Y por eso el hombre llega a ser imagen de Dios, en cuanto que el hombre coopera al nacimiento del hombre⁹⁶.

No solamente en éste, sino también en otros textos⁹⁷, nuestro autor muestra que la voluntad de Dios es que el ser humano se multiplique, esto es, que tenga descendencia. Incluso en uno de ellos puede leerse que la Escritura aconseja casarse y no consiente separar jamás la unión conyugal, y lo manda directamente como ley⁹⁸. Pero, de este modo, si se trata fundamentalmente de un mandato divino que el cristiano debe limitarse a cumplir... ¿por qué Clemente lo considera un bien asociado al matrimonio? Se puede responder a esta cuestión diciendo que el maestro de Alejandría cree firmemente que se trata de un precepto que ofrece un bien para el varón y para la mujer ya que no considera que el cristiano tenga la obligación de contraer matrimonio como la única opción de su existencia. Piensa que tiene la total libertad y la capacidad para elegir su estado de vida⁹⁹, pudiendo optar, bien por el matrimonio o bien por la virginidad. De modo que eligiendo cualquiera de estos dos estados de vida, se constituyan cada uno de ellos como bien, es decir, como fuente de posibilidades de realizar a la persona, de llevarla a plenitud¹⁰⁰.

II.4.2 Razones de orden social

Además del motivo religioso que se acaba de exponer, también encontramos un motivo de orden social. En el pasaje anterior, se afirma que el cristiano por el hecho de engendrar un hijo, lo que persigue es que el universo perdure¹⁰¹. También, en referencia al motivo social, en otros texto de su obra, nuestro autor asegura:

Así, pues, es necesario en cualquier caso casarse, bien con miras a la patria, o a la sucesión de los hijos, o para contribuir, respecto a cuanto hay en nosotros, a hacer perfecto el

⁹⁶ *Paed.*, II, 83, 2 (FuP 5, 427-429): Μακρῶ δὲ ἀμείνων γεωργὸς ὁ ἔμψυχον σπεύρων ἄρουραν· ὁ μὲν γὰρ ἐπικαίρου τροφῆς ὀριγνόμενος, ὁ δὲ τῆς τοῦ παντός διαμονῆς προμηθεύμενος γεωργεῖ, καὶ ὁ μὲν δι' ἑαυτόν, ὁ δὲ διὰ τὸν θεὸν φυτουργεῖ· Πληθύνεσθε γὰρ εἰρηκεν, καὶ ὑπακουστέον· καὶ κατὰ τοῦτο εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος γίνεται τοῦ θεοῦ, καθὼ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ.

⁹⁷ Cfr. *Paed.*, II, 95, 2 (FuP 5, 447).

⁹⁸ Cfr. *Strom.*, II, 145, 3 (FuP 10, 309).

⁹⁹ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 79-80.

¹⁰⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 389.

¹⁰¹ Cfr. *Paed.*, II, 83, 2 (FuP 5, 427-429).

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

mundo¹⁰², también los poetas deploran un matrimonio *realizado a la mitad*¹⁰³ sin hijos, mientras llaman dichoso a aquel *que florece por todas partes*¹⁰⁴.

Mucho antes de Clemente, los filósofos paganos ya habían destacado la función social del matrimonio, como realidad al servicio de la humanidad¹⁰⁵. A su vez, Filón escribió a propósito de los padres que aseguraban la perpetuidad de la raza humana¹⁰⁶. Ciertamente, estos argumentos no aportan ninguna novedad ni nada específico al cristianismo¹⁰⁷.

En el maestro alejandrino se puede encontrar todavía otro motivo de tipo social, eso sí, desde una perspectiva más específica. Por tanto, el matrimonio también está al servicio del Estado: es necesario casarse con miras a la patria¹⁰⁸. En efecto, la familia aporta ciudadanos a la sociedad. Sin embargo, esta idea tampoco resulta novedosa: los filósofos habían recordado sin descanso que sin el matrimonio y la familia, la ciudad no podría existir¹⁰⁹.

En resumen, según Druille, estas razones de orden social —que se acaban de exponer— tienen dos bases de justificación, una cívica y otra antropológica. La primera de ellas se explica a partir de la demografía. Clemente mantiene¹¹⁰ que los que *no se casan y no procrean hijos* producen una *insuficiencia de hombres* que destruye a *las ciudades y el mundo*, tal y como se puede ver en estas citas clementinas:

Y los legisladores no permiten a los no casados aspirar a los honores mayores. Por ejemplo, el legislador espartano imponía una pena no sólo al que no se casaba, sino también al que se casaba con una mujer malvada o que se casaba demasiado tarde y a

¹⁰² Clemente utiliza en este texto el término “mundo” como sinónimo de “historia de la humanidad”, cfr. M. RUIZ, “Le concept de «monde» chez Clément d’Alexandrie”, en *RHS* 48 (1972) 7.

¹⁰³ Cfr. HOMERO, *Il.*, II, 701.

¹⁰⁴ *Strom.*, II, 140, 1 (FuP 10, 303): Γαμητέον οὖν πάντως καὶ τῆς πατρίδος ἕνεκα καὶ τῆς τῶν παίδων διαδοχῆς καὶ τῆς τοῦ κόσμου τὸ ὅσον ἐφ’ ἡμῖν συντελειώσεως, ἐπεὶ καὶ γάμον τινὰ οἰκτεῖρουσιν οἱ ποιηταὶ ἡμίτελῃ καὶ ἄπαιδα, μακαρίζουσι δὲ τὸν ἀμφιθαλῆ. Las últimas palabras del trexto en cursiva: cfr. HOMERO, *Il.*, XXII, 496.

¹⁰⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 2, 1251 a, 26-30; MUSONIO, p. 73, 12.

¹⁰⁶ Cfr. FILÓN, *De spec. Leg.*, II, 225.

¹⁰⁷ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 80.

¹⁰⁸ Cfr. *Strom.*, II, 140, 1 (FuP 10, 303).

¹⁰⁹ Cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, VI, 773 B; cfr. ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 2, 1252, A-B; CICERÓN, *De off.*, I, 17, 54.

¹¹⁰ Cfr. *Strom.*, II, 141, 5 (FuP 10, 305).

quien hacía vida de soltero. El gran Platón también prescribe que quien no tenga esposa pague al estado el alimento propio de una mujer y remita a los jefes de la ciudad los costes correspondientes. En efecto, al no casarse, no procrean, y ocasionan, por lo que a ellos se refiere, una disminución demográfica y arruinarán la sociedad y el mundo que está constituido de hombres¹¹¹.

En este punto, el Alejandrino sigue la línea apologética de Tertuliano, recuperando la polémica contra el mismo adversario. Como se ha dicho, aquellos que no se casan y no tienen hijos, provocan la disminución del número de seres humanos y causan la ruina de la ciudad y del mundo. Tal conducta es impía porque cancela la generación que se ha originado en Dios¹¹². Por otra parte, el deber como ciudadanos que los alejandrinos tienen hacia la patria es el mismo que nuestro autor defiende y establece como principio radical de la actividad sexual que define el matrimonio cristiano¹¹³ en algunos textos de *El Pedagogo* II. De ahí se desprende la justificación antropológica¹¹⁴, según Druille, que dilucida la procreación como una forma de mantener el carácter inmortal de la raza humana creada por Dios, tal y como se ha dicho antes.

II.4.3 Razones de orden personal

Junto a estas consideraciones religiosas y sociales, el maestro de Alejandría se detiene a escribir las razones de tipo personal por las que la unión conyugal es beneficiosa para los esposos. De esta manera, el matrimonio ofrece a los padres el bien que supone tener hijos:

Además, cuando la pérdida es un mal, generalmente la adquisición de lo perdido es un bien. Esto vale para todas las cosas. La pérdida de los hijos es ciertamente uno de los

¹¹¹ *Strom.*, II, 141, 4-5 (FuP 10, 305): οἱ τε νομοθέται οὐκ ἐπιτρέπουσι τὰς μεγίστας ἀρχὰς τοῖς μὴ γαμήσασιν μετέναι. ἀντίκα ὁ τῶν Λακῶνων νομοθέτης οὐκ ἀγαμίου μόνον ἐπιτίμιον ἔστησεν, ἀλλὰ κακογαμίου καὶ ὀψιγαμίου καὶ μονοδιαιτησίας· ὁ δὲ γενναῖος Πλάτων καὶ τροφὴν γυναικὸς ἀποτίνειν εἰς τὸ δημόσιον κελεύει τὸν μὴ γήμαντα καὶ τὰς καθηκούσας δαπάνας ἀποδιδόναι τοῖς ἄρχουσιν· εἰ γὰρ μὴ γήμαντες οὐ παιδοποιήσονται, τὸ ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς ἀνδρῶν σπάνιν ποιήσουσιν καὶ καταλύσουσι τὰς τε πόλεις καὶ τὸν κόσμον τὸν ἐκ τούτων.

¹¹² Cfr. TIBILETTI., “Matrimonio ed escatología: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino”, cit., 61.

¹¹³ Cfr. *Paed.*, II, 83, 1 (FuP 5, 427).

¹¹⁴ Cfr. DRUILLE, *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo*, cit., 168.

mayores males, como se suele decir. Por tanto, tenerlos es un bien; y por ellos el matrimonio también es un bien¹¹⁵.

Más aún, cuando el Alejandrino habla –en el punto anterior del capítulo– de la finalidad de la unión matrimonial, se refiere, entre otras cosas, a “tener hijos buenos”¹¹⁶.

Además, dicen ellos que el que no tiene hijos carece de perfección natural, pues no ha previsto sustituir su lugar con su propio sucesor. Así, es perfecto el que ha originado por sí mismo un semejante, e incluso mejor todavía cuando puede ver que también ese ha hecho lo mismo, o sea, cuando ha convertido al hijo en la misma condición natural que el padre¹¹⁷.

Esta idea que expresa Clemente de alcanzar la “perfección” por tener hijos no es original suya, sino que pertenece a los filósofos paganos¹¹⁸ que eran favorables al matrimonio. Sin embargo, nuestro autor la adapta a su estilo¹¹⁹ en la explicación que hace a continuación. El maestro alejandrino, siguiendo la misma temática, indica otra consideración: tener descendencia preserva la memoria del difunto, evitando que caiga inevitablemente en el olvido. Pero este pensamiento no lo abordó en profundidad el

¹¹⁵ *Strom.*, II, 142, 2 (FuP 10, 305): οὗ γὰρ ἡ ἀποβολὴ κακὸν ἐστὶ, τοῦτου πάντως ἡ κτῆσις ἀγαθόν· ἔχει δ' οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν. ἀλλὰ μὴν ἡ τῶν τέκνων ἀποβολὴ τῶν ἀνωτάτω κακὸν ἐστὶ, φασίν. ἡ οὖν τῶν τέκνων κτῆσις ἀγαθόν. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ὁ γάμος; cfr. *Strom.*, III, 67, 1 (FuP 10, 415).

¹¹⁶ Cfr. *Paed.*, II, 83, 1 (FuP 5, 427). Esta afirmación de nuestro autor sirve para confirmar la preocupación que tenía, siendo cristiano, por el pensamiento helénico y estoico; cfr. OCELO, *Sobre la naturaleza del universo*, IV, 4, p. 403. Un claro ejemplo de la influencia de pensadores estoicos en Clemente es Ocelo Lucano, que define el matrimonio como una “asociación” que tiene como fin la procreación de los hijos. Para él, la génesis de los seres humanos persigue la continuación sucesiva de la raza humana, idea que tiene su fundamento en la inmortalidad. Los seres mortales no pueden participar de la vida divina, por lo que Dios proveyó a cada uno de los hombres con la posibilidad de hacer “inmortal a la raza humana”, creando así una procreación constante y sucesiva de seres mortales. Por otra parte, Ocelo considera que si un hombre desea proteger a su ciudad y permanecer en armonía con las leyes divinas, está obligado a reemplazar cada persona que muere con otra en su lugar. El incumplimiento de esta obligación altera la armonía de la ciudad y del universo en el que el ser humano es una parte fundamental. Para Ocelo, las ciudades se desarrollan naturalmente cuando se ocupan del crecimiento poblacional, por lo que critica a los que se casan sin tener en cuenta el beneficio que la unión conyugal reporta a la comunidad; cfr. DRUILLE, *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo*, cit., 172-173; cfr. K. L. GACA, *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Hellenistic Culture and Society 40, Berkeley 2003, 109-111.

¹¹⁷ *Strom.*, II, 139, 5 (FuP 10, 303).

¹¹⁸ Antípatro había hablado de los beneficios que ofrece el matrimonio, diciendo que un hombre puede encontrar su perfección en la compañía que le dan su mujer y sus hijos; cfr. P. G. BARBERÁ, “¿Mujer, matrimonio e hijos en el estoicismo antiguo bajo el amparo de Eros?”, *Emerita*, 53, 315; cfr. ARISTÓTELES, *Pol.*, VII, 14, 1334 b 39; FILÓN, *De spec. Leg.*, I, 112-113.

¹¹⁹ Cfr. *Strom.*, II, 140, 1 (FuP 10, 303).

Alejandrino, sino que se limita a citar unos versos de Esquilo, concretamente de su obra *Choéphores* en la cual aparece esta idea, que Platón había expresado ya en repetidas ocasiones¹²⁰:

Los hijos son un motivo de gloria para un hombre muerto: al igual que los corchos mantienen levantada la red y salvan el cordaje de lino de las aguas profundas¹²¹ según [dice] Sófocles el trágico¹²².

En el matrimonio se dan, además, otros beneficios a nivel personal cuyo interés práctico se visibiliza de inmediato. De hecho, es necesario casarse —en opinión del propio Clemente—, porque en caso de enfermedad, los cuidados que la mujer ofrece al marido son insustituibles.

Principalmente, las enfermedades físicas muestran la necesidad del matrimonio: el cuidado de la esposa y la constancia de su atención superan, como puede verse, el espíritu de abnegación de los otros familiares o amigos, en la medida en que ella se empeña en distinguirse por su comprensión y piedad en socorrer, más que cualquier otro: verdaderamente es *ayuda*¹²³ necesaria, según la Escritura¹²⁴.

Es cierto que ésta es una consideración que sólo tiene en cuenta el punto de vista del marido, e ignora los intereses de la mujer. Esta limitación que presenta nuestro autor en este texto, parece todavía más sorprendente si se compara con el texto de un pasaje en el que el pagano Musonio muestra una idea parecida; sin embargo, éste se centra en la reciprocidad que debe reinar entre los esposos tanto en los momentos en los que gocen de buena salud como en los que sufran la enfermedad¹²⁵. Sin lugar a dudas, no podemos decir que Clemente estuviese en contra de esta reciprocidad entre los esposos. Por eso, si

¹²⁰ Cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, 721 C: la stirpe de los hombres participa de la inmortalidad por medio de la generación de hijos legítimos. También puede verse un pensamiento similar en *Las Leyes*, 773 E.

¹²¹ ESQUILO, *Choeph.*, 505-507. Según Merino se trata de un error de Clemente, pues la expresión no es de Sófocles, sino de Esquilo; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 305, nota 17.

¹²² *Strom.*, II, 141, 3 (FuP 10, 305): παῖδες δὲ ἀνδρὶ καθανόντι κληδόνες γεγάασιν· φελλοὶ δ' ὥς ἄγουσι δίκτυον, τὸν ἐκ βυθοῦ καὶ κλωστήρα σῶζοντες λίνου κατὰ τὸν τραγικὸν Σοφοκλέα.

¹²³ Cfr. Gn 2, 18.

¹²⁴ *Strom.*, II, 140, 2 (FuP 10, 303): αἱ δὲ σωματικαὶ νόσοι μάλιστα τὸν γάμον ἀναγκαῖον δεικνύουσιν· ἡ γὰρ τῆς γυναικὸς κηδεμονία καὶ τῆς παραμονῆς ἡ ἐκτένεια τὰς ἐκ τῶν ἄλλων οἰκείων καὶ φίλων ἔοικεν ὑπερτίθεσθαι προσκαρτερήσεις, ὅσῳ τῇ συμπαθείᾳ διαφέρειν καὶ προσεδρεύειν μάλιστα πάντων προαιρεῖται, καὶ τῷ ὄντι κατὰ τὴν γραφὴν ἀναγκαῖα βοηθός.

¹²⁵ Cfr. MUSONIO, p. 68, 5-7.

él ve las cosas solamente desde la perspectiva del marido es posiblemente porque fije su atención en el versículo 18 del libro del Génesis en su capítulo 2, del que se inspira mucho: “voy a hacerle una ayuda adecuada”. De hecho, vemos a nuestro autor hacer referencia a este versículo justo a continuación. También en *Stromata* 82, 3 repite el mismo argumento: cuando habla de que Jesucristo instituye la monogamia en función de la procreación y del cuidado de la casa, aduce a que fue ésta la razón por la cual la mujer fue dada al varón, como ayuda¹²⁶.

Otro argumento muy en la línea de los anteriores es que el matrimonio es un bálsamo para las personas mayores, puesto que la mujer se encarga de su marido y los hijos aseguran el cuidado y el sustento de sus padres. Así pues, “el matrimonio es una ayuda también para quienes son de edad avanzada, ya que provee a la esposa que cuida y cría a sus hijos como apoyo de la vejez”¹²⁷.

Finalmente, en el ámbito de la moral personal, el Alejandrino muestra otra ventaja que conlleva la vida matrimonial a los esposos:

De nuevo, cuando [el Apóstol] dice: *Bueno es al hombre no tocar mujer; mas por evitar la fornicación, tenga cada uno a su propia mujer*¹²⁸, añade en seguida, como si diera una explicación: *para que no os tienta Satanás*¹²⁹. Ciertamente, la expresión *a causa de la incontinencia*¹³⁰ no la refiere a cuantos viven honestamente la vida matrimonial con la única finalidad de procrear, sino a cuantos desean traspasar el límite de la procreación, para que el enemigo no suscite inmoderadamente el deseo de placeres prohibidos. Quizás, porque se opone por envidia a quienes se conducen con vida honesta y pretende con ellos querer reducirlos bajo su compañía, él intenta procurarles ocasiones de pecado mediante una continencia fatigosa. Por eso, [el Apóstol] dice: *Mejor es casarse que abrasarse*¹³¹, de forma que el marido otorgue el débito a la mujer y la mujer al marido, y no se priven mutuamente de la ayuda divina que les ha sido concedida para la generación¹³².

¹²⁶ Cfr. *Strom.*, III, 82, 3 (FuP 10, 441).

¹²⁷ *Strom.*, II, 141, 2 (FuP 10, 305): βοηθεῖ δὲ ὁ γάμος καὶ ἐπὶ τῶν προβεβηκότων τῷ χρόνῳ παριστὰς τὴν γαμετὴν ἐπιμελομένην καὶ τοὺς ἐκ ταύτης παῖδας γηροβοσκούς ἐκτρέφων.

¹²⁸ 1 Cor 7, 1-2.

¹²⁹ 1 Cor 7, 5.

¹³⁰ 1 Cor 7, 5.

¹³¹ 1 Cor 7, 9.

¹³² *Strom.*, III, 96, 1 - 97, 1 (FuP 10, 463): Αὐθὶς τε ὅταν φῇ καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ᾄτεσθαι· διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχεται, οἷον ἐπεξηγούμενος πάλιν λέγει· ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς. οὐ γὰρ τοῖς ἐγκρατῶς χρωμένοις τῷ γάμῳ ἐπὶ παιδοποιία μόνῃ διὰ τὴν ἀκρασίαν φησὶν, ἀλλὰ τοῖς

En efecto, nuestro autor percibe que la continencia absoluta puede ser aprovechada por el tentador, en este caso, el matrimonio se presenta como una defensa, y es perfectamente recomendable.

III.5 La dignidad del matrimonio

En las obras de Clemente de Alejandría encontramos una gran cantidad de palabras de elogio sobre el matrimonio, que evidencian el valor que el Alejandrino le reconoce. En efecto, queda patente que no permanece indiferente ante las bondades que presenta la unión conyugal entre los esposos cristianos. Por otra parte, también es cierto que cuando Clemente valora positivamente el matrimonio, casi siempre lo hace desde una perspectiva eminentemente religiosa, dejando quizás un poco de lado los demás aspectos que lo conforman. No obstante, ¿cuáles son los argumentos que certifican, según Clemente de Alejandría, la dignidad que posee el matrimonio?

III.5.1 La dignidad del matrimonio en virtud de su santidad

Esta visión favorable que tenía el Alejandrino con respecto a la unión conyugal no es nueva entre los autores cristianos de los primeros siglos de nuestra era, lo cual hace que nos planteemos la siguiente pregunta: ¿aporta alguna novedad el pensamiento del maestro alejandrino entre los autores cristianos de la época? Sin lugar a dudas, en Clemente de Alejandría, lo realmente nuevo para la literatura cristiana del momento es que proclama la santidad del matrimonio¹³³. El primero de los argumentos, por tanto, que dignifican al matrimonio cristiano es la santidad que posee:

Si el matrimonio conforme a la Ley es pecado, no sé como alguien se atreve a decir que conoce a Dios, al afirmar que el precepto de Dios es pecado. Pero si la Ley es santa,

καὶ πέρα παιδοποιίας προβαίνειν ἐπιθυμοῦσιν, ὥς μὴ πολὺ ἐπιπνεύσας ὁ δι' ἐναντίας ἐκκυμήνη τὴν ὄρεξιν εἰς ἀλλοτρίας ἡδονάς. τάχα δὲ ἐπεὶ τοῖς δικαίως βιοῦσιν ἀντίσταται διὰ ζῆλον καὶ ἀντιφιλονικεῖ, ὑπάγεσθαι τούτους τῷ ἑαυτοῦ τάγματι βουλόμενος, ἀφορμὰς δι' ἐγκρατείας ἐπιπόνου παρέχειν τούτοις βούλεται. εἰκότως οὖν φησι· κρεῖττον γαμεῖν ἢ πυροῦσθαι, ὅπως ὁ ἀνὴρ ἀποδιδῶ τῇ γυναικὶ τὴν ὀφειλὴν καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί, καὶ μὴ ἀποστερῶσιν ἀλλήλους τῆς διὰ τῆς θείας <οἰκονομίας> εἰς γένεσιν δοθείσης βοηθείας.

¹³³ Cfr. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, cit., 138. También Tertuliano, contemporáneo a Clemente, defendió la santidad del matrimonio; cfr. F. SOTO-HAY, *Signos y símbolos sagrados III*, Departamento de Ciencias Religiosas Universidad Iberoamericana, México 1993, 355.

también el matrimonio es santo. Por ello el Apóstol refiere este misterio a Cristo y a la Iglesia¹³⁴.

La posición que tomó nuestro autor debe explicarse en el contexto de su obra *Stromata* III, concretamente cuando polemiza contra los encratitas, puesto que éstos sostenían que el matrimonio era una invención del diablo y que su uso llevaba a cometer pecado. De hecho, Clemente no duda en afirmar –como acabamos de leer–, que si la Ley es santa, también el matrimonio es santo. De este modo, incluso encontramos en Clemente esta afirmación que no ofrece ningún tipo de controversia:

*En esta vida –se [nos] dice– toman mujer y se casan*¹³⁵; solamente aquí abajo se distingue la mujer del varón, *pero no así en la otra vida*¹³⁶; allí los premios merecidos por una vida conyugal compartida y santa, no son privilegio del varón o de la mujer, sino del hombre, una vez liberado de la concupiscencia que lo divide en dos categorías distintas¹³⁷.

III.5.2 El matrimonio coopera con la obra divina de la Creación

Como hemos podido comprobar, el autor cristiano tiene una concepción muy elevada de la santidad del matrimonio. En este punto nos preguntamos, ¿cuáles son los fundamentos para que Clemente le confiera tal dignidad al matrimonio? La respuesta a esta cuestión es que su valor se fundamenta en la bondad misma de la creación. El mismo Clemente afirma que el matrimonio coopera con la Creación¹³⁸. De esta manera, ante todo, nuestro autor valora la unión conyugal y le otorga total dignidad por su origen divino: el matrimonio ha sido instituido por Dios, y Clemente suele recordar las palabras

¹³⁴ *Strom.*, III, 84, 2 (FuP 10, 443-445): εἰ δὲ ἀμαρτία ὁ γάμος ὁ κατὰ νόμον, οὐκ οἶδα πῶς τις ἐρεῖ θεὸν ἐγνώκεναι λέγων τὸ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ ἀμαρτίαν εἶναι· ἁγίου δὲ ὄντος τοῦ νόμου ἅγιος ὁ γάμος. τὸ μυστήριον τοῖνυν τοῦτο εἰς τὸν Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν ἄγει ὁ ἀπόστολος.

¹³⁵ Lc 20, 34; Mt 22, 30; Mc 12, 25.

¹³⁶ Lc 20, 35; cfr. *Strom.*, III, 47, 3 (FuP 10, 385); 87, 1 (FuP 10, 447-449); VI, 100, 3 (FuP 17, 219); 140, 1 (FuP 17, 283). Esta cita de Lucas junto con la anterior están tomadas por nuestro autor de una forma un tanto libre; cfr. M. MEES, “Jetzt und Dann in der Eschatologie Klemens von Alexandrien”, en *AugR* 18 (1978) 131.

¹³⁷ *Paed.*, I, 10, 3 (FuP 5, 95-97): Ἐν γὰρ τῷ αἰῶνι τούτῳ, φησὶν, γαμοῦσι καὶ γαμίσκονται, ἐν ᾧ δὴ μόνον τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος διακρίνεται, ἐν ἐκείνῳ δὲ οὐκέτι, ἔνθα τοῦ κοινωνικοῦ καὶ ἁγίου τούτου βίου τοῦ ἐκ συζυγίας τὰ ἔπαθλα οὐκ ἄρρενι καὶ θηλείᾳ, ἀνθρώπῳ δὲ ἀπόκειται ἐπιθυμίας διχαζούσης αὐτὸν κεχωρισμένῳ.

¹³⁸ Cfr. *Strom.*, III, 66, 3 (FuP 10, 413-415).

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

*creced y multiplicaos*¹³⁹ del Génesis. Queda claro, por tanto, que la unión conyugal no es en ningún caso fruto del pecado original —como relataban las mitologías antiguas¹⁴⁰—, por lo tanto, es voluntad de Dios, querido por Él. Esta opinión será defendida con mucha frecuencia por la espiritualidad monástica¹⁴¹ posterior. Además, Clemente aprecia la unión sexual de los esposos en el matrimonio como algo santo. Por eso, la procreación de los santos es santa¹⁴², la generación es santa¹⁴³, y no condena el placer derivado de la unión carnal de los cónyuges:

De la misma manera que lo que nace de la carne es carne, también lo que nace del Espíritu es espíritu, y no sólo en el parto, sino también en la adquisición del saber. Así también los hijos son santos¹⁴⁴ y también las satisfacciones, puesto que las palabras del Señor han desposado el alma con Dios¹⁴⁵.

Comprobamos cómo el Alejandrino aborda con cierta insistencia la colaboración que ofrece el matrimonio cristiano con la obra divina de la Creación:

*Las simientes recibidas por las concubinas dan frutos ilegítimos y bastardos*¹⁴⁶. No siembres donde *no querías que naciera lo sembrado*¹⁴⁷; y *no toques a ninguna mujer que no sea la tuya*¹⁴⁸; sólo de ésta es justo cosechar los placeres de la carne, en orden a una descendencia legítima. Pues sólo esto es lícito a los ojos del Logos. Nosotros, que somos partícipes de la obra creadora de Dios, no arrojemos la simiente en cualquier parte, ni la ultrajemos, ni sembremos legumbres¹⁴⁹ duras de cocer¹⁵⁰.

¹³⁹ Cfr. Gen 1, 28.

¹⁴⁰ Cfr. GARCÍA PAREDES, *Lo que Dios ha unido*, cit., 242.

¹⁴¹ Cfr. GREGORIO DE NISA, *De virg.*, XII, 4; JUAN CRISÓSTOMO, *De virg.*, 15.

¹⁴² Cfr. *Strom.*, III, 46, 5 (FuP 10, 383).

¹⁴³ Cfr. *Strom.*, III, 103, 1 (FuP 10, 475).

¹⁴⁴ Cfr. 1 Cor 7, 14.

¹⁴⁵ *Strom.*, III, 84, 3 (FuP 10, 445): καθάπερ τὸ γεννώμενον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, οὕτω τὸ ἐκ πνεύματος πνεῦμα οὐ μόνον κατὰ τὴν ἀποκύησιν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν μάθησιν. αὐτίκα ἅγια τὰ τέκνα, αἱ εὐαρεστήσεις, τῷ θεῷ τῶν κυριακῶν λόγων νυμφευσάντων τὴν ψυχὴν.

¹⁴⁶ Cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, VIII, 841 D. Al respecto de esta cita se puede leer un comentario en cfr. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, cit., 329.

¹⁴⁷ Cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, VIII, 839 A.

¹⁴⁸ Cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, VIII, 841 D.

¹⁴⁹ Cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, VIII, 853 D.

¹⁵⁰ *Paed.*, II, 91, 2 (FuP 5, 441): Ἄθυστα δὲ παλλακίδων σπέρματα καὶ νόθα. Μὴ σπεῖρε οὐ μὴ βούλοιο ἂν σοι φύεσθαι τὸ σπαρέν· μηδὲ μὴν ἄπτεσθαι τινος πλὴν γαμετῆς τὸ παράπαν τῆς ἑαυτοῦ γυναικός, ἐξ ἧς

En otro pasaje, Clemente afirma que la matriz –durante la gestación–, colabora también con la Creación de Dios, invalidando cualquier objeción que pudiera hacerse sobre la licitud de la unión:

Así, pues, cuando la matriz está sedienta de procrear hijos, acoge la simiente; este hecho invalida cualquier objeción acerca de la licitud de la unión; pero también excluye de modo absoluto cualquier forma de acción lasciva, una vez cerrado el orificio, después de la fecundación. Sus apetitos, que antes se orientaban hacia los abrazos amorosos, cambian ahora de sentido, y ocupados en la procreación de los hijos, colaboran así con el Creador¹⁵¹.

En el contexto del versículo 9 del Evangelio según san Mateo en su capítulo 23, valora al hombre y a la mujer como colaboradores y servidores del mismo Dios en su obra creadora:

*Uno solo es nuestro Padre, el que está en los cielos*¹⁵², pero también ese mismo es Padre de todo, en cuanto a la creación¹⁵³. *No llaméis padre vuestro a nadie sobre la tierra*¹⁵⁴, dice, para que no penséis que quien os ha engendrado según la carne es causa de vuestro ser, sino que es concausa de generación o, mejor todavía, ministro de generación¹⁵⁵.

A la noción de colaboración, añade también la idea de semejanza con Dios –que había tratado también san Pablo con anterioridad–, cuando afirma que por eso el hombre

μόνης καρποῦσθαι τὰς σαρκὸς ἡδονὰς δίκαιον εἰς διαδοχὰς γνησίας. Νόμιμα γὰρ ταῦτα μόνα τῷ λόγῳ. Θείας γέ τοι μοίρας τῆς δημιουργικῆς μεταλαμβάνοντας σπέρμα οὐκ ἐκριπτέον οὐδὲ καθυβριστέον οὐδὲ μὴν κερασβόλα σπαρτέον.

¹⁵¹ *Paed.*, II, 93, 1 (FuP 5, 443): Διψῶσα τοίνυν ἡ ὑστέρα παιδοποιίας προσίεται τὴν σποράν, καὶ τὸ ἐπίψογον τῆς συνουσίας ἀρνεῖται, μετὰ τὴν σποράν ἀποκλείουσα τέλεον ἤδη τὴν ἀσέλγειαν μεμυκότεν τῷ στόματι. Αἱ δὲ ὀρέξεις αὐτῆς αἱ τέως περὶ τὰς φιλοστόργους συμπλοκάς δεδονημέναι, ἀποστραφεῖσαι, ἔνδον περὶ τὴν παιδοποιίαν ἀσχολούμεναι συνεργοῦσι τῷ δημιουργῷ.

¹⁵² Cfr. Mt 23, 9. Para profundizar en la exégesis de este versículo del Evangelio según san Mateo, cfr. M. MEES, “Das Matthäus-Evangelium in den Werken des Clemens von Alexandrien”, *Div* 12 (1968) 692.

¹⁵³ Según Merino, esta profesión de monoteísmo era habitual entre los autores cristianos de la época de nuestro autor frente a la idolatría de los paganos: IRENEO, *Adv. Haer.*, IV, 1, 1; MINUCIO FÉLIX, *Oct.*, 18, 10; TERTULIANO, *De orat.*, 2, 2; CIPRIANO, *De orat.*, 9, y otros autores más.

¹⁵⁴ Cfr. Mt 23, 9.

¹⁵⁵ *Strom.*, III, 87, 4 (FuP 10, 449): εἷς μὲν οὖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἀλλὰ καὶ ἀπάντων πατὴρ κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτός. μὴ καλέσητε οὖν ὑμῖν ἐπὶ τῆς γῆς πατέρα φησὶν, οἷον μὴ αἴτιον ἡγήσησθε τὸν σπείραντα ὑμᾶς τὴν κατὰ σάρκα σποράν τῆς οὐσίας ὑμῶν, ἀλλὰ συναίτιον γενέσεως, μᾶλλον δὲ διάκονον γενέσεως.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

llega a ser imagen de Dios¹⁵⁶, en cuanto que el hombre coopera¹⁵⁷ al nacimiento del hombre¹⁵⁸. Si, a través de la generación de los hijos, el matrimonio colabora con la obra de Dios y, además, hace al hombre imagen de Dios creador, nos encontramos con la figura del padre de familia que –según Clemente–, es un icono de la Providencia¹⁵⁹ cuando proporciona el sustento diario que una casa necesita.

El maestro alejandrino considera las cargas asociadas al matrimonio¹⁶⁰ como una manera muy digna y valiosa de servir al Señor:

Igual que el estado del célibe, así también el matrimonio comporta sus propios deberes y obligaciones respecto al Señor; me refiero al cuidado de la esposa y de los hijos. La unión matrimonial trae consigo, como conviene, una buena ocasión para vivir la perfección en el matrimonio, sin olvidar todos los otros cuidados comunes de la casa¹⁶¹.

La confirmación de este hecho la encuentra el Alejandrino en san Pablo, puesto que para el Apóstol, los que más adecuadamente pueden cumplir con la misión de obispos de la Iglesia son los que ya gobiernan bien su propia casa¹⁶².

III.5.3 Presencia divina en el matrimonio

Dios no se contenta únicamente, según Clemente, con haber instituido el matrimonio, sino que incluso preside la vida de los esposos cristianos de una forma real y actual en su unión conyugal. En palabras de Sanguineti, “Es muy viva la convicción que tiene de la presencia de Dios en el matrimonio cristiano”¹⁶³:

¹⁵⁶ Gn 1, 27.

¹⁵⁷ Cfr. 2 Cor 6, 1.

¹⁵⁸ Cfr. *Paed.*, II, 83, 2 (FuP 5, 427-429).

¹⁵⁹ Cfr. *Strom.*, VII, 70, 8 (FuP 17, 471).

¹⁶⁰ Cfr. M. MEES, “Clemens von Alexandrien über Ehe und Familie”, en *AugR* 17 (1977) 120.

¹⁶¹ *Strom.*, III, 79, 5 (FuP 10, 435): ἔχει γὰρ ὥσπερ ἡ εὐνουχία οὕτω καὶ ὁ γάμος ἰδίας λειτουργίας καὶ διακονίας τῷ κυρίῳ διαφερούσας, τέκνων λέγω κηδεσθαι καὶ γυναικός· πρόφασις γάρ, ὡς ἔοικεν, τῷ κατὰ γάμον τελείῳ ἢ τῆς συζυγίας οἰκειότης γίνεται τὴν πρόνοιαν πάντων ἀναδεδεγμένῳ κατὰ τὸν οἶκον τὸν κοινόν·

¹⁶² Cfr. 1 Cor 7, 24; cfr. *Strom.*, III, 79, 6 (FuP 10, 435-437).

¹⁶³ SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 416.

¿Y quienes son los dos o tres que se reúnen en el nombre de Cristo y que en medio de ellos se encuentra el Señor? ¿No alude quizás con esos “tres” al marido, a la mujer y al hijo, cuando la mujer se une al marido por querer de Dios?¹⁶⁴.

El Alejandrino es el primer autor en aplicar al matrimonio cristiano¹⁶⁵ la cita evangélica de Mt 18, 20, que afirma que “donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”¹⁶⁶. Clemente interpreta los dos o tres que se reúnen en nombre de Cristo, en medio de los cuales está el Señor, como el marido, la mujer y el hijo. Aunque es cierto que no podemos asignar al maestro cristiano ningún tipo de concepto ni pensamiento que pudiera resultar desconocido para él, también es un hecho que en la afirmación –la presencia real de Dios en medio de los cónyuges–, se puede apreciar una especie de anticipo de lo que más tarde la teología llamaría la “gracia sacramental”¹⁶⁷ del matrimonio¹⁶⁸. A pesar de esto, al igual que en otros aspectos de su visión sobre el matrimonio, Clemente no insiste en el profundizar la interpretación de esta cita bíblica, que podría haber sido el punto de partida para el desarrollo de una espiritualidad conyugal y familiar¹⁶⁹. Incluso, casi a continuación, ofrece otra interpretación al mismo versículo de la Escritura¹⁷⁰.

En la misma línea manifiesta que Dios mediante el Hijo está con los esposos honestos que han engendrado hijos¹⁷¹. En este contexto podemos entender su doctrina

¹⁶⁴ *Strom.*, III, 68, 1 (FuP 10, 417): Τίνες δὲ οἱ δύο καὶ τρεῖς ὑπάρχουσιν ἐν ὀνόματι Χριστοῦ συναγόμενοι, παρ' οἷς μέσος ἐστὶν ὁ κύριος; ἢ οὐχὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα καὶ τέκνον τοὺς τρεῖς λέγει, ὅτι ἀνδρὶ γυνὴ διὰ θεοῦ ἀρμόζεται.

¹⁶⁵ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 417, nota 1.

¹⁶⁶ Mt 18, 20.

¹⁶⁷ La consideración del matrimonio como sacramento no aparece de forma expresa en la enseñanza magisterial hasta el siglo XII. Hasta entonces las intervenciones de los papas y concilios en relación con la institución matrimonial suelen fijarse en la defensa de la bondad del matrimonio y la condena de aquellas herejías que lo niegan, en la exclusión del adulterio y otras causas aducidas como motivo para la ruptura del matrimonio y en la condena del divorcio, en las causas que constituyen un impedimento para contraer matrimonio y en aspectos relativos en la forma de contraer el matrimonio; cfr. FLÓREZ, *Matrimonio y familia*, 142, notas 35 y 36.

¹⁶⁸ Cfr. H. RONDET, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Lethielleux, París 1960, 148. 154.

¹⁶⁹ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 84.

¹⁷⁰ Cfr. *Strom.*, III, 68, 5 (FuP 10, 417). En el siguiente pasaje Clemente interpreta la cita aludiendo a la división que hace san Pablo en la primera carta a los Tesalonicenses, en la que con el “tres” se podría entender la pasión, la concupiscencia y la razón, o también, la carne, el alma y el espíritu.

¹⁷¹ Cfr. *Strom.*, III, 68, 4 (FuP 10, 417).

firme y clara sobre la pureza vivida en el matrimonio¹⁷². También es vehemente su condena del aborto¹⁷³, de la exposición de niños y de las prácticas anticonceptivas¹⁷⁴.

III.5.4 Relación de la dignidad del matrimonio con la imagen nupcial de Cristo y de su Iglesia

La dignidad del matrimonio cristiano en la Tradición está enormemente relacionada con la imagen nupcial de Cristo y de su Iglesia. El texto paulino de Efesios 5, 23-32¹⁷⁵ ha tenido una gran importancia en el desarrollo de la teología del matrimonio y en el establecimiento de las características principales de la unión conyugal cristiana que se contemplan en la actualidad. De hecho, para el cristianismo, la verdad integral del misterio matrimonial sólo se puede conocer y vivir dentro de la perspectiva cristiana y eclesial¹⁷⁶. Con todo esto, no se puede decir que el tema de la unión mística entre Cristo y la Iglesia sea predominante en el pensamiento de nuestro autor en materia de matrimonio y de castidad perfecta, como será el caso, por ejemplo, de Orígenes¹⁷⁷.

¹⁷² Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 417.

¹⁷³ Cfr. *Paed.*, II, 96, 1 (FuP 5, 449).

¹⁷⁴ Cfr. *Paed.*, II, 95, 3 (FuP 5, 447-449).

¹⁷⁵ El texto de Efesios 5, 21-33 ofrece la más profunda manifestación de la sacramentalidad del matrimonio para la teología actual. Según Bauer, “el matrimonio no es sólo imagen de la unión de Cristo con su esposa la Iglesia, sino que en esta imagen se expresa su constitución esencial”; J. B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967, 620. Los consejos que aparecen en esta epístola de san Pablo, dirigidos a los matrimonios o relativos a la moral sexual, se atienen generalmente a lo que estaba prescrito por la moral judía, teniendo siempre en cuenta que con Cristo la perfección se encuentra en el amor. San Pablo no se limita a recordar a los esposos cristianos sus deberes conyugales, sino que les exhorta a fundar su conducta en el mismo amor que Cristo tiene por su Iglesia, basándose en la idea de que la unión que existe entre los esposos cristianos es similar a la unión que existe entre Cristo y su Iglesia. Mediante esta comparación, san Pablo quiere dar a conocer el gran misterio que tiene lugar en la plenitud de los tiempos. Este misterio es el mismo Cristo, que ha sido constituido como cabeza del universo entero. En este contexto, la Carta a los Efesios destina a los esposos algunas exhortaciones morales, presentando los deberes conyugales a la luz de la fe en Jesucristo y en su amor redentor; cfr. FLÓREZ, *Matrimonio y familia*, cit., 131.

¹⁷⁶ Cfr. A. ROBERT – A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, vol. II, Desclée de Brouwer, Paris 1959, 505.

¹⁷⁷ Cfr. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Desclée de Brouwer, Paris – Brujas 1963, 15-17. Orígenes ofrece una amplia y mística reflexión sobre la “esponsalidad” religiosa, que él basa en el desposorio de Cristo con la Iglesia. El desposorio místico de Cristo con la Iglesia abarca toda la historia: se inicia en la preexistencia, en la que el Verbo o Cristo-Esposo se unió al alma y a todas las inteligencias que formaban la Iglesia-esposa; se degrada en la caída original, a causa de la cual las inteligencias se convierten en hombres y en demonios y quedan separadas del Esposo; se reactiva cuando el antiguo Israel se convirtió en la Novia y Prometida y fue preparada para el desposorio por los amigos del Esposo, patriarcas y profetas, el Esposo se le aparecía, a veces bajo forma humana, a veces bajo forma angélica; llega a cumplimiento cuando el Esposo se encarna en un cuerpo de carne, pero sin conocer el pecado; desde ese momento está

Clemente no logró, o quizás no consideró necesario, aprovechar toda la riqueza de este texto paulino. Para nuestro autor, la dignidad y la santidad del matrimonio provienen de otras fuentes –como se ha comentado anteriormente–, en particular de su origen divino. No obstante, al justificar la santidad del matrimonio, el Alejandrino remite a san Pablo que refiere este misterio (el del matrimonio) a Cristo y a la Iglesia¹⁷⁸. Tal y como hemos observado, si Clemente valora tanto el matrimonio, es fundamentalmente por razones de tipo religioso.

III.5.5 Otras consideraciones sobre la dignidad del matrimonio

Todavía nos queda por hacer una serie de consideraciones con respecto a la dignidad y santidad de la unión conyugal. El matrimonio es, según la óptica del Alejandrino, una institución provisional, que hunde sus raíces en la vida terrena y está destinado a desaparecer cuando ésta llegue a su fin. Efectivamente, desde su pensamiento, el ser humano está separado aquí en la Tierra en dos seres distintos y complementarios – varón y mujer–, bajo el efecto de la concupiscencia, pero finalmente, en la otra vida, se verá liberado y volverá a recuperar la unidad¹⁷⁹.

Para él la esposa, una vez nacidos los hijos, es considerada una hermana, como nacida del mismo padre; y la esposa será recordada por el marido únicamente cuando mira a los hijos, pues en realidad será como una hermana después del abandono de la carne, que divide y diferencia la gnosis de los espirituales por la característica de sus configuraciones¹⁸⁰. En efecto, las almas en sí mismas son iguales; las almas no tienen sexo, no son masculinas ni femeninas, porque ni toman esposa ni se entregan como

unido por amor a su Esposa. Cristo es el Esposo de su Iglesia. Él había de tener una esposa virgen como pedía la antigua alianza; esa esposa casta y virgen, que aunque parezca mentira es la comunidad cristiana. Por eso, el pecado en la Iglesia y en el alma es infidelidad y adulterio. Lo que, sin embargo, identifica a la Iglesia y al alma como esposa fiel es el trato y la herida de amor. El matrimonio místico hace fecunda al alma, que concibe por obra del Verbo. Sólo desde esta base se puede entender adecuadamente qué es para Orígenes la virginidad y el matrimonio. En ambos se expresa el misterio de la alianza nupcial: cfr. GARCÍA PAREDES, *Lo que Dios ha unido*, cit., 114-115.

¹⁷⁸ Cfr. *Strom.*, III, 84, 2 (FuP 10, 443-445).

¹⁷⁹ Cfr. *Paed.*, I, 10, 3 (FuP 5, 95-97).

¹⁸⁰ Sobre la castidad matrimonial; cfr. MEES, “Clemens von Alexandrien über Ehe und Familie”, cit., 123.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

marido. Así, quizás, la mujer se transformará en varón¹⁸¹, porque no necesita ser femenina y se hace igualmente varonil y perfecta¹⁸².

Nuestro autor afirma que la unión conyugal es digna si se acompaña de la virtud de la templanza:

En resumen, el mayor deseo es, también en Homero, *su marido y una casa*; pero no de cualquier manera, sino con *buena concordia*¹⁸³. Sobre todo el matrimonio de los otros es un acuerdo con miras al placer; pero el de los filósofos¹⁸⁴ guía a la concordia conforme a la razón; por eso recomienda a las mujeres no adornarse el cuerpo, sino el interior; ordena a los maridos a no tratar a las esposas como amantes, proponiéndose como finalidad el desenfreno de la lujuria de sus propios cuerpos, sino conservar el matrimonio como una ayuda para toda la vida y como el mejor ejercicio de templanza¹⁸⁵.

Finalmente en *Stromata* IV, y más en concreto los capítulos 19 y 20, Clemente se dirige de forma específica a la esposa cristiana, llamándola a santificar su papel dentro de la familia. En estos dos capítulos, lo hace mediante citas de clásicos griegos, referencias bíblicas y ejemplos de mujeres hábiles, virtuosas e incluso, heróicas, entre las cuales destacan conocidas filósofas, pintoras y poetisas. También hace referencia a Eurípides para ilustrar, de algún modo, la verdadera unión de donación entre los esposos¹⁸⁶:

¹⁸¹ Se trata de una reminiscencia procedente de la gnosis heterodoxa; cfr. K. VOGT, “Devenir male; aspect d’une anthropologie chrétienne primitive”, en *Concilium* 202 (1985) 94-107; cfr. P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, Gallimard, París 1955, 150-154. Por otra parte, Carcopino, afirma que esta hipótesis es pitagórica; cfr. J. CARCOPINO, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Artisan du Livre, París 1941, 276-278.

¹⁸² *Strom.*, VI, 100, 3 (FuP 17, 219): ἀδελφὴ δὲ τοῦτο ἢ γυνὴ μετὰ τὴν παιδοποιάν, ὥς καὶ ὁμοπατρία, κρίνεται, τότε μόνον τοῦ ἀνδρὸς ἀναμιμνησκομένη, ὁπνίκα ἂν τοῖς τέκνοις προσβλέπη, ὥς ἂν ἀδελφὴ τῶ ὄντι ἐσομένη καὶ μετὰ τὴν ἀπόθεσιν τῆς σαρκὸς τῆς διαχωρίζουσης καὶ διορίζουσας τὴν γνώσιν τῶν πνευματικῶν τῇ ιδιότητι τῶν σχημάτων. αὐταὶ γὰρ καθ’ αὐτὰς ἐπ’ ἴσης εἰσὶ ψυχαὶ αἱ ψυχαὶ οὐθέτεραι, οὔτε ἄρρενες οὔτε θήλειαι, ἐπὶ μὴτε γαμῶσι μῆτε γαμίσκωνται· καὶ μὴ τι οὕτως μετατίθεται εἰς τὸν ἄνδρα ἢ γυνή, ἀθήλυντος ἐπ’ ἴσης καὶ ἀνδρική καὶ τελεία γενομένη.

¹⁸³ HOMERO, *Od.*, VI, 181-182.

¹⁸⁴ Esto es, el de los cristianos; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 307, nota 22.

¹⁸⁵ *Strom.*, II, 143, 1 (FuP 10, 307): ὁ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων γάμος ἐφ’ ἡδυπαθείᾳ ὁμονοεῖ, ὁ δὲ τῶν φιλοσοφούντων ἐπὶ τὴν κατὰ λόγον ὁμόνοιαν ἄγει, ὁ μὴ τὸ εἶδος, ἀλλὰ τὸ ἦθος ἐπιτρέπων ταῖς γυναιξὶ κοσμεῖσθαι μὴδ’ ὥς ἐρωμέναις χρῆσθαι ταῖς γαμεταῖς προστάτων τοῖς ἀνδράσι σκοπὸν πεποιημένοις τὴν τῶν σωμάτων ὕβριν, ἀλλ’ εἰς βοήθειαν παντὸς τοῦ βίου καὶ τὴν ἀρίστην σωφροσύνην περιποιεῖσθαι τὸν γάμον.

¹⁸⁶ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 417.

Y así, indicando aquí de algún modo lo afable y tierno en los infortunios, prosigue:
*Cuando tú enfermes, yo misma aceptaré estar enferma contigo y compartiré tus males,
pues nada me es desagradable*¹⁸⁷. Porque con los que [se] ama *es necesario triunfar y
fracasar. Pues, ¿qué es la amistad sino eso?*¹⁸⁸.

III.6 Características del matrimonio

El matrimonio cristiano posee dos características fundamentales que lo definen y dignifican: la monogamia y la indisolubilidad.

III.6.1 Monogamia

Los Padres de la Iglesia están de acuerdo en asegurar que el matrimonio, al menos tal y como Dios lo ha instituido y Cristo lo ha restaurado, es monógamo. Esta cuestión no tiene, por lo demás, para ellos mucho interés a nivel práctico, dado que la poligamia no se practicaba entre griegos y romanos. Si la esterilidad de la mujer era causa de divorcio, no era razón para tomar otra esposa¹⁸⁹. La poligamia estaba oficialmente prohibida por la legislación civil¹⁹⁰. Por tanto, parece evidente que, para nuestro autor, el matrimonio está constituido únicamente por una unión monógama.

Sin embargo, ¿por qué los Padres de la Iglesia, entre ellos Clemente, hacen alusiones en distintas ocasiones al carácter monogámico de la unión conyugal? La respuesta es simple: anteriormente había existido en el Antiguo Testamento precedentes de poligamia¹⁹¹. En la tradición bíblica se testifica de manera evidente la poligamia de los

¹⁸⁷ EURÍPIDES, *Fragm.*, 909, 11-12.

¹⁸⁸ *Strom.*, IV, 125, 3 (FuP 15, 231): τό τε πρᾶον καὶ φιλόστοργον ὃδὲ πως ὑποδεικνύων κὰν ταῖς συμφοραῖς ἐπιφέρει· σοὶ δ' ἔγωγε καὶ νοσοῦντι συννοσοῦσ' ἀνέξομαι καὶ κακῶν τῶν σῶν συνοίσω, καὶ οὐδὲν ἐστὶ μοι πικρόν· μετὰ γὰρ τῶν φίλων εὐτυχεῖν <δυστυχεῖν> τε χρή· τί γὰρ δὴ τὸ φίλον ἄλλο πλὴν τόδε. El texto en cursiva pertenece a EURÍPIDES, *Fragm.*, 909. Sobre la crítica literaria de este pasaje, cfr. POSTAGE, "On the Text of the Stromateis of Clement of Alexandria", cit., 238.

¹⁸⁹ Cfr. ADNÉS, *El matrimonio*, cit., 91.

¹⁹⁰ En el año 258, una ley de Valeriano y Galieno, prohíbe la poligamia a todo ciudadano romano; en el año 285, una ley de Docleciano y Maximiano, la prohíbe a todo súbdito del imperio sin excepción; en el 393, Teodosio promulga una ley especial contra los judíos para obligarlos a la monogamia. La poligamia tampoco era practicada por los bárbaros (germanos, francos, etc...). Cfr. ADNÉS, *El matrimonio*, p. 91, nota 151.

¹⁹¹ La ley mosaica permitía la poligamia entre el pueblo hebreo. Las esposas tenían cierta protección contra posibles abusos, y había varios reglamentos en atención a esos matrimonios; cfr. F. H. WIGHT, *Usos y costumbres de las tierras bíblicas*, Portavoz, Michigan 1961, 131.

patriarcas, de los grandes jefes del pueblo y de los reyes (por ejemplo, David y Salomón), así como el escrito de repudio de Moisés, quien admitía en determinadas condiciones la disolución de un matrimonio que había sido legalmente celebrado.

En primer lugar, nuestro autor se plantea de qué forma interpretar esta práctica de la poligamia entre los patriarcas del Antiguo Testamento, si, por el contrario –como se ha dicho–, defendía rotundamente el matrimonio como una unión monógama.

Para el Alejandrino resulta imposible admitir que los antiguos sucumbieran a la lujuria y al deseo, y buscaran en las uniones múltiples la satisfacción en la sensualidad¹⁹². De este modo, la imperfección moral no era la causa que explicaba la poligamia, sino que, para los patriarcas, se trataba de una oportunidad para aumentar la raza humana, por el deseo de tener una descendencia numerosa, de modo que la procreación, fin objetivo del matrimonio, justificaría la poligamia¹⁹³:

Noé, por el contrario, que no nació como Adán¹⁹⁴, fue salvado por una ayuda divina; porque se entregó a Dios y se consagró a Él. Y a Abrahán, que tuvo hijos de tres mujeres no por gozar del placer, sino porque ya desde el principio esperaba, pienso yo, multiplicar la raza, le sucede como heredero de los bienes paternos uno solo [de los hijos]; los otros permanecieron separados de la parentela¹⁹⁵.

De este texto se puede interpretar que Clemente no pretendió en ningún momento forzar una ética del Nuevo Testamento en el Antiguo Testamento. Es cierto que realidades como la poligamia o la esclavitud son manejadas en el Nuevo Testamento de un modo

¹⁹² Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 88.

¹⁹³ Esta interpretación del Alejandrino quedaría –de alguna manera– bastante limitada, puesto que si justifica la poligamia –de la que se pueden encontrar bastantes ejemplos en el Antiguo Testamento–, por analogía, se debería justificar también dondequiera que se adoptase para conseguir el mismo fin. Pero, por el contrario, las Sagradas Escrituras ofrecen también numerosas pruebas de que la poligamia da al hombre la ocasión de considerar a la mujer como fuente de disfrute sensual, objeto de gozo y placer, lo que tiene como resultado una degradación de la mujer y un rebajamiento del nivel moral del hombre, tal y como se puede recordar en la historia del rey Salomón; cfr. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2009, 255-262.

¹⁹⁴ En opinión de Merino, esta alusión hace referencia a qué Noé –como dice el Génesis–, “fue el varón más justo y cabal de su tiempo. Noé andaba con Dios” (Gen 6, 9); cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 233, nota 10.

¹⁹⁵ *Strom.*, II, 99, 1 (FuP 10, 233): Νῶε δὲ ὁ μὴ οὕτω γενόμενος ὥς ὁ Ἀδὰμ ἐπισκοπῇ θεῖα διασφύζεται· φέρων γὰρ αὐτὸν ἀνέθηκε τῷ θεῷ. τὸν τε Ἀβραὰμ ἐκ τριῶν παιδοποιησάμενον γυναικῶν οὐ δι' ἡδονῆς ἀπόλυσιν, δι' ἐλπίδα δέ, οἶμαι, τοῦ πληθύναι τὸ γένος ἐν ἀρχῇ, εἰς μόνος διαδέχεται κληρονόμος τῶν πατρῶν ἀγαθῶν, οἱ δὲ ἄλλοι διωκίσθησαν τῆς συγγενείας.

mucho más eminente que en el Antiguo¹⁹⁶. Por este motivo, Clemente busca una respuesta razonable con el fin de justificar esta práctica legítima dentro de los textos del Antiguo Testamento.

No obstante, ahora que la necesidad de propagación de la raza humana no se impone con la misma urgencia, la poligamia ha perdido toda su razón de ser y su posible justificación. Queda claro que, para el Alejandrino, la poligamia se pudo aceptar de forma provisional y nunca como una institución fundada por Dios: “El mismo Hombre y Señor que vuelve nuevo lo antiguo no permite la poligamia (que las circunstancias exigían cuando era necesario que la humanidad aumentase o se multiplicara), sino que instituye la monogamia en aras de la procreación y del cuidado de la casa”¹⁹⁷. Esta interpretación parece haber sido tradicional entre los Padres: la podemos encontrar en los escritos de autores tan diferentes como Metodio¹⁹⁸ o Teodoreto¹⁹⁹. Paralelamente se desarrolló una interpretación tipológica de la poligamia de los patriarcas en autores como Justino²⁰⁰ o Ireneo²⁰¹.

III.6.2 Indisolubilidad

Con el término indisolubilidad nos referimos al carácter irrevocable que tiene el compromiso adquirido por los esposos ordenado a la unión matrimonial y a la vida familiar. Este compromiso tiene, en primer lugar, un sentido ético y moral, que se manifiesta en la conciencia misma de los cónyuges y en el deber que asumen de mostrarse mutua fidelidad sin defraudarse el uno al otro. También presenta un alcance netamente social, que va precisado por las costumbres, leyes y normas de ámbito público, que se encargan de proteger la institución matrimonial y la familia que de ella se deriva²⁰².

¹⁹⁶ Cfr. J. PHILLIPS, *Cómo entender e interpretar la Biblia. Una introducción a la hermenéutica*, Portavoz, Michigan 2008, 96.

¹⁹⁷ Strom., III, 82, 3 (FuP 10, 441): ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἀνὴρ καὶ κύριος παλαιὰ καινίζων οὐ πολυγαμίαν ἔτι συγχωρεῖ (τότε γὰρ ἀπῆτει ὁ καιρὸς, ὅτε αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνειν ἐχρήν), μονογαμίαν δὲ εἰσάγει διὰ παιδοποιίαν καὶ τὴν τοῦ οἴκου κηδεμονίαν.

¹⁹⁸ Cfr. METODIO, *Banq.*, I, 18.

¹⁹⁹ Cfr. TEODORETO, *Haer fab.*, V, 25.

²⁰⁰ Cfr. JUSTINO, *Dial. Tryph.*, 134, 1-3.

²⁰¹ Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.*, IV, 25, 3.

²⁰² Cfr. FLÓREZ, *Matrimonio y familia*, cit., 189.

Sobre el tema de la indisolubilidad del matrimonio surgieron pronto las cuestiones más urgentes y decisivas, si tenemos en cuenta que el divorcio estaba anclado en las costumbres y legislaciones paganas²⁰³. Por lo tanto, el lugar que va a ocupar el asunto de la indisolubilidad del matrimonio en la doctrina de los Padres y en las enseñanzas de la Iglesia –de la que forma parte nuestro autor–, es significativo. De hecho, es considerado por todos ellos un problema de primer orden práctico²⁰⁴.

III.6.2.1 Aproximación a la indisolubilidad del matrimonio en las Escrituras

Durante los primeros siglos de nuestra era, la indisolubilidad del matrimonio fue rotundamente asegurada por los Padres y autores eclesiásticos, tanto en oriente como en occidente. El modelo cristiano del matrimonio se inspira en las Sagradas Escrituras, concretamente en los escritos del Génesis, los evangelios y las cartas de san Pablo, que tratan –algunas de ellas–, diversas cuestiones sobre el matrimonio.

El texto bíblico más antiguo referente al matrimonio señala de forma intencional hasta qué punto alcanza la unión matrimonial al decir: “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y se harán los dos una sola carne”²⁰⁵.

En estos versículos del Génesis se excluye la poligamia y el divorcio, y se afirma, por tanto, la monogamia y la indisolubilidad. El texto bíblico expone el plan primigenio de Dios como unión completa del matrimonio: unión de alma y cuerpo, espíritu y carne, pensamiento y voluntad. Se observa que si varón y mujer son una sola carne, no es lícito dividirlos ni separarlos. Para argumentar el porqué de la exclusividad del matrimonio, debemos, como dice José Granados, “explorar la verdad del amor, que custodia la plenitud de una experiencia y la capacita para generar bien común en la sociedad”²⁰⁶. El amor esponsal es exclusivo e indisoluble porque en él se pone en juego algo que solo puede ser comunicado entre dos. Esta unión indica que lo entregado a otro tiene carácter de totalidad. Se trata de donarse totalmente, afirmando que el cónyuge es único e insustituible, que se le puede confiar todo. Esta capacidad de entrega es la que nos

²⁰³ Cfr. M. I. NÚÑEZ, *Consentimiento matrimonial y divorcio en Roma*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1988, 15-18.

²⁰⁴ Cfr. ADNÉS, *El matrimonio*, cit., 83.

²⁰⁵ Gen 2, 24.

²⁰⁶ J. GRANADOS, “Una sola carne: el lenguaje de la unión conyugal”, en J. LARRÚ, *La grandeza del amor humano*, BAC, Madrid 2013, 107.

confiere nuestra dignidad de personas²⁰⁷. El lenguaje inscrito en la sexualidad conduce a este tipo de don, en cuanto toca todas las dimensiones de la persona desde su raíz más profunda y su unidad vital.

En los evangelios, Cristo hace referencia a estas palabras respondiendo a la pregunta que le hacen los fariseos sobre la legitimidad del divorcio. La respuesta de Jesús pone de manifiesto la contradicción que existe entre el texto del Génesis y la práctica judía del divorcio, afirmando que el hombre no puede separar lo que Dios ha unido. La enseñanza de la Iglesia primitiva se atiene a las palabras de Jesús en los evangelios. A su vez, la doctrina sobre el matrimonio que encontramos en la más antigua literatura cristiana acerca de la indisolubilidad del matrimonio emerge –como se ha dicho antes–, gracias a una necesidad práctica, esto es, la comunidad de creyentes en Jesús que comenzó a plantear nuevas cuestiones morales.

Uno de los aspectos más importantes de la enseñanza de Jesús con respecto al matrimonio –por ser una novedad respecto a la ley antigua–, es su enseñanza sobre la indisolubilidad del matrimonio. Esta enseñanza se observa en los evangelios a través de cuatro pasajes²⁰⁸. En todos ellos se hace evidente cómo Cristo otorga a la indisolubilidad del matrimonio un carácter absoluto, desconocido hasta entonces.

En último lugar, las enseñanzas de san Pablo influyeron notablemente en el pensamiento de los Padres y autores eclesiásticos, en concreto en la concepción de Clemente de Alejandría sobre la indisolubilidad del matrimonio.

Casi con toda certeza, los cristianos miembros de la comunidad de Corinto –a la que san Pablo remitió una epístola en la que les respondía a ciertas cuestiones sobre el matrimonio– estuvieron casados antes o después de convertirse, y quisieron utilizar el divorcio, tan ampliamente practicado en el mundo grecorromano²⁰⁹ y judío. A ellos les

²⁰⁷ Cfr. Y. SEMEN, *La sexualidad según Juan Pablo II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 92-93.

²⁰⁸ Cfr. Mt, 5, 31-32; Mt, 19, 1-12; Mc 10, 1-12; Lc 16, 18; cfr. ADNÉS, *El matrimonio*, cit., 40.

²⁰⁹ En la cultura grecorromana eran tres las formas de disolver un matrimonio: La muerte de uno de los esposos, la *capitis deminutio* y el divorcio. La muerte de uno de los esposos disuelve el matrimonio porque se trata de un convenio entre vivos. Por lo que el viudo se podía casar inmediatamente. Por el contrario, la viuda, por respeto a los difuntos, y por temor a la *turbatio sanguinis* (confusión de sangre), debía guardar un luto de diez meses, el tiempo más extenso que duraba el embarazo. La *capitis deminutio* es la pérdida del derecho de ciudadanía por servidumbre privada del derecho de *connubium*, y por tanto disolvía el matrimonio anteriormente contraído. Por último, el divorcio. En un principio no se dieron muchos casos de divorcio, porque la religión y las costumbres no lo admitían excepto en casos esporádicos, pero cuando ya se generalizó el divorcio, los esposos podían efectuarlo de varias maneras. En primer lugar, por la mutua voluntad (*communi consensu*). El consentimiento de la voluntad había efectuado el matrimonio, la separación de las voluntades lo disolvía. No hacía falta ninguna otra formalidad, y lo mismo que se

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

dice: “en cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido, mas en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido, y que el marido no despid a su mujer”²¹⁰.

San Pablo, en la presente carta, se refiere en primer lugar a la mujer que quisiera separarse de su marido, exhortándole a que no lo haga. A pesar de esto, si lo hace tiene dos opciones: o reconciliarse con su marido, o no volverse a casar. Podría darse el caso en que la mujer tuviese motivos justos para la separación, pero en esta circunstancia tampoco podría contraer un nuevo matrimonio. El Apóstol está afirmando, sin ningún tipo de vacilación, que el vínculo que une a varón y mujer es absolutamente indisoluble. Sólo la muerte romperá este vínculo: “La mujer está ligada a su marido mientras él viva; mas una vez muerto el marido, queda libre para casarse con quien quiera, pero sólo en el Señor”²¹¹.

Por lo que respecta al hombre, san Pablo es muy escueto y no se extiende en más aclaraciones: “el marido no despid a su mujer”²¹². La pregunta que hay que hacerse aquí es: ¿hay casos excepcionales en los que el hombre pueda de forma legítima abandonar a su mujer? Y en caso de respuesta afirmativa; ¿puede el hombre volver a casarse? No dice nada de esto, pero suponiendo que el hombre pudiera separarse lícitamente de su mujer, puede admitirse que en el pensamiento de san Pablo, el hombre también debería quedarse sólo, esto es, no volver a casarse o, por el contrario, reconciliarse con su mujer. Tal y

divorciaban sin causa, también lo hacían sin resentimiento en ocasiones. También podía darse el divorcio por repudiación, es decir, por la voluntad de una de las partes, dando lo mismo que fuera el hombre que la mujer. Las únicas que no podían presentar el repudio a su marido eran las manumitidas y casadas con sus patronos. Finalmente, otra de las causas de divorcio era la impotencia. Si el marido no podía consumir el matrimonio, pasados dos años de prueba, la mujer puede presentar el repudio a su marido. Desde el punto de vista jurídico está tan a disposición del hombre como de la mujer, y en opinión de Veyne, es tan informal como el mismo matrimonio: basta con que el marido o la mujer se separen con la intención de divorciarse. Había ocasiones en que los juristas vacilaban: ¿simple desavenencia o verdadera separación? Ni siquiera era estrictamente necesario prevenir al ex cónyuge, y en Roma se vio a maridos divorciados por simple iniciativa de la esposa, sin que ellos se hubiesen enterado... Se divorciaban y se volvían a casar con mucha frecuencia; de modo que en casi todas las familias vivían en el mismo hogar niños nacidos de diferentes matrimonios, a los que se sumaban los niños que eran adoptados. Cfr. J. GUILLÉN, *Urbs Roma*, Sígueme, Salamanca 1981, 148-156; cfr. P. VEYNE – P. BROWN – Y. THÉBERT, *Historia de la vida privada*, 1: *Imperio romano y Antigüedad tardía*, Taurus, Salamanca 1991, 50; Para más información sobre el matrimonio en el mundo grecorromano, se puede consultar NÚÑEZ, *Consentimiento matrimonial y divorcio en Roma*; C. MARKSCHIES, *Estructuras del cristianismo antiguo: un viaje entre mundos*, Siglo XXI de España editores; I. JENKINS, *La vida cotidiana en Grecia y Roma*, Akal, Madrid 1997; A. VICIANO, *Cristianización del Imperio romano. Orígenes de Europa* [ed.] Universidad Católica San Antonio, Quaderna Editorial, Murcia 2003; cfr. BURGIÈRE, *Historia de la familia*.

²¹⁰ 1 Cor 7, 10-11.

²¹¹ 1 Cor 7, 39.

²¹² Cfr. 1 Cor 7, 11.

como puede verse en otros versículos de la carta, para el Apóstol, hombre y mujer tienen los mismos derechos y obligaciones²¹³.

III.6.2.2 La indisolubilidad del matrimonio en Clemente de Alejandría

Después de estudiar brevemente la concepción de indisolubilidad del matrimonio en las Escrituras, nos acercamos a continuación a los textos de Clemente de Alejandría para exponer su pensamiento al respecto.

Desde el punto de vista del Alejandrino la regla a seguir es simple: el matrimonio es indisoluble. A los encratitas que quieren legitimar la separación y el divorcio entre los esposos, nuestro autor dirige estas palabras tomadas de san Pablo:

Satisfecha esa obligación, la esposa se convierte en ayuda mediante la guarda de la casa y la fe en Cristo. Y aún dice más claramente: *En cuanto a los casados ordeno, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido (y si se separa, que no vuelva a casarse o se reconcilie con el marido), y que el marido no repudie a la mujer [...]*²¹⁴.

Clemente negó la denominación de *gamos* a cualquier otro tipo de unión posterior contraída por alguno de los cónyuges²¹⁵. Y de este modo se refiere al matrimonio después de un divorcio:

Además, el Apóstol, con coherencia, pregona en voz alta para suscitar la vergüenza y retener a quienes se inclinan por las segundas nupcias, diciendo textualmente: *Cualquier otro pecado permanece fuera del cuerpo, pero el fornicador peca contra su propio cuerpo*²¹⁶.

²¹³ Cfr. ADNÉS, *El matrimonio*, cit., 54.

²¹⁴ *Strom.*, III, 108, 1 (FuP 10, 483): μεθ' ἧν ἔκτισιν κατὰ τὴν οἰκουρίαν καὶ τὴν ἐν Χριστῷ πίστιν βοηθός, καὶ ἔτι σαφέστερον εἰπών· τοῖς γεγαμηκόσι παραγγέλλω, οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι (ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω) καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι; 1 Cor 7, 10-11.

²¹⁵ Cfr. *Strom.*, II, 137, 1 (FuP 10, 299).

²¹⁶ *Strom.*, III, 88, 4 (FuP 10, 451); πρὸς ἐντροπὴν δὲ καὶ ἀνακοπὴν τῶν εὐεπιφόρων εἰς τὸν δεύτερον γάμον ἁρμονίως ὁ ἀπόστολος ὑπέρτονον φθέγγεται καὶ αὐτίκα φησί· πᾶν ἁμάρτημα ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει; 1 Cor 6, 18.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Por el contrario, se puede observar en sus escritos cómo aprecia la monogamia y la dignidad que caracteriza al matrimonio único, y por consiguiente, indisoluble²¹⁷. No obstante, Clemente también conoce los pasajes de san Mateo que parecen introducir una excepción en la prohibición del divorcio, cuando ordena no repudiar a la esposa excepto por motivo de adulterio:

La Escritura aconseja casarse y no consiente separar jamás la unión conyugal, y lo manda directamente como ley: *No repudiarás a la esposa si no existe motivo de adulterio*²¹⁸; y allí es considerado adulterio cuando uno de los dos se separa y vuelve a casarse mientras el otro todavía vive²¹⁹.

Lejos de interpretar estas palabras como una excepción que rompe la indisolubilidad del matrimonio, el Alejandrino únicamente admite la separación por parte del marido de la mujer que ha sido adúltera, sin fragmentar en ningún caso el vínculo matrimonial. Asimismo, siguiendo a la Escritura, prohíbe cualquier otra unión²²⁰. Queda claro que el nuevo matrimonio después de un divorcio no se diferencia en nada al adulterio²²¹, por tanto, no es lícito contraer segundas nupcias.

Sin embargo, aunque es verdad que Clemente admite la separación de los cónyuges, cuando se produce a petición del marido, no queda claro que acepte lo contrario, es decir, que los cónyuges se separen por iniciativa de la esposa, cuando ésta tiene un marido adúltero²²². Esto es lo que se intuye a partir de las concesiones que el Alejandrino otorga a aquellas esposas que no han tenido la oportunidad de casarse con un marido moderado:

²¹⁷ Cfr. *Strom.*, III, 4, 3 (FuP 10, 321); para ampliar sobre este aspecto cfr. E. PREISKER, *Christentum und Ehe in der ersten drei Jahrhund.*, Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 23, Berlin 1927, 200-210; cfr. Y. TISSOT, “Henogamie et remariage chez Clément d’Alexandrie”, en *RSLR* 11 (1975) 167-197; cfr. M. MERINO, “La feminidad en la Escuela de Alejandría”, en D. RAMOS-LISSÓN Y OTROS (Dirs.), *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1989, 25-61; cfr. C. TIBILETTI, “Un passo di Clemente Alessandrino su verginità e matrimonio”, en *Orpheus* 5 (1984) 437-438.

²¹⁸ Cfr. Mt 5, 32.

²¹⁹ *Strom.*, II, 145, 3 (FuP 10, 309): ὅτι δὲ γαμεῖν ἢ γραφή συμβουλεύει οὐδὲ ἀφίστασθαι ποτε τῆς συζυγίας ἐπιτρέπει, ἀντίκρυς νομοθετεῖ· οὐκ ἀπολύσεις γυναῖκα πλὴν εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας· μοιχείαν δὲ ἡγείται τὸ ἐπιγῆμαι ζῶντος θατέρου τῶν κεχωρισμένων.

²²⁰ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 90.

²²¹ Cfr. *Strom.*, II, 145, 3 (FuP 10, 309).

²²² Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 90.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Pero hay circunstancias en las que es oportuno bajar el tono²²³, porque a veces hay que ser comprensivos con las mujeres que no han sido favorecidas con un esposo moderado y se adornan para coquetear con su marido. Pero que se limiten al amor de su propio marido²²⁴.

La convivencia sigue siendo para la esposa un deber, así como el respeto y la sumisión a su marido, excepto “en lo que se considera fundamental para proseguir hacia la virtud y la salvación”²²⁵. Quizá nuestro autor se refiere aquí a los casos en los que solamente la mujer es cristiana, y en este punto su postura sería la misma que san Pablo expresó en la Primera Epístola a los Corintios: “Pues el marido no creyente queda santificado por su mujer, y la mujer no creyente queda santificada por el marido creyente. [...]”²²⁶.

En este pasaje se aprecia una reminiscencia paulina²²⁷, al hablar del marido. Clemente se refiere, sin duda, a las mujeres cristianas que se han casado con un marido pagano. De hecho, el término “coquetería” debe ser interpretado en sentido positivo²²⁸. Esto se intuye por medio de las recomendaciones realizadas a las mujeres para que lleven a sus maridos a la consecución de las virtudes, refiriéndose también –al igual que el texto sagrado–, a los matrimonios mixtos, entre una mujer cristiana y un varón pagano:

El Pedagogo las exhorta a presentarse *con un vestido decente, y a adornarse con el pudor y la castidad*²²⁹; *sumisas a sus propios maridos, de tal manera que si algunos de ellos no obedecen al Logos, sean ganados sin palabras por la conducta de sus mujeres, al ver – prosigue– vuestra santa manera de vivir en el Logos. Que vuestro ornato no sea el exterior del rizado de los cabellos y de los aderezos de oro o la gala de los vestidos, sino*

²²³ Se trata de un sinónimo de “suavizar el rigor”, cfr. MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, 597, nota 25.

²²⁴ *Paed.*, III, 57, 2 (FuP 5, 597): Ἀλλ' ἔστιν οὗ καθυφεῖναι τοῦ τόνου καιρός. Καὶ γὰρ ἔσθ' ὅτε συγγνωστέον ταῖς οὐκ εὐτυχούσαις περὶ γάμον σώφρονα καὶ τάνδρὸς διὰ τὴν ἀρέσκειαν κοσμουμέναις. Ὅρος δὲ αὐταῖς ἐπικεῖσθω ἢ πρὸς μόνους τοὺς ἑαυτῶν ἄνδρας φιλοτιμία.

²²⁵ *Strom.*, IV, 123, 2 (FuP 15, 227): Ἐλοιτ' ἂν οὖν ἡ σώφρων πρῶτον μὲν πείθειν τὸν ἄνδρα κοινωνὸν αὐτῇ γίνεσθαι τῶν πρὸς εὐδαιμονίαν φερόντων, εἰ δὲ ἀδυνάτως ἔχοι, μόνη σπευδέτω ἐπ' ἀρετὴν, πάντα μὲν τῷ ἀνδρὶ πειθομένη ὡς μηδὲν ἄκοντος ἐκείνου πρᾶξαι ποτε πλὴν ὅσα εἰς ἀρετὴν τε καὶ σωτηρίαν διαφέρειν νομίζεται. Si se quiere profundizar en el tema de la perfección de la mujer y el martirio, cfr. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, cit., 410-415.

²²⁶ 1 Cor 7, 14.

²²⁷ 1 Cor 7, 34.

²²⁸ Cfr. MERINO – REDONDO, *El Pedagogo*, 597, nota 26.

²²⁹ Cfr. 1 Tm 2, 9.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

*el hombre oculto del corazón, ataviado con la incorrupción de un espíritu apacible y sosegado, que es de mucho valor a los ojos de Dios*²³⁰.

Ratzinger asegura que lo más sorprendente del dato que nos aporta la patrística sobre la indisolubilidad del matrimonio es, sin lugar a dudas, que no hay ningún intento de deducir desde Mt 5, 32 y 19, 9 el derecho a un nuevo matrimonio a través de la ruptura del matrimonio por adulterio²³¹. El rechazo de tal idea es plenamente unitario si se piensa en Hermas²³², en Justino²³³ o en nuestro autor, Clemente de Alejandría, que, como se ha dicho, conoce bien estos pasajes del Evangelio de Mateo.

El sentido que preside la exégesis de Clemente de Mt 5 y de Mt 19 apunta a la completa igualdad ética y jurídica de la mujer²³⁴ en cuestiones de divorcio y de adulterio: al hombre no le corresponde un derecho ni un proceder distinto al de la mujer; ni ella puede despedirlo a él, ni él puede darle a ella el acta de repudio²³⁵.

Nuestro autor interpreta en cierta forma el texto de esta manera: el hombre que abandona a su mujer la empuja al adulterio pues la coloca en una situación en la que no puede ser continente, y por tanto, se verá obligada a no poder cumplir con el vínculo indisoluble al que sigue estando atada. Según Ratzinger, en esta perspectiva, la controvertida *cláusula mateana* (“excepto en caso de adulterio”) pierde su carácter

²³⁰ *Paed.*, III, 57, 2 (FuP 5, 597): Προσιέναι δὲ αὐτὰς ὁ παιδαγωγὸς κελεύει ἐν καταστολῇ κοσμίῳ, μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς, ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ὥς καὶ εἴ τινες ἀπειθοῖεν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται, ἐποπτεύσαντες φησὶ τὴν ἐν λόγῳ ἀγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν· ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος, ἀλλ’ ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφάρτῳ τοῦ πρᾶεος καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελής; cfr. I P 3, 1-4.

²³¹ Cfr. J. RATZINGER, *Permanecer en el amor. Una visión teológica del matrimonio y la familia*, BAC, Madrid 2015, 46.

²³² A mediados del siglo II, el *Pastor de Hermas* se plantea el adulterio como causa de separación conyugal. En el caso de que el esposo o la esposa abandonen a su cónyuge por este motivo, no deben casarse de nuevo, y si la persona adúltera se arrepiente, debe reconciliarse con ella; cfr. FLÓREZ, *Matrimonio y familia*, cit., 193-194.

²³³ El apologista griego Justino condena el adulterio y el divorcio. Justino acopia, a propósito de la doctrina cristiana sobre la castidad, la cita de Mt 5, 32: “el que se case con una repudiada comete adulterio”. Recuerda que Dios quiere antes la penitencia que el castigo; cfr. D. RUIZ, *Padres apostólicos y apologistas griegos*, BAC, Madrid 2002, 279.

²³⁴ Según Manuel Mira, el propio Clemente en el *Pedagogo* afirma que varón y mujer son poseedores de la misma naturaleza y están llamados a la misma virtud, y presenta el matrimonio monógamo como una manifestación de esa virtud común; cfr. M. MIRA, “Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia”, en *Scripta Theologica* 47 (2015) 92.

²³⁵ Cfr. RATZINGER, *Permanecer en el amor. Una visión teológica del matrimonio y la familia*, cit., 46-47.

problemático: el hombre que despidе a su mujer, le incita al adulterio; esto no sirve, evidentemente, para aquella que ya ha roto el matrimonio; ella es ya una adúltera, pero esto no posibilita en ningún caso casarse con una mujer abandonada por su marido²³⁶.

El matrimonio cristiano debe ser único e indisoluble para Clemente de Alejandría. Estas características de unidad e indisolubilidad de la unión conyugal entre los cristianos, son comparadas con las nupcias divinas, de Cristo con su Iglesia. De la misma manera en que Cristo no puede romper el vínculo que le une con su Iglesia, así tampoco el matrimonio entre los cristianos puede experimentar la ruptura. En este sentido, nuestro autor, no duda en recordar: “La Iglesia no se casa con otro porque ya tiene esposo, pero cada uno de nosotros puede casarse con la mujer que desee, conforme a la Ley, y me refiero al primer matrimonio”²³⁷.

Con respecto a este breve fragmento del Alejandrino que acabamos de leer, Broudéhoux²³⁸ se inclina por pensar que el simbolismo sacramental que en estas palabras se vislumbra, ofrece la posibilidad de considerar el matrimonio único e indisoluble desde esta perspectiva, aunque, en opinión de Merino²³⁹, la prudencia invita a no forzar de forma excesiva este único testimonio de nuestro autor al respecto. Cuando habla de que “no se casa con otro” se estaría refiriendo a que es el matrimonio es único, y al hablar del “primer matrimonio”, haría referencia a su indisolubilidad.

III.7 Segundas nupcias

La cuestión de los segundos matrimonios de los viudos y de las viudas, fue sin duda, uno de los temas más controvertidos para la Iglesia de los primeros siglos, y que suscitó, por tanto, intensas polémicas²⁴⁰. De la misma manera que la mayor parte de los autores de su tiempo, Clemente no pudo ignorar el problema.

²³⁶ Cfr. RATZINGER, *Permanecer en el amor. Una visión teológica del matrimonio y la familia*, cit., 46-47.

²³⁷ *Strom.*, III, 74, 2 (FuP 10, 427): ἐκκλησία δὲ ἄλλον οὐ γαμεῖ τὸν νυμφίον κεκτημένη, ἀλλ' ὁ καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἦν ἂν βούληται κατὰ τὸν νόμον γαμεῖν, τὸν πρῶτον λέγω γάμον, ἔχει τὴν ἐξουσίαν.

²³⁸ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 91.

²³⁹ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, 427, nota 14.

²⁴⁰ Algunos escritos del Nuevo Testamento ya valoran este problema. San Pablo no prohíbe a las viudas que se casen; cfr. 1 Cor 7, 8-9. 39. La expresión del Apóstol, “casarse en el Señor”; cfr. 1 Cor 7, 39, puede interpretarse también, en el sentido de que el segundo cónyuge debe ser cristiano. San Pablo aconseja el matrimonio a las viudas jóvenes con el fin de evitar las consecuencias que podrían ocasionar el hecho de

III.7.1 Segundas nupcias en los Padres y autores eclesiásticos

La Iglesia primitiva se mostró en general poco favorable al nuevo matrimonio de los viudos y las viudas. En occidente, los Padres consideran lícitas y válidas las segundas nupcias, así como también los matrimonios subsiguientes, sea cual sea su número; pero, por otra parte, no animan excesivamente a ellas. En opinión de Adnés: “El esposo superviviente una vez libre por la muerte de su cónyuge, halla allí una excelente ocasión para consagrarse enteramente al servicio de Dios. El estado de viudez es muy preferible a un segundo matrimonio, así como la virginidad lo es a un primer matrimonio”²⁴¹. Por ejemplo, en *Pastor de Hermas*, sobre la cuestión de un nuevo matrimonio tras la muerte de uno de los esposos, el ángel responde a Hermas que las segundas nupcias no están prohibidas, pero si una persona permanece soltera gana para sí misma más extraordinario honor y gran gloria con el Señor²⁴². Por el contrario, entre los autores latinos encontramos una excepción a esta actitud bastante moderada: Tertuliano. Fundamentalmente, esta condición puede apreciarse en su obra *Ad uxorem*²⁴³, escrita para prevenir a su mujer

estar ociosas; cfr. 1 Tim 5, 14-15. En las cartas pastorales, el viudo que se ha vuelto a casar no se considera apto para ejercer algunos ministerios eclesiales, como el episcopado, el presbiterado o el diaconado; cfr. 1 Tim 3, 2. 12; Tit 1, 6. Igualmente, la viuda casada de nuevo no puede pertenecer a la orden de las viudas; cfr. 1 Tim 5, 9. Cfr. ADNÉS, *El matrimonio*, cit., 57.

²⁴¹ ADNÉS, *El matrimonio*, cit., 93.

²⁴² Cfr. HERMAS, *El Pastor*, Mandato 4, 32, 4.

²⁴³ En uno de los fragmentos de su obra *Ad uxorem*, Tertuliano pide a su mujer: “Te encarezco el ejercicio de la continencia en la medida de tu capacidad y que renuncies al matrimonio después de mi muerte... En todo caso, no hay promesa de restauración del matrimonio el día de la resurrección para los cristianos que se fueron de esta vida, porque en aquel mundo de la resurrección serán transformados en el estado de santidad angélica... No pienses que te aconsejo permanecer viuda para que me reserves la integridad de tu cuerpo o porque tema que algún día yo pueda sufrir tal penalidad... Por supuesto, que no rechazo la unión de hombre y mujer. Ha sido bendecida por Dios... Adán fue el único esposo de Eva, y Eva su única esposa. Una única mujer, una única costilla”; TERTULIANO, *Ad ux.*, I, 1-2. Tertuliano se oponía a las segundas nupcias de su esposa o de cualquier mujer cristiana, sobre todo con un hombre pagano, puesto que ello le impediría ser fiel a su vocación de esposa. Al respecto afirma: “¿Qué esposo pagano permitiría a su propia mujer visitar las casas de los otros en diferentes barrios, entrar incluso en las zonas de mayor pobreza, para encontrarse con sus hermanos? ¿Quién soportará de buen ánimo que se aleje de su lado para participar en reuniones nocturnas (de oración), si fuera necesario? ¿Quién tolerará, sin perturbarse, que esté fuera de casa por la noche para participar en la celebración de la Pascua? ¿Quién le permitirá irse, sin sospechar, a participar de la Cena del Señor, objeto de tantas habladurías infamantes? ¿Quién permitirá que se introduzca furtivamente en las cárceles, para besar las cadenas de un mártir? O, ¿quién permitirá que se acerque a alguno de los hermanos para darle el beso de la paz, para ofrecer el agua para lavar los pies de los santos, o que pida o piense en tomar alimento y las bebidas? ¿Qué hospitalidad encontraría en una casa que no es suya un hermano cristiano que viniera de lejos?”; TERTULIANO, *Ad ux.*, II, 4, 2-3.

contra la tentación de volver a casarse una vez que él haya muerto. Sin embargo, no la considera pecado, cosa que sí hará al abrazar el montanismo²⁴⁴ en su obra *De monogamia*.

Los Padres griegos son, en conjunto, más inflexibles que los latinos. Las segundas nupcias sufren un menosprecio innegable: no se llegan a prohibir como entre los montanistas, pero dada la tendencia ascética de la época, se las mira como un indicio de menor aspiración moral. El apologista Atenágoras llega incluso a definir el matrimonio después de la muerte del primer cónyuge como “decente adulterio”²⁴⁵. Esta valoración no se presenta aisladamente, sino que se identifica con el pensamiento de la Iglesia que, por ello, prohíbe a los clérigos la asistencia a la celebración de estas nupcias²⁴⁶. Además, ve en el segundo matrimonio de un clérigo un inconveniente para ser admitido o para permanecer en la clerecía. Pero, sobre todo, un tercer o cuarto matrimonio se consideraba, según Jedin como: “Un fallo serio contra las exigencias de la disciplina cristiana y, como dice Orígenes, excluía de entre los perfectos”²⁴⁷.

III.7.2 Influencia paulina en la concepción de las segundas nupcias en Clemente de Alejandría

El discurso de san Pablo influyó decisivamente en la concepción de nuestro autor sobre las segundas nupcias. Tanto es así que Clemente fundamenta su pensamiento en este tema a partir de la primera Epístola de san Pablo a los Corintios, la primera a Timoteo y la Carta a Tito. Apoyado en ellas, Clemente hará referencia directa a la recomendación del Apóstol cuando aconseja que si una persona viuda no puede contenerse, que se case, porque “mejor es casarse que abrasarse”²⁴⁸.

Por tanto, es necesario aclarar cuál es el parecer de los nuestros al respecto: nosotros llamamos bienaventurada la condición de los eunucos, puesto que les ha sido dada por Dios; pero también, apreciamos la monogamia y la dignidad del matrimonio único, diciendo también que es necesario ayudarse unos a otros, *sobrellevando mutuamente las*

²⁴⁴ Cfr. J. MESTRE, *Els primers cristians. Del divendres Sant (any 30) al Concili de Nicea (any 325)*, Edicions 62, Barcelona 1997, 286.

²⁴⁵ Cfr. ATENÁGORAS, *Supp.* 33.

²⁴⁶ Cfr. BAUS, “De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia”, cit., 448.

²⁴⁷ BAUS, “De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia”, cit., 448.

²⁴⁸ Cfr. 1 Cor 7, 9.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

*cargas*²⁴⁹, no sea que uno, *pensando mantenerse bien derecho, también él caiga*²⁵⁰. Respecto a un segundo matrimonio, *si te abrasas, cástate*²⁵¹, dice el Apóstol²⁵².

También se puede observar cómo el Alejandrino –sirviéndose de las palabras de san Pablo en la primera Carta a Timoteo y la Carta a Tito–, afirma: “El Apóstol establece que el obispo, *que gobierna bien su propia casa*²⁵³, cuide de la Iglesia, y la unión con *una sola mujer*²⁵⁴ constituye la casa agradable del Señor”²⁵⁵. Así, del mismo modo, utiliza de forma directa las palabras de san Pablo –provenientes de la primera a Timoteo–, cuando recomienda a las viudas jóvenes que se vuelvan a casar:

Por eso también el Apóstol afirma: *Quiero, pues, que las jóvenes se casen, críen hijos, gobiernen su casa y no den al enemigo pretexto alguno de maledicciones; pues algunas ya se han extraviado marchando en pos de Satanás*²⁵⁶.

Y a continuación, comenta la manera en la que san Pablo “aprueba plenamente al hombre, sea presbítero²⁵⁷, diácono o laico, casado con una sola mujer, siempre que ejerza su matrimonio de modo irreprochable: *pues se salvará por la crianza de los hijos*^{258,259}. Pero es, sin duda, en el siguiente pasaje, el lugar en el que nuestro autor refleja con mayor exactitud sus pensamientos sobre las segundas nupcias:

²⁴⁹ Cfr. Gal 6, 2.

²⁵⁰ Cfr. 1 Cor 10, 12.

²⁵¹ Cfr. 1 Cor 7, 9

²⁵² *Strom.*, III, 4, 3: τίνα οὖν τοῖς ἡμετέροις δοκεῖ περὶ τοῦ προκειμένου, λεκτέον· ἡμεῖς εὐνουχίαν μὲν καὶ οἷς τοῦτο δεδωρηται ὑπὸ θεοῦ μακαρίζομεν, μονογαμίαν δὲ καὶ τὴν περὶ τὸν ἓνα γάμον σεμνότητα θαυμάζομεν, συμπάσχειν δὲ δεῖν λέγοντες καὶ ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζειν, μὴ ποτέ τις δοκῶν καλῶς ἐστάναι καὶ αὐτὸς πέσῃ. περὶ δὲ τοῦ δευτέρου γάμου εἰ πυροὶ φησὶν ὁ ἀπόστολος, γάμησον.

²⁵³ Cfr. 1 Tm 3, 4.

²⁵⁴ Cfr. Tt 1, 6.

²⁵⁵ *Strom.*, III, 108, 2 (FuP 10, 483): [...] ἐπεὶ καὶ τὸν ἐπίσκοπον τοῦ οἴκου καλῶς προϊστάμενον νομοθετεῖ τῆς ἐκκλησίας ἀφῃγεῖσθαι, οἶκον δὲ κυριακὸν μιᾶς γυναικὸς συνίστησι συζυγία.

²⁵⁶ Cfr. 1 Tm 5, 14-15. *Strom.*, III, 89, 3 (FuP 10, 451): ὅθεν καὶ ὁ ἀπόστολος βούλομαι οὖν φησὶ νεωτέρας γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν, μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν· ἥδη γάρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ.

²⁵⁷ Si se quiere profundizar en el uso del término “presbítero” en Clemente de Alejandría, cfr. E. JUNOD, “Un écho d’une controverse autor de la penitence; l’histoire de l’apotre Jean et du chef des brigands chez Clément d’Alexandrie (Quis Dives, 42, 1-15)”, en *RHR* 60 (1980) 159, nota 18.

²⁵⁸ Cfr. 1 Tm 2, 15.

²⁵⁹ *Strom.*, III, 90, 1 (FuP 10, 451): ναὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται, κἂν πρεσβύτερος ᾦ κἂν διάκονος κἂν λαϊκός, ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώμενος· σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας.

Y si por indulgencia el Apóstol *concede*²⁶⁰ a alguien las segundas nupcias, a causa del ardor de la lujuria, éste no peca según el Antiguo Testamento (porque eso no está prohibido por la Ley), pero no cumple tampoco con aquella más intensa perfección que es característica del comportamiento conforme al Evangelio²⁶¹.

Este pensamiento se presenta dentro del contexto de la polémica contra Taciano, al que Clemente acusó de oponer la Ley al Evangelio. El Alejandrino afirma que es cierto que Taciano distingue entre el hombre viejo y el hombre nuevo, y está de acuerdo con él cuando dice que el hombre viejo representa la Ley, y el hombre nuevo al Evangelio. No obstante –en palabras de Clemente–, no entienden ambos esta distinción²⁶² de la misma manera, ya que, para el autor alejandrino, la Ley no ha sido abolida por Cristo²⁶³. Por lo tanto, en opinión de Broudéhoux, nuestro autor reafirma de forma implícita el total acuerdo entre los dos Testamentos. Lo hace aprovechando el tema específico de la segunda unión matrimonial, y destaca, además, el progreso que se ha producido de uno a otro. La Ley no consideró ninguna culpa, ni delito, en la reiteración del matrimonio; sin embargo, según Clemente, en el espíritu del Evangelio, sin llegar a estar prohibido, supone un gran obstáculo para alcanzar la perfección²⁶⁴.

Es evidente que la posición que adopta nuestro autor respecto a las segundas nupcias se encuentra muy cercana a la de san Pablo. Sin ser prohibidas directamente, los segundos casamientos sólo se permiten para preservar el desorden moral.

La preocupación que manifiesta el Alejandrino por ser fiel a las enseñanzas apostólicas es notoria, sin embargo, parece claro que entre las motivaciones de uno y las de otro, se encuentra una diferencia: el énfasis, en Clemente, está puesto en las razones de tipo ascético y místico. Las segundas nupcias descubren una falta de autocontrol y dominio de sí²⁶⁵, constituyendo así, un impedimento para la vida espiritual. Por el

²⁶⁰ Cfr. 1 Cor 7, 6.

²⁶¹ *Strom.*, III, 82, 4 (FuP 10, 441): καὶ εἴ τιτι ὁ ἀπόστολος δι' ἀκρασίαν καὶ πύρωσιν κατὰ συγγνώμην δευτέρου μεταδίδωσι γάμου, ἐπεὶ καὶ οὗτος οὐχ ἁμαρτάνει μὲν κατὰ διαθήκην (οὐ γὰρ κεκώλυται πρὸς τοῦ νόμου), οὐ πληροῖ δὲ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας τὴν κατ' ἐπίτασιν τελειότητα.

²⁶² Para profundizar en las diferencias entre la idea de Clemente y la de Taciano respecto a la relación entre la Ley y el Evangelio, cfr. R. RIEDINGER, “Der Physiologos und Klemens von Alexandria”, en *ByZ* 66 (1973) 276.

²⁶³ Cfr. *Strom.*, III, 82, 2 (FuP 10, 441).

²⁶⁴ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 92.

²⁶⁵ Los Padres de la Iglesia distinguen entre dos tipos de castidad, que entienden como don de sí y dominio de sí: la castidad en el monacato, el celibato o la viudedad, y la castidad en el matrimonio. Estos dos tipos

contrario, las preocupaciones escatológicas que expresaba san Pablo respecto al matrimonio y a la virginidad, han desaparecido en nuestro autor²⁶⁶.

El autor alejandrino –en el análisis de esta cuestión–, ha ignorado los componentes humanos significativos que pueden influir en el comportamiento de las personas viudas: la enfermedad, la soledad, los problemas económicos, la educación de los hijos... Mientras que, por otra parte, estas consideraciones humanas le sirven de argumento a favor del estado matrimonial²⁶⁷. Para el maestro cristiano –al igual que para toda la patrística–, el problema de las segundas nupcias se centra fundamentalmente en el campo de la moral y en el de la espiritualidad.

III.7.3 Viudedad y virginidad

En Clemente se encuentra también una relación entre el estado de viudedad y la virginidad. En el siguiente pasaje se arroja luz sobre las razones que hacen que la viudez sea preferible a una nueva unión matrimonial:

Por el contrario, se gana gloria en el cielo si permanece célibe, si conserva incontaminada cualquier unión que ha sido disuelta por la muerte, y si obedece de buen grado al divino designio que lo ha querido dedicado al servicio del Señor *sin distracción*^{268 269}.

Estas palabras del Alejandrino son un reflejo evidente de los beneficios que san Pablo otorga a la virginidad: “Yo os quisiera libres de preocupaciones. El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer”²⁷⁰. En conclusión –según Clemente–, tanto la virginidad como el estado de viudez presentan las mismas ventajas respecto al

de castidad, aunque son diferentes en su forma, apuntan, no obstante, al mismo objetivo, que es por un lado establecer en el cuerpo y en el alma la pureza, sin la cual el hombre es incapaz de unirse a Dios y, por otro lado, permitir al hombre consagrar toda su potencia de deseo y de amor a Dios y no a la carne; cfr. J. C. LARCHET, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Sígueme, Salamanca 2016, 503; cfr. A. CASTAÑEDA, *Moral sexual y Teología del cuerpo*, Vida Humana Internacional, Miami 2008, 27.

²⁶⁶ Cfr. TIBILETTI, “Matrimonio ed escatologia: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino”, cit., 57-61.

²⁶⁷ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, cit., 93.

²⁶⁸ Cfr. 1 Cor 7, 35.

²⁶⁹ *Strom.*, III, 82, 5 (FuP 10, 441): δόξαν δὲ αὐτῷ οὐράνιον περιποιεῖ μείνας ἐφ’ ἑαυτοῦ καὶ τὴν διαλυθεῖσαν θανάτῳ συζυγίαν ἄχραντον φυλάσσων καὶ τῇ οἰκονομίᾳ πειθόμενος εὐαρέστως, καθ’ ἣν ἀπερίσπαστος τῆς τοῦ κυρίου γέγονε λειτουργίας.

²⁷⁰ 1 Cor 7, 32-33.

matrimonio: permiten una gran libertad para los asuntos del espíritu, y un servicio a Dios prácticamente en exclusividad. Pero estos dos estados tienen entre sí otra relación, como se puede ver en el propio Clemente: “Así pues, quien ha tenido deseos y sabe dominarlos, como la viuda, es de nuevo virgen por medio de la templanza”²⁷¹. En este sentido, Merino hace notar cómo Clemente supera de forma decidida el aspecto fisiológico de la virginidad, para asumir una neta fisonomía espiritual²⁷². Incluso añade nuestro autor: “Por otra parte, algunos, en aras de la continencia, anteponen la viuda a la virgen, porque aquella mira con desdén el placer que ya ha experimentado”²⁷³. Aquí, el autor alejandrino adopta una moral estoica²⁷⁴, que integra en su programa de perfección. De todos modos, la comparación que pretende hacer Clemente no es entre la viudez y la virginidad, sino entre la virginidad y el estado matrimonial. En el pensamiento clementino –como veremos más adelante– no resulta tan evidente que la virginidad goce de superioridad frente al matrimonio: los dos estados se consideran buenos para el cristiano.

Encontramos en nuestro autor un texto, en cierto modo, sorprendente. En dicho texto, se menciona a las viudas formando parte de la organización de la Iglesia de Alejandría:

Pero, en los Libros Santos se hallan escritos muchísimos otros consejos –de los que se podría hablar en otra ocasión– dirigidos a personas determinadas; unos a los presbíteros, otros a los obispos, otros a los diáconos, otros, en fin, a las viudas²⁷⁵.

Según Bernard, se podría ver en este pasaje de Clemente, un atisbo de la jerarquía eclesiástica²⁷⁶. Además, sería posible relacionar este pasaje con otro de *Strom.*, VI, 107,

²⁷¹ *Strom.*, VII, 72, 2 (FuP 17, 473): ὁ γὰρ ἐπιθυμήσας καὶ κατασχὼν ἑαυτοῦ, καθάπερ καὶ ἡ χήρα διὰ σωφοσύνης αὐθις παρθένος.

²⁷² Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, 473, nota 28.

²⁷³ *Strom.*, III, 101, 5 (FuP 10, 471): ἤδη τινὲς καὶ τῆς παρθένου τὴν χήραν εἰς ἐγκράτειαν προτιμῶσι καταμεγαλοφρονήσασαν ἢς πεπείραται ἡδονῆς.

²⁷⁴ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, 471, nota 17.

²⁷⁵ *Paed.*, III, 97, 2 (FuP 5, 655): Μυρίαί δὲ ὅσαι ὑποθῆκαι εἰς πρόσωπα ἐκλεκτὰ διατείνουσαι ἐγγεγράφαται ταῖς βίβλοις ταῖς ἀγίαις, αἱ μὲν πρεσβυτέροις, αἱ δὲ ἐπισκόποις καὶ διακόνους, ἄλλαι χήραις, περὶ ὧν ἄλλος ἂν εἶναι λέγειν καιρός.

²⁷⁶ Para profundizar sobre este mismo tema; cfr. A. MÉHAT, “Clemens von Alexandrien”, en *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 109; cfr. V. GROSSI – A. DI BERNARDO., *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984.

2²⁷⁷, donde el Alejandrino menciona a los obispos, presbíteros y diáconos, que son –dice textualmente– “en cierto modo un reflejo de la jerarquía angélica”²⁷⁸.

III.8 El ámbito familiar cristiano

En este apartado de la presente tesis doctoral abordaremos algunas de las distintas dimensiones del ámbito familiar en las que se desenvolvían los matrimonios cristianos de la ciudad de Alejandría de tiempos de Clemente. Por eso, en primer lugar, resulta fundamental conocer la visión que tenía nuestro autor sobre el matrimonio desde el punto de vista de su “ser” como comunidad conyugal, esto es, en su estructura particular, por la que se establece una relación más allá de la individualidad, una relación varón-mujer que se unen en un *nosotros*. Este *nosotros*, esta comunidad de varón y mujer concretos, constituye la esencia de la conyugalidad²⁷⁹, tal y como puede intuirse en el Alejandrino. Como hemos mencionado en páginas anteriores, para el Alejandrino la principal finalidad del matrimonio es la procreación. Sin embargo, Clemente no sólo valora el hecho de concebir y dar a luz a los hijos, sino que también quiere garantizar a los hijos el ser concebidos dentro de un ámbito íntimo e incondicional como es la familia²⁸⁰, en donde la educación de niños y jóvenes sea prioritaria. De este modo, la educación de los hijos ocupará también unas líneas en este apartado, puesto que el autor alejandrino establece claramente unos preceptos que ayuden y guíen en la tarea de la educación.

Por último, y sin entrar en mucho detalle –que sería propio de otro extenso estudio–, nos ocuparemos de tratar brevemente los aspectos más destacables de la vida cotidiana en Alejandría, la realidad del día a día con la que se encontraban matrimonios y familias que residían en dicha ciudad.

²⁷⁷ *Strom.*, VI, 107, 2 (FuP 17, 229-231): “Además, también en la Iglesia de aquí abajo los grados progresivos de obispos, presbíteros y diáconos, alcanzan –pienso yo– las imitaciones de aquella gloria angélica de la economía (salvífica) a la que aluden las Escrituras para esperar cuantos han vivido tras las huellas de los apóstoles, en justa perfección, según el Evangelio”: “ἐπεὶ καὶ αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήματα, οἶμαι, ἀγγελικῆς δόξης κακείνης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν, ἣν ἀναμένειν φασὶν αἱ γραφαὶ τοὺς κατ’ ἴχνος τῶν ἀποστόλων ἐν τελειώσει δικαιοσύνης κατὰ τὸ εὐαγγέλιον βεβιωκότας”.

²⁷⁸ BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie*, cit., 182.

²⁷⁹ Cfr. DOMÍNGUEZ, *Antropología de la familia. Persona, matrimonio y familia*, cit., 108; 135.

²⁸⁰ Cfr. VILADRICH, *El modelo antropológico del matrimonio*, cit., 101.

III.8.1 La comunidad matrimonial

En este punto del presente capítulo abordaremos el concepto de “comunidad matrimonial” fuera del ámbito cristiano de la época, la vida común, el amor conyugal, y los méritos morales de los esposos.

III.8.1.1 El concepto de “comunidad matrimonial” fuera del cristianismo

Cuando Clemente de Alejandría habla del matrimonio, ha aparecido ya, desde hace unos siglos, una tradición moral en la Escuela del Pórtico²⁸¹ donde se asegura que la unión matrimonial constituye la comunidad de vida más íntima y mas noble que existe. A continuación nos centramos en cuál era la concepción que tenían algunos autores paganos sobre la unión conyugal y la vida común de los esposos. Por ejemplo, Antípatro de Tarso toma del estoicismo una expresión muy gráfica para referirse a los esposos. Este autor, en su tratado *Sobre el matrimonio*, consideraba el vínculo entre marido y mujer como una *mezcla integral* frente a otras amistades o afectos²⁸². Plutarco, por su parte, parece utilizar algunas ideas prestadas de los estoicos, en cuyo ambiente se llevó a cabo una férrea defensa del matrimonio. Cita la misma expresión en un pasaje particularmente significativo en el que distingue la unión amorosa de los esposos (la llamada fusión integral) de otras relaciones más superficiales. Un planteamiento parecido puede observarse en los *Preceptos matrimoniales*²⁸³, donde la unión conyugal basada en el amor se diferencia de otros tipos de uniones que solamente buscan la dote, el placer o los hijos²⁸⁴. En la *Disertación XIII*, Musonio define el matrimonio como *una comunidad* para la procreación de hijos y la concordia entre los cónyuges. Además en la *Disertación XIV* considera que el afecto o la amistad entre marido y mujer, para quienes todo es común (cuerpo, alma y hacienda), resulta más grande que en cualquier otro tipo de relación; y que además el matrimonio es tutelado por la divinidad (Hera, Eros y Afrodita). Plutarco pone la misma intensidad en la idea de “comunidad” de alma y de cuerpo, superior a otros

²⁸¹ Era el nombre que recibía también la escuela de Zenón o la doctrina de los Estoicos. ¿Y cuál es la razón de este nombre? Hacia el año 300 a. C. Zenón llegó a Atenas y comenzó a enseñar bajo el Pórtico (en griego, *Stoa*); de ahí el nombre de Escuela del Pórtico o Estoicismo; cfr. J. RUSS, *Léxico de filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas*, Akal, Madrid 1999, 448.

²⁸² ANTÍPATRO, *Stoic. Vet. Frag.*, III 63 VON ARNIM.

²⁸³ PLUTARCO, *Precep. Matr.*, 34, 142E – 143A.

²⁸⁴ Cfr. M. VALVERDE – H. RODRÍGUEZ – C. ALCALDE, “Introducción” a *Plutarco. Obras morales y de Costumbres*, Gredos, Madrid 2003, 24-25.

vínculos afectivos, que representa el matrimonio bajo la custodia conjunta de las divinidades Eros y Afrodita.

En este contexto, los estoicos defienden el matrimonio –en oposición a los epicúreos²⁸⁵–, como una institución social en la que se ejerce la necesidad cívica de la procreación. Para ellos, la relación conyugal se entiende como amistad y en ella no tiene cabida el *eros* o pasión amorosa. Por el contrario, Plutarco valora el amor en toda su dimensión y le concede a la unión sexual un significado moral dentro del matrimonio²⁸⁶.

En conclusión, Plutarco trata de demostrar la viabilidad del amor entre un hombre y una mujer. Puesto que la mujer participa de las mismas virtudes que el hombre, también la belleza femenina, como reflejo de un alma noble y pura, puede suscitar el amor. Pero, más aún, el amor entre el marido y la mujer, se enriquece mediante la unión sexual, a la que Plutarco –como se ha dicho anteriormente–, otorga un valor moral, puesto que hace crecer la amistad, la concordia y la fidelidad. Así, un amor completo, espiritual y físico, sólo puede darse entre hombre y mujer, y alcanza su manifestación más perfecta en el matrimonio, como sagrada “comunidad”, por medio de la presencia conjunta de Eros y Afrodita²⁸⁷.

III.8.1.2 Vida común y amor conyugal

Después de estudiar detenidamente los textos de nuestro autor, lo primero que puede observarse es que habla poco de la vida común de los esposos, si no es para proporcionar algunas de las directrices en las que, según él, se basa la ética conyugal. Lo que constituye la comunidad matrimonial es el acto de voluntad de ambas partes de fundar una vida en común y, mediante la mutua acogida y donación, dar vida a un ser común, una comunidad, que tiene como finalidad principal la procreación de los hijos.

El amor conyugal no ocupa mucho espacio en sus escritos, y lo poco que dice está cargado de moralismo. Ante tal afirmación, se podría caer en el error de asegurar que el

²⁸⁵ Epicuro consideraba la actividad del filósofo incompatible con el matrimonio y la procreación de hijos; cfr. VALVERDE – RODRÍGUEZ – ALCALDE, “Introducción” a *Plutarco. Obras morales y de Costumbres*, cit., 26, nota 35.

²⁸⁶ Cfr. D. A. RUSSELL, *Plutarch*, Duckworth, Londres 1973, 91.

²⁸⁷ Cfr. VALVERDE – RODRÍGUEZ – ALCALDE, “Introducción” a *Plutarco. Obras morales y de Costumbres*, cit., 27-28.

Alejandrino era insensible a la grandeza y a la belleza que desprende el amor entre los esposos, sin embargo, esta discreción parece deberse a diversos factores²⁸⁸.

En este sentido, influye notablemente la presión de las circunstancias históricas. En un contexto donde el matrimonio es muy a menudo un pretexto para cometer todo tipo de excesos²⁸⁹, puede resultar lógico, razonable e incluso, más urgente, que se priorice la regulación de su uso, antes que el hecho de exaltar el amor entre los esposos. De hecho, como el amor humano solía asociarse habitualmente con los vínculos carnales y sentimentales, era contemplado con cierto recelo. Posiblemente por esto, nuestro autor prefiere reconocer fundamentalmente el matrimonio como un estado de vida, y no entrar a profundizar en el amor entre los esposos. Además, esta idea se ve reforzada por el predominio de la mentalidad ascética que profesa el Alejandrino. A esto hay que añadir que, desde el punto de vista de la fe cristiana, hay un amor que se sitúa por encima del resto de los amores, incluido el de los cónyuges: el amor a Dios, la caridad:

Por ello, considerando necesaria la vida aquí abajo para acrecentar la ciencia y adquirir la gnosis, tratará no sólo de vivir bien conforme a lo mejor: sin preferir en esta vida hijos, ni matrimonio, ni padres, al amor a Dios²⁹⁰ y a la justicia²⁹¹.

No obstante, es cierto que el amor que se profesan los esposos dentro de la comunidad conyugal puede llegar a ser, en ocasiones, verdadera caridad. Y más aún, los lazos familiares que se establecen dentro del hogar cristiano, basados en el amor, promueven la práctica de las virtudes cristianas. Así en su obra *Protréptico*, nuestro autor afirma con rotundidad:

Por eso, buenos padres para con sus hijos son los que han corrido hacia el Padre, y buenos hijos para con sus progenitores son los que han conocido al Hijo; buenos maridos de sus

²⁸⁸ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 173.

²⁸⁹ Cfr. BURGIERE, *Historia de la familia*, cit., 203; cfr. E. MALDONADO DE LIZALDE, “Lex Iulia de Adulteriis Coercendis del Emperador Cesar Augusto (y otros delitos sexuales asociados)”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 17 (2005) 365-413.

²⁹⁰ Para ampliar el tema del amor a Dios en nuestro autor; cfr. PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, cit., 110-114.

²⁹¹ *Strom.*, VI, 100, 2 (FuP 17, 219): τὸ ζῆν ἄρα τὸ ἐνταῦθα ἀναγκαῖον ἡγούμενος εἰς ἐπιστήμης συναύξησιν καὶ τὴν περιποίησιν τῆς γνώσεως, οὐ τὸ ζῆν, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν περὶ πλείστου ποιήσεται, μήτ' οὖν παῖδας μήτ' αὖ γάμον ἢ τοὺς γονεῖς τῆς πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπης καὶ τῆς ἐν βίῳ δικαιοσύνης προτιμῶν.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

mujeres son los que se acuerdan del Esposo, y buenos amos de los criados son los que han sido liberados de la peor esclavitud²⁹².

Parafraseando a san Pablo, el autor alejandrino dirigirá estas palabras a los esposos:

Las mujeres sométanse a sus maridos como al Señor²⁹³; y los maridos amen a sus esposas, como Cristo amó a la Iglesia²⁹⁴. Así, pues, que los que estén casados, se amen el uno al otro como a sus propios cuerpos²⁹⁵ [...] ²⁹⁶

La intención principal de nuestro autor es la de espiritualizar el amor entre el marido y la mujer, más que la de ensalzar –o ni siquiera mencionar–, el amor humano. Ahora bien, Clemente no puede dejar pasar, ni tampoco condenar, la dimensión afectiva de la persona. Tanto es así que reconoce que en el matrimonio debe darse un componente de amor espontáneo y recíproco entre los esposos:

Tampoco cualquiera debe casarse con cualquier mujer o en cualquier circunstancia, ni tampoco de cualquier modo y a ciegas; por el contrario, debe casarse quien posee determinadas condiciones, con la mujer que debe y cuando debe; y para tener hijos; y que la mujer le corresponda en todo y no se someta a la fuerza o por necesidad al hombre que la ama²⁹⁷.

Clemente destacó en la mayor parte de sus escritos que el amor de los esposos no debe estar dominado por las pasiones, ni tampoco puede estar separado del amor de Dios. En este sentido, es muy personal la interpretación que hace de las palabras de san Pablo:

²⁹² *Protr.*, 107, 3 (FuP 21, 301): δι' ἣν ἀγαθοὶ μὲν πατέρες τέκνων οἱ τῷ πατρὶ προσδεδρα μηκότες, ἀγαθοὶ δὲ γονεῦσιν υἱοὶ οἱ τὸν υἱὸν νενοηκότες, ἀγαθοὶ δὲ ἄνδρες γυναικῶν οἱ μεμνημένοι τοῦ νυμφίου, ἀγαθοὶ δὲ οἰκετῶν δεσπότες οἱ τῆς ἐσχάτης δουλείας λελυτρωμένοι.

²⁹³ Ef 5, 22.

²⁹⁴ Ef 5, 25.

²⁹⁵ Ef 5, 28.

²⁹⁶ *Paed.*, III, 94, 5 – 95, 1 (FuP 5, 651): Αἱ μὲν γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτασσέσθωσαν, ὡς τῷ κυρίῳ, οἱ δὲ ἄνδρες τὰς γυναῖκας τὰς ἑαυτῶν ἀγαπάτωσαν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν. Ἀγαπάτωσαν οὖν ἀλλήλους οἱ συνεζευγμένοι ὡς τὰ ἴδια σώματα.

²⁹⁷ *Strom.*, II, 137, 4 (FuP 10, 299): οὔτε οὖν παντὶ γαμητέον πᾶσαν οὔτε πάντοτε, ἀλλ' οὐδὲ παντελῶς καὶ ἀνέδην, ἀλλὰ τῷ πῶς ἔχοντι καὶ ὁποῖαν καὶ ὁπότε δεῖ, καὶ χάριν παίδων καὶ τὴν κατὰ πάντα ὁμοίαν καὶ μὴ βία ἢ ἀνάγκη στέργουσιν τὸν ἀγαπῶντα ἄνδρα.

En este sentido, también el Apóstol dice: *El casado esté como si no estuviera casado*²⁹⁸. Desea que el matrimonio esté libre de pasiones y *no se aparte*²⁹⁹ del amor hacia el Señor, de cuyo amor el verdadero marido (Pedro) exhortó a su mujer a que estuviera abrazada, cuando marchaba de la vida hacia el Señor³⁰⁰.

III.8.1.3 Méritos morales de los esposos

Como se ha adelantado en el texto anterior, el Alejandrino cita como ejemplo la actitud que tiene san Pedro con la que anima y acompaña a su esposa camino de ser martirizada.

Se dice que el bienaventurado Pedro, cuando vio que su propia mujer era conducida a la muerte, se alegró por la merced de la llamada y del regreso a la casa (del cielo), y llamándola por su nombre le dirigió estas palabras llenas de coraje y consuelo: *¡Acuérdate, querida, del Señor!*³⁰¹. Éste era el matrimonio de aquellos bienaventurados y la perfecta disposición hasta de los más amigos³⁰².

Curiosamente, se encuentra en el Alejandrino la convicción de que uno de los factores que contribuyen al mérito del hombre casado y que goza de familia –en lugar de vivir de forma solitaria–, es que asume el hecho de tener que superar las tentaciones y las dificultades diarias provenientes, precisamente, de su esposa, de sus hijos y de otros familiares:

²⁹⁸ 1 Cor 7, 29. Con el fin de profundizar en la perspectiva escatológica, cfr. BURI, *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, cit., 50-51; cfr. TIBILETTI, “Matrimonio ed escatologia: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino”, cit., 59; cfr. PRUNET, *La morale de Clément d’Alexandrie et le Nouveau Testament*, cit., 236.

²⁹⁹ 1 Cor 7, 35.

³⁰⁰ *Strom.*, VII, 64, 2 (FuP 17, 457): ταύτη καὶ ὁ ἀπόστολος ὁ γαμῶν φησιν ὡς μὴ γαμῶν. ἀπροσπαθῇ τὸν γάμον ἀξιῶν εἶναι καὶ ἀπερίσπαστον τῆς πρὸς τὸν κύριον ἀγάπης, ἧς ἔχεσθαι ἀποδημούση τοῦ βίου πρὸς τὸν κύριον τῇ γυναικὶ ὁ τῷ ὄντι ἀνὴρ παρήνευσεν.

³⁰¹ Este relato también aparece en EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.*, III, 30, 2, pero no se conoce la fuente de la que procede.

³⁰² *Strom.*, VII, 63, 3 – 64, 1 (FuP 17, 457): φασὶ γοῦν τὸν μακάριον Πέτρον θεασάμενον τὴν αὐτοῦ γυναικα ἀγομένην τὴν ἐπὶ θάνατον, ἡσθῆναι μὲν τῆς κλήσεως χάριν καὶ τῆς εἰς οἶκον ἀνακομιδῆς, ἐπιφωνῆσαι δὲ εὖ μάλα προτρεπτικῶς τε καὶ παρακλητικῶς, ἐξ ὀνόματος προσειπόντα μέμνησο, ὃ αὕτη, τοῦ κυρίου. τοιοῦτος ἦν ὁ τῶν μακαρίων γάμος καὶ ἡ μέχρι τῶν φιλάτων τελεία διάθεσις.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

También en realidad se muestra varón no asumiendo una vida solitaria, sino que quien *vence a los varones*³⁰³ es el que en el matrimonio, en la procreación y en la previsión de la casa se ha ejercitado con dificultad y sin sentir pena; después del cuidado de la casa se hace inseparable del amor de Dios, y se alza vencedor de toda prueba que se le presente por culpa de los hijos, de la esposa, de los familiares y de las posesiones³⁰⁴.

Clemente menciona también una situación de la vida cotidiana que puede darse dentro del hogar familiar con cierta frecuencia. Aconseja a los maridos que no besen, ni muestren afecto a sus esposas en casa en presencia de sus esclavos³⁰⁵. El sentido psicológico de este consejo es obvio, pero para nuestro autor el alcance es sobre todo moral³⁰⁶: se trata, pues, de preservar la grandeza de la unión conyugal presidida por la templanza. Por otra parte, en cuanto a la expresión más característica y más profunda del amor entre los esposos: el don de sí, es decir, la entrega en el acto conyugal, Clemente también habla –después de san Pablo– de “débito conyugal”, pero, sin embargo, limitado a la realización del verdadero fin del acto sexual: la procreación. De este modo lo expresa nuestro autor: “Satisfecha esta obligación, la esposa se convierte en ayuda mediante la guarda de la casa y la fe en Cristo”³⁰⁷.

Se aprecia con Clemente de Alejandría una tendencia a considerar las realidades espirituales y morales como algo relativo a la comunidad conyugal. En lugar de considerar que estas realidades son alcanzadas desde el punto de vista individual y personal, se las considera realizadas un don total y recíproco. En el Alejandrino ya se podía percibir la importancia del aspecto moral de la vida conyugal. Por ejemplo, la posibilidad que se da –tanto en el hombre como en la mujer– de ejercer sobre el otro cónyuge una influencia beneficiosa³⁰⁸. Este aspecto nos lo muestra el propio Clemente de forma más contundente, cuando habla sobre el criterio para evaluar el éxito de un

³⁰³ Según D. MAYOR, *Clemente Alejandrino. Stromatéis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía*, Studia Silensia XVI, Burgos 1993, p. 605, nota 330, esta expresión se refiere al lenguaje técnico del deporte.

³⁰⁴ *Strom.*, VII, 70, 7 (FuP 17, 471): καὶ τῷ ὄντι ἀνὴρ οὐκ ἐν τῷ μονήρῃ ἐπανέλῃσθαι δείκνυται βίον, ἀλλ' ἐκεῖνος ἄνδρας νικᾷ ὁ γάμψ καὶ παιδοποιῷ καὶ τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ ἀνηδόνως τε καὶ ἀλυπῆτως ἐγγυμνασάμενος, μετὰ τῆς τοῦ οἴκου κηδεμονίας ἀδιάστατος τῆς τοῦ θεοῦ γενόμενος ἀγάπης, καὶ πάσης κατεξανιστάμενος πείρας τῆς διὰ τέκνων καὶ γυναικὸς οἰκετῶν τε καὶ κτημάτων προσφερομένης.

³⁰⁵ Cfr. *Paed.*, III, 84, 1 (FuP 5, 635).

³⁰⁶ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 174.

³⁰⁷ *Strom.*, III, 108, 1 (FuP 10, 483): μεθ' ἧν ἔκτισιν κατὰ τὴν οἰκουρίαν καὶ τὴν ἐν Χριστῷ πίστιν βοηθός, καὶ ἔτι σαφέστερον εἰπὼν [...].

³⁰⁸ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 174-175.

matrimonio: “Pero se debe juzgar feliz el matrimonio no por la riqueza ni por la belleza, sino por la virtud”³⁰⁹.

III.8.2 La educación de los hijos

La educación de los hijos es una de las mayores preocupaciones del cristianismo³¹⁰, como también lo fue en la antigüedad pagana. En materia educativa, nuestro autor se muestra rígido con los niños y los jóvenes, siguiendo el mismo estilo que tenía toda la pedagogía antigua³¹¹. Sin embargo, esta severidad refleja, en cierto modo, el rigor que envuelve toda la ética clementina, puesto que su mayor preocupación es que los niños y los jóvenes alcancen una formación moral irreprochable basada en la adquisición de las virtudes.

III.8.2.1 *El Pedagogo*, tratado de educación cristiana

Previamente, cabe destacar que sin duda el primer y gran tratado de educación cristiana es *El Pedagogo* de nuestro autor –del que ya hemos hablado con anterioridad–, que al describir y dar consejos de deberes concretos, trata los detalles más habituales en la vida cotidiana, como la comida, la bebida, el mobiliario, la conducta sexual, los adornos, el vestido, los baños, etc...

Clemente era pagano por su nacimiento y por la primera formación recibida; pero también era genuinamente cristiano por el bautismo, por la segunda formación recibida y por su fidelidad a su vocación cristiana. Este doble hecho explica que en la formulación del fin y de los objetivos de la vida y de la educación se integren –no en igualdad– elementos de ambas procedencias³¹². Nuestro autor define la “Pedagogía” como “la educación de los niños”³¹³, y, concretamente, como la “buena conducción de los niños hacia la virtud”³¹⁴. Sus preceptos educativos se inspiraron esencialmente en la Escritura.

³⁰⁹ *Strom.*, IV, 126, 2 (FuP 15, 233): χρη δὲ τὸν εὐδαίμονα γάμον οὔτε πλούτῳ ποτὲ οὔτε κάλλει κρίνεσθαι, ἀλλ’ ἀρετῇ. Si se quiere ampliar sobre este tema, cfr. MEES, “Clemens von Alexandrien über Ehe und Familie”, cit., 122.

³¹⁰ San Pablo ya daba consejos a los padres sobre cómo educar a sus hijos, cfr. Ef 6, 4; cfr. Col 3, 21.

³¹¹ Cfr. H. I. MARROU, *Histoire de l’éducation dans l’antiquité*, Éditions du Seuil, París 1965, 24; 56; 237.

³¹² Cfr. MERINO – REDONDO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, cit., 27.

³¹³ Cfr. *Paed.*, I, 12, 1 (FuP 5, 97-99).

³¹⁴ Cfr. *Paed.*, I, 16, 1 (FuP 5, 107).

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

De san Pablo toma el consejo de la obediencia. Cita literalmente el pasaje de la Epístola a los Efesios en la que, entre otras cosas, el Apóstol exhorta a los hijos a obedecer a sus padres³¹⁵. El Alejandrino distingue claramente entre dos clases de temor³¹⁶:

Hay dos clases de temor: uno, que incluye el respeto: es el temor de los ciudadanos hacia los buenos gobernantes³¹⁷; éste es el que nosotros tenemos para con Dios y el que los niños prudentes tienen hacia sus padres. *Un caballo no domado –dice la Escritura– sale indócil, y el hijo consentido sale libertino*³¹⁸. La otra clase de temor incluye el odio: es el temor de los esclavos a los amos exigentes [...] ³¹⁹.

El silencio es una virtud que deben atesorar los jóvenes, al igual que también las mujeres:

Pienso que incluso se debe poner una medida a la palabra de los sabios, a quienes se les ha otorgado hablar: me refiero (al que tiene derecho) a la réplica. El silencio es una virtud de las mujeres³²⁰, un privilegio de los jóvenes, que no entraña peligro alguno³²¹; la palabra, en cambio, es el bien de una edad experimentada³²².

Otra de las recomendaciones que propone Clemente es que los jóvenes se abstengan de beber vino. Dice nuestro autor que el vino es responsable de inflamar los instintos salvajes, los deseos ardientes y la fogosidad temperamental³²³. En la edad de

³¹⁵ Cfr. Ef 6, 1; *Paed.*, III, 95, 1 (FuP 5, 651-653).

³¹⁶ Del mismo modo Platón (*Las Leyes* I, 646 E y 647 A) distingue dos clases de temor, pero se trata del temor de los males y el de no ser querido; cfr. MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 245, nota 101.

³¹⁷ Según Hamman, las relaciones de los cristianos con las autoridades romanas, en la época de los Antoninos, eran relativamente pacíficas, cfr. A. G. HAMMAN – B. TROO – P. GAURIAT, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*, Les pères dans la foi 44-45, París 1991, 95, nota 180.

³¹⁸ Si 30, 8.

³¹⁹ *Paed.*, I, 87, 1 (FuP 5, 245-247): Διττὸν δὲ τὸ εἶδος τοῦ φόβου, ὃν τὸ μὲν ἕτερον γίνεται μετὰ αἰδοῦς, ὃ χρῶνται πολῖται μὲν πρὸς ἡγεμόνας ἀγαθοὺς καὶ ἡμεῖς πρὸς τὸν θεόν, καθάπερ οἱ παῖδες οἱ σώφρονες πρὸς τοὺς πατέρας· ἵππος γάρ, φησὶν, ἀδάμαστος ἐκβαίνει σκληρός, καὶ υἱὸς ἀνειμένος ἐκβαίνει προαλής.

³²⁰ Cfr. EURÍPIDES, *Orestes*, 638-639; SÓFOCLES, *Ajas*., 293.

³²¹ Cfr. SIMÓNIDES DE QUEOS, *Fragm.*, 66. En *Strom.*, II, 68, 3, utiliza esta misma expresión.

³²² *Paed.*, II, 58, 1 (FuP 5, 383-385): Ἐγὼ δ' ἂν μοι δοκῶ καὶ μέτρον ἐπιθεῖναι φωνῆς τοῖς σώφροσιν, οἷς γε ἐφεῖται λαλεῖν, τὸν ἀντιδιαλεγόμενον. Σιγὴ μὲν γὰρ ἀρετὴ γυναικῶν ἐστίν, ἀκίνδυνον δὲ τῶν νέων γέρας, λόγος δὲ ἀγαθὸν ἡλικίας δεδοκιμασμένης.

³²³ Cfr. *Paed.*, II, 20, 3 (FuP 5, 321).

juventud, beber vino sería como echar fuego sobre fuego³²⁴. En opinión de Gussen y Prunet, Clemente describe los efectos del vino conforme a la ciencia de su tiempo y según el estilo de la diatriba, es decir, mediante ironías, generalizaciones y de forma caricaturesca³²⁵. Prescribe que los hombres y las mujeres jóvenes no formen parte de banquetes³²⁶ en la medida de lo posible. Los banquetes eran propicios para las borracheras y excitaban las pasiones prohibidas. Estaban acompañados de música y de diversos espectáculos. Nuestro autor es contrario a este tipo de distracciones porque normalmente son ocasión de pecado. Por eso, concede la asistencia a esos banquetes exclusivamente cuando la necesidad lo requiera, y con unas condiciones bien determinadas³²⁷.

Después de describir todos estos preceptos y consejos educativos, nuestro autor es consciente de que no es suficiente educar a los niños y jóvenes solamente desde el punto de vista de la tradición griega, sino que los niños y jóvenes pertenecientes a familias cristianas deben ser educados con unas normas morales que contengan un firme fundamento religioso. En este sentido, el Alejandrino se sirve de las palabras de Clemente de Roma para apoyar esta idea:

*Nuestros hijos participen de la educación en Cristo: aprendan cuánta es la fuerza de la humildad junto a Dios, cuánto puede el amor puro cerca de Dios, cuán bello y grande es el temor de Dios, que salva a todos los que se vuelven santamente a Él con un corazón limpio*³²⁸.

³²⁴ Cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, II, 664 E y 666 A. En este pasaje, como puede intuirse, el fuego tiene un significado negativo; en cambio, en otros textos de la obra del Alejandrino será símbolo de la purificación; cfr. MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 321, nota 20. Si se quiere estudiar el significado del fuego en la antigüedad: M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, París 1956.

³²⁵ Cfr. GUSSEN, *Het leven in Alexandrië volgens de cultuur-historische gegevens in de Paedagogus (Boek II en III) van Clemens Alexandrinus*, cit., 126; PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, cit., 127.

³²⁶ El capítulo cuarto del libro II de *El Pedagogo*, está dedicado al comportamiento en los banquetes. En él se recogen detalles muy curiosos de cómo se desarrollaban; cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 193-194.

³²⁷ Cfr. *Paed.*, II, 53, 5 – 54, 2 (FuP 5, 379).

³²⁸ *Strom.*, IV, 108, 4 (FuP 15, 207): τὰ τέκνα ἡμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαβέτωσαν· μαθέτωσαν τί ταπεινοφροσύνη παρὰ θεῷ ἰσχύει, τί ἀγάπη ἀγνή παρὰ θεῷ δύναται, πῶς ὁ φόβος τοῦ κυρίου καλὸς καὶ μέγας, σφύζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφόμενους ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ. La cita es de CLEMENTE DE ROMA, *Ep. Cor.*, 21, 6-9.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Nuestro autor va más allá, y asegura que la educación de los hijos es una de las mayores alegrías de la vida por las cuales se debe dar gracias a Dios³²⁹. No obstante, el punto culminante de la acción educativa se alcanza en Clemente de Alejandría cuando establece un paralelismo entre la acción educativa de los padres a sus hijos, y la actitud que tiene Dios con los cristianos, sus hijos. Desde esta perspectiva, el afecto y el esfuerzo de la tarea educativa que llevan a cabo los padres aparecen ennoblecidos.

El que es débil y delicado, y, por lo mismo, necesitado de ayuda, es agradable, dulce y encantador: a un ser de esta condición Dios no deja de prestarle su auxilio³³⁰. Los padres y las madres miran con más afecto a sus pequeños; los caballos, a sus potros; los toros, a sus terneros; el león, a su cachorro; el ciervo, a su cervatillo; y el hombre, a su hijo³³¹: así también el Padre de todos acoge complacido a los que en Él se refugian: los regenera por su Espíritu y los adopta como hijos, se complace en su dulzura, los ama singularmente, les ayuda, lucha por ellos y les da el nombre de “hijitos”³³².

La dureza de la pedagogía divina está inspirada en el amor, por tanto, existe un equilibrio entre severidad y bondad³³³ en la educación del *Pedagogo*, tal y como podemos leer en el siguiente pasaje:

Dicho brevemente, el Señor hace con nosotros como nosotros hacemos con nuestros hijos. ¿Tienes hijos? Edúcalos, aconseja la Sabiduría; doblega su cerviz desde su infancia. ¿Tienes hijas? Vela por su honra y no les muestres un rostro complaciente³³⁴. Por esto precisamente queremos mucho, y por encima de cualquier cosa, a nuestra descendencia, hijos e hijas³³⁵.

³²⁹ Cfr. *Strom.*, VII, 80, 4 (FuP 17, 489).

³³⁰ La figura de Dios como maestro universal aparece en *Paed.*, I, 41, 3; 97, 2; III, 42, 1; *Strom.*, III, 88, 1. Cfr. MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 117, nota 90.

³³¹ Cfr. PLUTARCO, *Morales*, 495 A-B.

³³² *Paed.*, I, 21, 2 (FuP 5, 117-119): Τὸ μὲν τοίνυν καὶ ἀσθενὲς καὶ ἀπαλὸν ἅπαν, ἅτε δι' ἀσθένειαν ἢ βοήθειας δεόμενον, κεχαρισμένον τέ ἐστι καὶ ἡδὺ καὶ τερπνόν, τοῦ θεοῦ μὴ περισταμένου τῷ τηλικῶδε τὴν βοήθειαν· ὥς γὰρ οἱ πατέρες καὶ αἱ μητέρες ἡδίων ὀρώσιν τῶν μὲν ἵππων τοὺς πῶλους, τῶν δὲ βοῶν τὰ μικρὰ μοσχάρια καὶ λέοντος σκύμνον καὶ ἐλάφου νεβρὸν καὶ ἀνθρώπου παιδίον, οὕτως καὶ τῶν ὅλων ὁ πατὴρ τοὺς εἰς αὐτὸν καταπεφυγότας προσίεται καὶ ἀναγεννήσας πνεύματι εἰς νιοθεσίαν ἡπίους οἶδεν καὶ φιλεῖ τούτους μόνους καὶ βοηθεῖ καὶ ὑπερμαχεῖ καὶ διὰ τοῦτο ὀνομάζει παιδίον.

³³³ Cfr. MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 227, nota 2.

³³⁴ Cfr. Si 7, 23-24.

³³⁵ *Paed.*, I, 75, 2 (FuP 5, 227): Συνελόντι γοῦν εἰπεῖν, οὕτως ὁ κύριος πρὸς ἡμᾶς, ὥς καὶ ἡμεῖς πρὸς τὰ τέκνα ἡμῶν. Τέκνα σοὶ ἐστίν; παίδευσον αὐτά, ἢ σοφία παραινεῖ, καὶ κάμψον αὐτὰ ἐκ νεότητος αὐτῶν.

III.8.2.2 La actividad física

En sus textos se aprecia cómo el autor alejandrino no condena de ningún modo las actividades gimnásticas, sino que, más bien, llega a reconocer que son beneficiosas para el buen estado y la salud del cuerpo y del alma:

A los adolescentes les basta el gimnasio³³⁶, aunque exista el baño; y en efecto, no hay inconveniente en que estos ejercicios (gimnásticos) sean permitidos a los varones y que los consideren del todo preferibles a los baños, porque en los jóvenes contribuyen a la salud y estimulan su celo y su emulación para cuidar, no sólo del vigor físico, sino también del valor (del alma). Y esto es agradable y no es nocivo, si se hace sin distraernos de las actividades superiores³³⁷.

Como se ve, el autor cristiano es bastante preciso cuando indica que el ejercicio físico hay que realizarlo sin olvidarse de las actividades superiores, considerando así la actividad física como algo complementario. También ofrece una serie de advertencias hacia la mujer, que no debe dedicarse a las carreras ni a la lucha, sino a otro tipo de actividades como hilar la rueca, el telar o la cocina³³⁸. En la antigua Grecia, también las mujeres practicaban actividades físicas. Ahora bien, Clemente reduce el esfuerzo corporal femenino a las tareas domésticas³³⁹. Por el contrario, a los hombres les propone participar desnudos en las luchas o jugar a la pelota en pleno sol. Además, son útiles para la salud los paseos a pie por el campo o por la ciudad, el manejo del azadón, el cortar leña o el sacar agua³⁴⁰. El maestro de Alejandría afirma que son numerosos los ejemplos que hay en las Escrituras de frugalidad, de trabajo personal y de ejercicios gimnásticos³⁴¹.

Θυγατέρες σοί εἰσι; πρόσεχε τῷ σώματι αὐτῶν, καὶ μὴ ἰλαρώσης πρὸς αὐτὰς τὸ πρόσωπόν σου. Καίτοι τὰ τέκνα ἡμῶν, υἱούς τε καὶ θυγατέρας, σφόδρα καὶ ὑπὲρ πάντων ὀτιοῦν ἀγαπῶμεν.

³³⁶ El gimnasio era el lugar destinado a masajes corporales y de reuniones sociales. Para ampliar en el tema de la educación física y la distinción entre el gimnasio y la palestra, cfr. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, cit., 153-157. Para ampliar en la existencia de los gimnasios, cfr. A. BERNARD, *Alexandrie la Grande*, Signes des temps 19, París 1966, 141-143. El gimnasio también aparece citado en *Paed.*, III, 20, 2 (FuP 5, 537).

³³⁷ *Paed.*, III, 49, 1 (FuP 5, 583-585): Μειρακίοις δὲ γυμνάσιον ἀπόχρη, καὶν βαλανεῖον παρῆ· καὶ γὰρ καὶ ταῦτα τοῖς ἀνδράσι παντὸς μᾶλλον πρὸ τῶν λουτρῶν ἐγκρίναι οὐ φαῦλον ἴσως, ἔχοντά τι χρήσιμον τοῖς νέοις πρὸς ὑγίειαν, σπουδὴν τε καὶ φιλοτιμίαν ἐντιθέντα οὐχὶ εὐεξίας μόνον, ἀλλὰ καὶ εὐψυχίας ἐπιμελεῖσθαι· ὁ δὲ γινόμενον ἄνευ τοῦ τῶν κρειττόνων ἔργων ἀποσπᾶσθαι χαρίεν καὶ οὐκ ἀλυσιτελές.

³³⁸ Cfr. *Paed.*, III, 49, 2 (FuP 5, 585).

³³⁹ Cfr. MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 585, nota 3.

³⁴⁰ Cfr. *Paed.*, III, 50, 1-2 (FuP 5, 585-587).

³⁴¹ Por ejemplo: Gn 1, 28; Hch 18, 3; 1 Tes 2, 8.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Clemente, por tanto, incluye los ejercicios atléticos dentro de los ejercicios habituales del hombre³⁴².

Al menos curiosas e interesantes son las observaciones que hace sobre la lucha de los atletas. En su opinión, hay que practicarla por la secreción del sudor viril y no por vana emulación; no hay que afanarse por lo artístico y la ostentación. Igualmente rechaza las posturas que son impropias de hombres libres y por ello la lucha ha de ser de pie, sirviéndose del juego de cuellos, manos y caderas: “Porque tal ejercicio, realizado con decoroso esfuerzo, es más elegante y viril, ya que se ordena a la adquisición de un vigor útil y conveniente”³⁴³. Después de este consejo moral, Clemente apunta la recomendación de realizar la actividad física en su justa medida³⁴⁴, realizar el ejercicio físico antes de la comida, y no hacer un esfuerzo excesivo porque en este caso es malo, extenuante y perjudicial para la salud³⁴⁵. Por tanto, no es conveniente estar del todo inactivo ni ocioso, pero tampoco excesivamente ocupado³⁴⁶. En conclusión, dice el Alejandrino,

Así, pues, como antes hemos dicho³⁴⁷, hacer cosas por sí mismo es un ejercicio gimnástico sencillo: por ejemplo, calzarse, lavarse los pies, incluso friccionarse después de haberse untado con aceite; corresponder con el mismo servicio a quien nos ha dado masajes es un ejercicio de justicia conmutativa, como lo es también pasar la noche con un amigo enfermo, prestar ayuda al inválido y asistir al necesitado (de comida)³⁴⁸.

³⁴² Cfr. J. M. NIETO, “La educación física en la paideia cristiana: ejercicio y espectáculo”, en E. CALDERÓN – A. MORALES – M. VALVERDE, *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, Universidad de Murcia, Murcia 2006, 716.

³⁴³ *Paed.*, III, 51, 1 (FuP 5, 587): [...]κοσμιωδεστέρα γὰρ καὶ ἀνδρωδεστέρα μετ' εὐσχήμενος ῥώμης ἢ τοιαύτη διαπόνησις ὑγείας ἔνεκεν εὐχρήστου καὶ ὀνησιφόρου παραλαμβανομένη [...]

³⁴⁴ Este principio proviene de HIPÓCRATES, *De vit. med.*, 9.

³⁴⁵ Cfr. HIPÓCRATES, *Aph.*, IV, 23; *Epid.*, VI, 4, 24.

³⁴⁶ Cfr. *Paed.*, III, 51, 2 (FuP 5, 587).

³⁴⁷ Cfr. *Paed.*, III, 49, 3-6 y 50, 1 (FuP 5, 585-587).

³⁴⁸ *Paed.*, III, 52, 1 (FuP 5, 589): “Ἡδὲ δέ, ὥς καὶ πρόσθεν εἰρήκαμεν, ἄτυφον ἢ αὐτουργία γυμνάσιον καὶ τὸ ὑποδήσασθαι τινα αὐτὸν αὐτῷ καὶ τὸ ἀπονίψασθαι τὸ πόδε, πρὸς δὲ καὶ τὸ ἀλημιμένον λίπα ἀνατρίψαι αὐτόν· τὸ δὲ καὶ τὴν ἀμοιβὴν τὴν ἴσιν ἀνταποδοῦναι τῷ τρίψαντι ἐναλλάξ καὶ τοῦτο δικαιοσύνης ἐστὶ κοινωνικῆς τὸ γυμνάσιον καὶ παραδαρθεῖν φίλῳ νοσοῦντι καὶ ὑπουργῆσαι μὴ δυναμένῳ καὶ παραθεῖναι δεομένῳ.

III.8.3 La vida cotidiana de las familias cristianas de Alejandría

Por más que el Alejandrino se mostrara discreto y cauto a la hora de escribir sobre las relaciones humanas y religiosas que afectan a los esposos cristianos, son numerosísimas las citas y consejos que aporta sobre cómo deben comportarse el varón y la mujer, tanto en el hogar, como fuera de él.

La comida, la bebida, los banquetes (que se ha explicado brevemente en el punto anterior), el uso del mobiliario de lujo, la risa, consejos para vivir en compañía, el uso de perfume y coronas, el sueño, el vestido femenino, el calzado, el uso de piedras preciosas y joyas de oro, y otras tantas cuestiones, no se dejan al azar. Tanto es así que dedica dos libros –en su obra *El Pedagogo*– a describir cuidadosamente la vida cotidiana en la gran ciudad egipcia de Alejandría.

Los cristianos alejandrinos, para los que escribe nuestro autor, están llamados a vivir en el mundo, un mundo aristocrático, todavía impregnado de costumbres paganas. Tal vez por eso, lo que mueve a Clemente, además de sus preocupaciones moralistas, es su deseo de inspirar la vida de los fieles en el Espíritu de Cristo.

A continuación describiremos con brevedad los aspectos de la vida cotidiana sobre los que nuestro autor aconseja y prescribe a los cristianos residentes en Alejandría.

III.8.3.1 La comida

Al tratar el tema de la comida, comienza Clemente con el siguiente pensamiento:

Hay hombres que, como los animales irracionales, viven para comer; su vida no es más que vientre. A nosotros, en cambio, el Pedagogo nos invita a comer para vivir. Ni el comer debe ser nuestra ocupación, ni el placer nuestra meta; más bien, el alimento nos es permitido para facilitar nuestra estancia aquí en la tierra; estancia que el Logos educa para la inmortalidad³⁴⁹.

En este texto, Clemente se refiere a los paganos, que viven para comer, sin embargo, los cristianos reciben otro mandato del *Pedagogo*: comer para vivir. Este

³⁴⁹ *Paed.*, II, 1, 4 (FuP 5, 283): Οἱ μὲν δὲ ἄλλοι ἄνθρωποι ζῶσιν, ἵνα ἐσθίωσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ ἄλογα ζῶα, οἷς οὐδὲν ἄλλ' ἢ γαστήρ ἐστιν ὁ βίος, ἡμῖν δὲ ὁ παιδαγωγὸς ἐσθίειν παραγγέλλει, ἵνα ζῶμεν. Οὔτε γὰρ ἔργον ἡμῖν ἡ τροφή οὔτε σκοπὸς ἡδονή, ὑπὲρ δὲ τῆς ἐνταῦθα διαμονῆς, ἣν ὁ λόγος εἰς ἀφθαρσίαν παιδαγωγεῖ, ἐγκρίνεται ἡ τροφή.

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

aforismo, como indica Marrou³⁵⁰ en su comentario al libro II del *Pedagogo* de nuestro autor, fue muy conocido en la Antigüedad y podría asignarse a Musonio Rufo, quien a su vez lo atribuye a Sócrates. Por esto, se demuestra claramente cómo Clemente es un consumado conocedor de la literatura pagana, y sus afirmaciones –en distintas ocasiones– se apoyan continuamente en frases y palabras tomadas de otros autores cuyos nombres en ocasiones silencia. De este modo, constituye una excelente prueba de la asimilación de los escritores cristianos de todo el pensamiento pagano cuando éste puede resultar útil. No podemos buscar en este caso una gran originalidad en el autor cristiano, cuyas ideas se nutren, en estas cuestiones, de los que vivieron con anterioridad³⁵¹.

Por otra parte, ¿qué alimentos se deben consumir? El autor alejandrino argumenta que los alimentos adecuados deben ser sencillos y sin manjares refinados, con capacidad para producir el crecimiento, la salud y una fortaleza corporal equilibrada, según escribió anteriormente Platón³⁵². Sugiere Clemente los inconvenientes del exceso de comidas, como pueden ser la indisposición del cuerpo, el dolor de estómago³⁵³, etc... Para reforzar este pensamiento se apoya en las sentencias del médico Antífanos de Delos³⁵⁴.

También habla extensamente sobre los ágapes³⁵⁵. Algunos nombraban de este modo a pequeñas cenas, almuerzos o recepciones que destilaban el olor de los asados y de las salsas. El Alejandrino reprocha esta nomenclatura de ágape que, a su vez, contrapone al verdadero ágape cristiano, que no era otra cosa que la comida de fraternidad entre los propios cristianos³⁵⁶. Así pues, distingue intencionadamente el ágape cristiano respecto de la cena pagana³⁵⁷. La moderación en la comida es, por tanto, la recomendación principal de nuestro autor.

³⁵⁰ Cfr. MARROU, *Le Pédagogue*, cit., 12, nota 2.

³⁵¹ Cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 188.

³⁵² Cfr. PLATÓN, *República*, III, 404 A; cfr. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, cit., 98.

³⁵³ Cfr. *Paed.*, II, 2, 2-3 (FuP 5, 283-285).

³⁵⁴ Antífanos de Delos, vivió durante el siglo II antes de Cristo. Escribió una obra titulada *Panoptes*, que significa *el que todo lo ve*; cfr. MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 285, nota 17.

³⁵⁵ Cfr. *Paed.*, II, 4, 3 – 7, 3 (FuP 5, 287-293).

³⁵⁶ Cfr. TERTULIANO, *Apol.*, 39; cfr. A. G. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, Desclée, París 1968, 167-169.

³⁵⁷ Cfr. *Paed.*, II, 5, 1 (FuP 5, 289); cfr. ORBE, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, cit. 257-258.

III.8.3.2 La bebida

En cuanto a la bebida, señala Clemente las borracheras, a las que debían rendirse con facilidad los alejandrinos en los convites³⁵⁸. El límite de la bebida viene marcado por la conservación de la razón y la memoria, y la posibilidad de proteger el cuerpo de la agitación y el temblor que provoca el exceso de vino³⁵⁹. Lamenta la excesiva normalidad con la que las clases acomodadas de la ciudad de Alejandría se emborrachaban y vivían desordenadamente, siendo habitual encontrarse personas borrachas por las calles de Alejandría que provocaban risa y, a su vez, compasión³⁶⁰.

El segundo capítulo del libro II comienza, según Blázquez³⁶¹, con el simbolismo cristiano del agua y del vino³⁶². Recomienda a los jóvenes abstenerse de beber vino, llegando a calificarlo como droga, por el hecho de que algunos jóvenes se acostumbraban a él, y luego era incapaces de dejarlo. A las personas que tenían entre dieciocho y treinta años les recomienda moderación³⁶³, de igual modo que a los mayores de esa edad, aunque estos puedan beber mayor cantidad³⁶⁴. Clemente termina indicando en este mismo apartado, los peligros del vino. No obstante, acepta como buena la teoría de un médico contemporáneo de Augusto, Marco Artorio³⁶⁵, que afirmaba que es necesario beber vino para humedecer los alimentos y que es conveniente para algunos tomarlos como medicina, por motivos de salud. Además, pensaba Marco Artorio, que tomarlo está relacionado con el ocio y la diversión³⁶⁶.

III.8.3.3 El mobiliario y los objetos de lujo

En el tercer capítulo del libro II, el Alejandrino se refiere al mobiliario y a los objetos lujosos que utilizaban los ciudadanos ricos de Alejandría y que él, como cristiano,

³⁵⁸ Cfr. *Paed.*, II, 21, 1 (FuP 5, 321-323).

³⁵⁹ Cfr. *Paed.*, II, 22, 4 (FuP 5, 325).

³⁶⁰ Cfr. *Paed.*, II, 26, 1-2 (FuP 5, 331).

³⁶¹ Cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 192.

³⁶² Cfr. *Paed.*, II, 19, 3 – 20, 1 (FuP 5, 317-321).

³⁶³ Cfr. *Paed.*, II, 21, 2 – 22, 2 (FuP 5, 323-325).

³⁶⁴ Cfr. *Paed.*, II, 22, 3-4 (FuP 5, 325).

³⁶⁵ Marco Artorio Asclepiades fue un médico del siglo I antes de Cristo, amigo de Augusto, a quién prestó sus servicios profesionales en la campaña contra Bruto y Casio: escribió un tratado sobre la longevidad; cfr. MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 325, nota 35.

³⁶⁶ Cfr. *Paed.*, II, 23, 1 (FuP 5, 325).

rechazaba. Describe una gran cantidad de objetos de distintos tipos como copas de oro y plata, vasos de vidrio, lebrillos, tazones, platos, utensilios de oro y plata para usar en la mesa, trípodes con apliques de hojas de cedro y de madera olorosa de ébano y marfil, mantas teñidas de púrpura, clavos de oro. Además, a los ricos les apasionaban las vajillas de plata, decoradas con figuras mitológicas, y usaban en los banquetes utensilios como navetas de oro y parrillas de plata. En cuanto al mobiliario, la aristocracia de la ciudad egipcia poseía mesas lujosas resplandecientes por el marfil, mesas de plata macizas y lechos cubiertos con tejidos de oro, entre otra clase de muebles³⁶⁷.

En su contraposición al lujo, Clemente se basa –además de en los textos de la Escritura³⁶⁸–, en una afirmación de Platón³⁶⁹, quien aconseja no tener objetos de oro y plata. El criterio fundamental para seleccionar los objetos es la utilidad y no el lujo³⁷⁰.

III.8.3.4 La risa

El capítulo quinto de *El Pedagogo* está dedicado a la risa. En las primeras líneas de dicho capítulo, apoyándose en Aristóteles³⁷¹, nuestro autor define al hombre como un animal capaz de reír.

El hecho de que el hombre sea un animal capaz de reír no significa que deba reírse continuamente; el caballo no relincha constantemente porque sea capaz de relinchar. Como animales racionales que somos, debemos conducirnos con mesura, relajándonos con moderación en las ocupaciones serias y en las tensiones del espíritu, pero sin llegar a la estridencia³⁷².

III.8.3.5 Vivir en compañía

En el capítulo siguiente, el sexto, Clemente da algunas recomendaciones para vivir en compañía: en dicho capítulo saca a la luz algunas costumbres –y vicios– de la sociedad aristócrata alejandrina. Comienza hablando de las burlas que se lanzaban contra los

³⁶⁷ Cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 195-196.

³⁶⁸ Cfr. Mt, 19, 21; Mc 10, 21; Lc 18, 22.

³⁶⁹ Cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, VII, 801 B.

³⁷⁰ Cfr. *Paed.*, II, 37, 1 (FuP 5, 351).

³⁷¹ Cfr. ARISTÓTELES, *De part. anim.*, III, 10, 637 a 8.

³⁷² Cfr. *Paed.*, II, 46, 2 (FuP 5, 367-369): Οὐ γὰρ ἐπειδὴ γελαστικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος, γελαστέον τὰ πάντα, ἐπειδὴ οὐδὲ ὁ ἵππος χρεμετιστικὸς ὢν χρεμετίζει τὰ πάντα· ὥς δὲ ζῷα λογικὰ σφᾶς αὐτοὺς ἀρμοστέον εὐκράτως, τὸ αὐστηρὸν τῆς σπουδῆς ἡμῶν καὶ τὸ ὑπέρτονον χαλῶντας ἐμμελῶς, οὐκ ἐκλύοντας ἐκμελῶς.

alejandrinos de su tiempo. El autor cristiano cree que vienen motivadas por un exceso de vino durante los banquetes, donde también se hablaba de temas obscenos o se veían ciertas imágenes inconvenientes. Para Clemente, este hecho contribuye en los jóvenes a acrecentar los deseos deshonestos, a potenciar la inestabilidad propia de la juventud y a encender su disposición a la unión carnal³⁷³. Cuando las mujeres casadas participaran en los convites, debían hacerlo, en opinión de Clemente, cubriendo enteramente su cuerpo con un manto. También aconseja a las jóvenes, no cruzar las piernas, ni poner un muslo sobre otro, ni la mano en la barbilla. Otra recomendación es levantarse pronto de la mesa. Según Marrou³⁷⁴, todos estos consejos se fundamentan en una moral aristocrática, puesto que su obra *El Pedagogo* va dirigida a las personalidades ricas de la sociedad alejandrina³⁷⁵.

III.8.3.6 Uso de perfumes y coronas

En virtud de los datos que recoge nuestro autor, podemos afirmar que el uso de perfumes y coronas estaba muy extendido en la alta sociedad alejandrina. Este tema es tratado en el capítulo octavo del libro II de *El Pedagogo*.

Empieza el capítulo citando algunos pasajes de la Escritura donde se observa el uso de perfumes, pero llega a afirmar que “no necesitamos usar coronas y perfumes, porque esto lleva al placer y a la molicie, especialmente cuando se acerca la noche”³⁷⁶. A su vez, hace referencia a diferentes autores griegos³⁷⁷ que escriben sobre el uso de perfumes y coronas. En el listado de distintas clases de perfumes que nos aporta, Clemente sigue a Ateneo³⁷⁸. Los perfumes que cita eran empleados por las mujeres ricas de Alejandría. La crítica del Alejandrino al respecto llega hasta el punto de afirmar que

³⁷³ Cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 197-198.

³⁷⁴ Cfr. MARROU, *Le Pédagogue*, cit., 121, nota 7.

³⁷⁵ Cfr. *Paed.*, II, 60, 1-5 (FuP 5, 387-389).

³⁷⁶ *Paed.*, II, 61, 1 (FuP 5, 389-391): Εἰ μύροις καὶ στεφάνοις χρηστέον. Στεφάνων δὲ ἡμῖν καὶ μύρων χρῆσις οὐκ ἀναγκαία [...].

³⁷⁷ Cfr. SIMÓNIDES DE AMORGOS, *Fragm.*, 14-16; ARÍSTIDES, *Diog. Laer.*, II, 76.

³⁷⁸ Cfr. ATENEO, *Deipn.*, XV, 686-691: menciona perfumes como el brentio, el metalio, el perfume real, el plangonio o el psagdas egipcio.

cada día se inventaban nuevos perfumes para uso de las mujeres, ante los deseos insaciables que éstas tenían de ellos³⁷⁹.

III.8.3.7 El hábito del sueño

En lo referente al hábito del sueño, recomienda por encima de todo que después de la cena y antes de irse a dormir, se den gracias a Dios³⁸⁰ por los bienes recibidos durante el día, pidiendo su protección durante el sueño. Luego, describe el mobiliario del dormitorio y el atuendo que no debe usarse para dormir. También recomienda un colchón plano y cita camas con patas de plata y placas de marfil. Nuestro autor no prohíbe este mobiliario, pero tampoco lo recomienda³⁸¹.

III.8.3.8 El vestido de lujo femenino

El vestido de lujo femenino con el que vestían las damas de Alejandría es otro de los temas que alude en sus escritos. Efectivamente, también algunas descripciones de los vestidos de los emperadores, realizadas por los historiadores antiguos, reafirman el lujo de las mujeres alejandrinas³⁸². Es curioso detenerse en el pasaje en el que Clemente afirma que admira la antigua ciudad de los espartanos, puesto que sólo permitió a las meretrices llevar vestidos bordados, además de un aderezo de oro. A las mujeres honestas –añade nuestro autor– les prohibió desear ese tipo de adornos³⁸³. Una vez más, el autor de Alejandría fundamenta su moral no solamente en las Escrituras³⁸⁴, sino también en la historiografía griega³⁸⁵. El Alejandrino demuestra en sus obras el profundo conocimiento que tenía de la literatura antigua: el teatro, la poesía, la filosofía o la historia, cuyos textos no deja de utilizar constantemente para apoyar sus pensamientos.

³⁷⁹ Para mayor información sobre el uso de perfumes y coronas en la alta sociedad alejandrina; cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 199-202.

³⁸⁰ Los cristianos concedieron una gran importancia a la oración. De hecho se escribieron varios tratados sobre ella como el de Tertuliano, redactado entre los años 198 y 200 y dirigido a los catecúmenos. También Arístides, en su *Apología* dirigida al emperador Adriano, afirma que los cristianos dan gracias a Dios continuamente; cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 202.

³⁸¹ Cfr. *Paed.*, II, 77, 1 – 82, 3 (FuP 5, 417-427); cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 202-203.

³⁸² Cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 209.

³⁸³ Cfr. *Paed.*, II, 105, 2 (FuP 5, 463-465); cfr. ATENEO, *Deipn.*, XII, 512 B.

³⁸⁴ Cfr. *Paed.*, II, 105, 1 (FuP 5, 463).

³⁸⁵ Cfr. *Paed.*, II, 105, 2-3 (FuP 5, 463-465).

Por otra parte, Clemente hace algunas concesiones a las mujeres –como ya hemos visto que hizo con los perfumes–, como son el uso de vestidos un poco más sueltos de lo normal, sobresaliendo los adornos, los dibujos detallados en los vestidos, las telas de procedencia india o la seda demasiado fina³⁸⁶. Así, parece probable la afirmación de que estas concesiones se deben a la presión de las costumbres de la aristocracia de su tiempo, por lo que puede considerarse, por otra parte –según Blázquez– como una prueba más de que las descripciones que hace nuestro autor responden ciertamente a la realidad³⁸⁷.

Por el contrario, el autor cristiano aconseja no usar los vestidos adornados con oro, decorados con figuras de animales y teñidos de púrpura, la ropa de color zafiro impregnada de perfumes y las togas ricas y variadas decoradas con piedras preciosas³⁸⁸. Sin embargo, recomienda que las mujeres usen vestidos lisos y suaves al tacto, sin adornarlos con pinturas; los lavados y la inmersión en líquidos, afirma, terminan corrompiendo la lana y vuelven frágiles los tejidos³⁸⁹.

III.8.3.9 Uso de calzado de lujo, piedras preciosas y joyas de oro

Por último, Clemente termina el libro segundo de *El Pedagogo* con dos capítulos dedicados al lujo del calzado y al uso de piedras preciosas y joyas de oro. Comienza enumerando una serie de calzados de lujo, que eran utilizados por las mujeres pudientes de su ciudad. Clemente admite el uso de sandalias blancas, como una concesión más a la debilidad femenina, salvo cuando sale de viaje, puesto que entonces deben ponerse zapatos untados de grasa o con suelas claveteadas³⁹⁰. Desaconseja, por el contrario, las sandalias decoradas con adornos de oro y piedras preciosas, las zapatillas áticas y sicionias, los coturnos persas o de Tiro³⁹¹. Tampoco recomienda a las mujeres andar descalzas, pero no así a los hombres, recomendando el uso de las zapatillas o sandalias llamadas *konípodes*³⁹².

³⁸⁶ Cfr. *Paed.*, II, 112, 1 (FuP 5, 475); 117, 1 (FuP 5, 481); III, 56, 1 (FuP 5, 595).

³⁸⁷ Cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 210.

³⁸⁸ Cfr. *Paed.*, II, 109, 1 (FuP 5, 469).

³⁸⁹ Cfr. *Paed.*, II, 111, 1 (FuP 5, 473).

³⁹⁰ Cfr. *Paed.*, II, 117, 1 (FuP 5, 481).

³⁹¹ Cfr. *Paed.*, II, 116, 1 (FuP 5, 481).

³⁹² Cfr. *Paed.*, II, 117, 1-2 (FuP 5, 481-483).

EL MATRIMONIO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

En cuanto a las piedras preciosas, no admite su uso³⁹³ porque piensa que mientras los objetos necesarios, como pueden ser el agua y el aire, se encuentran a la vista de todos, los innecesarios permanecen en las entrañas de la tierra. Así pues, afirma que son los hombres condenados a muerte los que realizan excavaciones en la tierra para buscar el oro oculto y las piedras preciosas³⁹⁴.

Nuestro autor hace uso de diferentes citas de la Escritura para poner de manifiesto cuáles son las verdaderas riquezas que deben buscar las mujeres cristianas, y en cuáles no deben fijar su atención:

Sin embargo, vosotros os enfrentáis a la Escritura, que os está gritando con nitidez: *Buscad primero el reino de Dios y todo lo demás se os dará por añadidura*³⁹⁵. Porque, aunque todo se os haya entregado como regalo, aunque todo se os haya concedido y – como dice el Apóstol³⁹⁶ – *todo nos está permitido; no obstante, no todo es conveniente*³⁹⁷.

En opinión de Blázquez, se da aquí un pensamiento cristiano de carácter social: Dios ha creado al ser humano para participar en la comunión de los bienes. Todos los bienes son comunes y los ricos no pueden pretender tener más que el resto de la comunidad³⁹⁸.

Nuestro autor cree que no es justo que mientras unos pasan necesidad y viven en la miseria, otros, en cambio, naden en la abundancia³⁹⁹. Por eso, para él, es más noble gastar el dinero en dárselo y beneficiar a otros necesitados que utilizarlo en comprar oro y piedras preciosas. Por este motivo recomienda usar todo tipo de riquezas sin apego y sin privilegios, lo cual reconoce él mismo que es prácticamente imposible⁴⁰⁰.

³⁹³ Cfr. *Paed.*, II, 119, 3 (FuP 5, 487).

³⁹⁴ Cfr. *Paed.*, II, 120, 1 (FuP 5, 487).

³⁹⁵ Cfr. Mt 6, 33; Lc 12, 31.

³⁹⁶ Cfr. 1 Cor 10, 23.

³⁹⁷ *Paed.*, II, 120, 2 (FuP 5, 487): Ἀλλὰ καὶ τῇ γραφῇ ἀντάδετε, βοώσης ἐκείνης διαρρήδην· Ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν. Εἰ δὲ καὶ πάντα ὑμῖν δεδωρηται καὶ εἰ πάντα ὑμῖν συγκεχώρηται καὶ εἰ πάντα ὑμῖν ἔξεστι, φησὶν ὁ ἀπόστολος, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει.

³⁹⁸ La idea de la comunidad de los bienes surge ya en Platón, para pasar después a formar parte del ideario del estoicismo, y reaparecer en Qumran y en el cristianismo; cfr. BLÁZQUEZ, “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, cit., 215; cfr. PLATÓN, *Las Leyes*, V, 73 C.

³⁹⁹ Cfr. *Paed.*, II, 120, 6 (FuP 5, 489).

⁴⁰⁰ Cfr. *Paed.*, II, 121, 1 (FuP 5, 489).

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

CAPÍTULO IV

**LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE
ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA
ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA**

CAPÍTULO IV

LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Junto al matrimonio encontramos la opción cristiana por la virginidad –que constituye el otro tema central de la presente tesis–. La virginidad implica vivir de una manera original y específica la vida sexual con sus impulsos y sus afectos. Por eso, para comprender la virginidad es necesario comprender la sexualidad en su totalidad. No obstante, se trata de un tema que excede los objetivos de la tesis.

En la actualidad, ni el ambiente cultural ni el ámbito científico están abiertos a considerar el celibato o virginidad como una opción que pueda ser humanamente aceptable, incluso poseedora de cierto valor. Pero nada más lejos de la realidad, para el cristianismo, la virginidad asumida en profundidad es un verdadero testimonio de amor, vida y libertad, y no una fuga o evasión de este mundo. Se trata, por tanto, de acoger una llamada por parte de Dios y de optar por el valor religioso como un valor fundamental¹.

Después de estudiar y revisar exhaustivamente los pasajes de la obra clementina en los que nuestro autor hace referencia a la virginidad cristiana, observamos la imposibilidad de encontrar en sus textos una doctrina organizada sobre este tema. Incluso los comentarios que el Alejandrino hace sobre dicho tema, tienen más bien un carácter esporádico. Nos encontramos, por tanto, ante una menor cantidad de textos –algunas veces aislados– que nos permitan llegar a exponer e interpretar cuál era la visión de Clemente sobre la virginidad cristiana. Sin embargo, resulta realmente sorprendente cómo al estudiar estos comentarios aislados, se puede apreciar que tomados en conjunto nos llevan a descubrir de forma clara y certera el pensamiento del maestro alejandrino sobre la virginidad dentro del cristianismo, mostrando que nuestro autor poseía unos profundos conocimientos sobre la cuestión.

En el presente capítulo se exponen e interpretan, a la luz del pensamiento de Clemente, los distintos aspectos sobre la virginidad cristiana que se pueden extraer de sus obras, entre los que se encuentran: el celibato consagrado y la actitud de afrontar el

¹ Cfr. J. M. URIARTE, *El celibato. Apuntes antropológicos, espirituales y pedagógicos*, Sal Terrae, Burgos 2015, 61.

rechazo del matrimonio, la virginidad como don de Dios y opción personal, la virginidad de María y de la Iglesia y, por último, la relación entre la virginidad, la resurrección y la vida angélica.

Previamente se introduce el capítulo con un breve análisis sobre la virginidad cristiana dentro del contexto de los primeros siglos del cristianismo, esto es, en la Iglesia primitiva.

Al principio de este capítulo debemos decir algo con respecto al vocabulario. ¿Hay que hablar de virginidad, celibato, castidad perfecta o continencia absoluta? Cada uno de estos términos tiene sus matices.

Virginidad es el vocablo utilizado tradicionalmente por la Iglesia católica, pero en ocasiones tiene una connotación femenina. Celibato sería un término demasiado amplio: se refiere a una condición social que podría carecer de significado religioso, puesto que uno puede permanecer célibe por egoísmo o debido a las circunstancias. Así, el celibato cristiano, para tener un valor verdaderamente cristiano, debe ser dedicado y aceptado de forma voluntaria. Continencia tiene una connotación más bien negativa y se usa también para significar la abstinencia del acto conyugal dentro del matrimonio. Por otra parte, el término continencia absoluta se aproximaría quizás un poco más al significado que buscamos. Por último, castidad perfecta, que es también un término utilizado tradicionalmente, podría llevar a error, porque daría la impresión de que la vida matrimonial es “imperfecta” o que no puede ser verdaderamente casta².

En la elaboración de esta tesis hemos empleado los distintos términos con cierta libertad, sin ninguna otra consideración que la de su conveniencia en el contexto dado o siguiendo la utilización que se hace de un término o de otro por parte de nuestro autor, que también emplea las distintas palabras para referirse a la misma realidad según el contexto o la intencionalidad de la palabra utilizada. Así pues, en el desarrollo del presente capítulo nos encontraremos con la utilización de los distintos términos en los que se nombra el estado de virginidad.

² Cfr. LEGRAND, *La doctrina bíblica de la virginidad*, Editorial Verbo Divino, Estella 1967, 21-22.

IV.1 El contexto de la virginidad cristiana durante los primeros siglos

La virginidad cristiana no es, estrictamente hablando, una novedad absoluta. Está bien atestiguado el hecho de que en distintas religiones y culturas había hombres y mujeres que practicaban la abstinencia de las relaciones sexuales. Sin embargo, en la mayoría de los casos se hacía de forma temporal o por cuestiones culturales (como en el caso de la Pitia de Delfos³ o las vestales romanas⁴).

En el judaísmo, el deber de la fecundidad en el matrimonio era primordial. De este modo, las connotaciones que tenía la virginidad eran en su gran mayoría negativas⁵: el caso de Jeremías⁶ puede considerarse único en el Antiguo Testamento. Dios insta al profeta a permanecer célibe⁷ como signo de su misión profética en Israel.

Tanto en el judaísmo como en el mundo grecorromano, la virginidad era una excepción. De ahí, la gran sorpresa y admiración que ha suscitado el hecho de que un gran número de hombres y mujeres cristianas asuman como estado de vida permanente la virginidad.

³ El oráculo de Delfos era una sacerdotisa, conocida como Pitia. Sabemos relativamente poco sobre las pitias individuales, o sobre cómo y por qué se las elegía. La mayor parte de la información procede de Plutarco, escritor griego del siglo I d. C., que procedía de una ciudad cercana a Delfos y que sirvió como sacerdote en el templo de Apolo (en dicho templo había una sacerdotisa pitia oracular, pero también sacerdotes). La pitia debía ser de Delfos y se elegía entre las familias sensatas y más respetables de la ciudad. Pero esto no significa que fuera de una familia noble. Una vez elegida, la pitia servía a Apolo durante toda su vida y se sometía a un régimen austero y casto, permaneciendo virgen; cfr. M. SCOTT, *Delfos: Historia del centro del Mundo Antiguo*, Ariel, Barcelona 2015, 34-35.

⁴ Roma contaba entre sus sacerdotes más antiguos, un colegio de sacerdotisas vírgenes, las vírgenes vestales consagradas a la diosa Vesta cuyo santuario, esencialmente un hogar donde ardía un fuego que no debía apagarse jamás, se erigía en el centro del Foro. Efectivamente, los romanos creían en el poder de la virginidad de las vestales: dispensadoras de vida, salvaban de la muerte a todo condenado que encontraban en el camino de su suplicio. En Roma, se pensaba que la virtud de las vestales era la última y la mejor salvaguarda de la ciudad; cfr. J. HOURCADE, *Una vocación femenina recuperada. El Orden de las Vírgenes Consagradas*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 92.

⁵ La virginidad fue muy estimada y valorada antes de contraer matrimonio, e incluso en algunas ocasiones se convirtió en condición ineludible para determinados tipos de casamiento, como el de los sumos sacerdotes, que sólo podían desposarse con una virgen, pero no se da como estado u opción de vida permanente. Así pues, la virginidad se convirtió en una preocupación de pureza ritual en el terreno de la sexualidad, más que como una opción de vida. De este modo, la virginidad en sí misma y como estado permanente era considerada un deshonor, una desdicha; cfr. X. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1993, 955; cfr. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, cit., 1944. La virginidad estaba considerada en el mismo nivel que la esterilidad, la castración o la impotencia conyugal; cfr. J. ÁLVAREZ, *La virginidad consagrada: ¿realidad evangélica o mito socio-cultural?*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1977, 27.

⁶ Cfr. Jr 16, 1-4.

⁷ El celibato no era nada normal en su época. Las familias grandes y numerosas eran señal de la bendición de Dios sobre una estirpe familiar, y Jeremías enfrentó la vida con Dios como único apoyo y consuelo. Por tanto, queda patente que Jeremías le da a su celibato un valor simbólico; cfr. E. D. RADMACHER, *Nuevo comentario ilustrado de la Biblia*, Grupo Nelson, Nashville 2011, 884.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

La principal novedad que aporta la virginidad cristiana es el carácter definitivo y voluntario de renuncia que implica. Es entonces cuando aparece la virginidad como una vocación específica en el seno del cristianismo. La motivación que inspira esta opción de vida es fundamental: el deseo de darse definitivamente a Dios en cuerpo y alma⁸.

Es un hecho plausible que con la aparición del cristianismo nació un nuevo concepto de virginidad y una práctica común a permanecer vírgenes. Las nuevas perspectivas abiertas con Jesús de Nazaret y los apóstoles sobre el significado y finalidad de la vida, la nueva antropología manifestada gracias a la comprensión de la persona como un ser más perfecto cuando más libre esté de restricciones que no son esenciales a la naturaleza, la nueva conciencia de que cada persona es amada personalmente por Dios y de que envió a su hijo Jesucristo para que dando su vida con una muerte de cruz, liberase al ser humano del pecado y de todo lo superfluo, y le devolviera toda la dignidad y la integridad que posee su ser creado por Dios, hizo que surgiera, a partir de ese momento, un nuevo estilo de vida posible⁹.

Evidentemente, en la historia de una gran institución como es la Iglesia, no se produjeron los acontecimientos de una forma precipitada, ni de un día para otro, sino gradual y progresivamente. Los primeros siglos del cristianismo constituyeron para la Iglesia un periodo en el cual la vocación a la virginidad se materializó de diferentes maneras, muchas veces, según el tiempo y el lugar. Ciertas costumbres, primero locales, se convirtieron con el paso de los años en propósitos generales, válidos de forma gradual, para toda la institución eclesial.

Si se quiere ser fiel a la verdad histórica, hay que reconocer que durante los tres primeros siglos no se dieron en el corazón de la Iglesia los votos solemnes con los que los vírgenes se consagraban a Dios. El voto era un asunto más bien privado y podía no tener un carácter perpetuo. Además, durante los primeros siglos era posible pasar del estado de virginidad al estado matrimonial, y este cambio se consideraba simplemente como una debilidad de la carne¹⁰.

⁸ Cfr. VILLER – CAVALLERA – DE GUIBERT – RAYEZ, “Virginité”, en *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, cit., 924.

⁹ Cfr. S. COLA, *Alcuni aspetti della verginità nei Padri*, http://www.indaco-torino.net/gens/96_45_04.htm, [citado el: 28 de julio de 2017].

¹⁰ Cfr. H. I. MARROU, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Librairie Letouzey et Ané, París 1953, 3094-3095.

IV.1.1 Siglo I

De la segunda mitad del siglo I, disponemos únicamente de muy pocos testimonios que certifiquen la presencia de cristianos que permanecieron vírgenes de forma perpetua. No obstante, a pesar de la ausencia de testimonios rigurosos, no se puede dudar de que, en el seno de la comunidad cristiana, se ha encontrado desde mas antiguo un grupo de cristianos que ha respondido a la llamada de Cristo y ha seguido las orientaciones del apóstol Pablo¹¹. Así pues, nos centraremos en las indicaciones que se encuentran al respecto en el Apocalipsis de san Juan y en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

El primero de los testimonios lo descubrimos con los bienaventurados que tienen el privilegio de acompañar al *Cordero*:

Cantan un cántico nuevo delante del trono y delante de los cuatro Vivientes y de los Ancianos. Y nadie podía aprender el cántico, fuera de los ciento cuarenta y cuatro mil rescatados de la tierra. Estos son los que no se mancharon con mujeres, pues son vírgenes. Éstos *siguen* al Cordero a dondequiera que vaya, y han sido rescatados de entre los hombres como *primicias para Dios* y para el Cordero, y *en su boca no se encontró mentira*; no tiene tacha¹².

Este pasaje del libro del Apocalipsis podría tener un fundamento histórico. Es probable que se tratase de una alusión a los vírgenes de las primeras comunidades cristianas, cuyo número habría sido relativamente grande¹³. En este texto sólo se menciona a hombres, pero en cambio, en el segundo de los testimonios que aparecen en los Hechos de los Apóstoles¹⁴ puede comprobarse cómo la llamada a la continencia perfecta también habría encontrado eco en las mujeres. Tal y como narra Eusebio, Pablo realizó un viaje desde Jerusalén hasta Cesarea, pasando por muchas otras ciudades. Al llegar a Cesarea, entró en casa de Felipe, que era uno de los siete, y se hospedó allí. Dice la Escritura que tenía cuatro hijas que se habían quedado vírgenes y tenían el don de

¹¹ Cfr. R. METZ, *La Consagración de las vírgenes. Ayer, hoy y mañana*, Visión Libros, Madrid 2009, 20.

¹² Ap 14, 3-5.

¹³ Cfr. METZ, *La Consagración de las vírgenes. Ayer, hoy y mañana*, cit., 20-21.

¹⁴ Cfr. Hch 21, 9.

profecía. Según Eusebio, al menos dos de entre ellas habrían permanecido vírgenes hasta el final de sus días¹⁵.

Hacia el año 96, san Clemente de Roma recuerda en una carta escrita a la comunidad cristiana de Corinto, que los que viven la castidad perfecta tienen el deber de ser humildes¹⁶.

IV.1.2 Siglo II

A partir del inicio del siglo II, encontramos documentos que no permiten ningún tipo de dudas sobre la práctica de la virginidad por parte de los miembros de la comunidad cristiana. En concreto, para algunas mujeres, la observancia de la virginidad significaba una especie de profesión a la que entregaban su vida, con la finalidad de responder al ideal evangélico.

A través de una carta de san Ignacio de Antioquía conocemos este caso que se daba en la Iglesia de Esmirna. Ignacio, obispo de Antioquía, escribió una epístola a dicha comunidad para agradecerles la acogida que le habían ofrecido en su ciudad cuando iba camino de Roma. En esta carta¹⁷, se documenta la existencia –en la Iglesia de Esmirna– de un grupo de mujeres que practicaban la castidad perfecta. Por esta razón habían sido admitidas en el colegio de las viudas, gozando, también, de sus privilegios. Además –de forma análoga a san Clemente de Roma– Ignacio de Antioquía, escribió otra carta a Policarpo –obispo de Esmirna–, en la que recomendaba a los que practicaban la castidad perfecta que fueran siempre humildes y se dieran a conocer únicamente al obispo¹⁸.

Más adelante, a mediados del siglo II, encontramos otro testimonio de san Justino¹⁹. En su 1ª Apología²⁰, redactada entre 150-154 aproximadamente, nos da la información de que estaba en condiciones de ofrecer ejemplos numerosos de hombres y mujeres pertenecientes a distintas clases sociales que se habían mantenido castos toda su vida.

¹⁵ Cfr. EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.*, III, 31, 3-5.

¹⁶ Cfr. CLEMENTE DE ROMA, *Ep. Cor.* 38, 2.

¹⁷ Cfr. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrn.* 13, 1.

¹⁸ Cfr. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Polyc.* 5, 2.

¹⁹ San Justino, nacido en Palestina, llegó a Roma y abrió una escuela de filosofía, llegando a ser un gran defensor de la fe cristiana, la cual cosa le valió el martirio; cfr. J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.

²⁰ Cfr. JUSTINO, *I Apol.* 15, 7.

LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Unos años más tarde, Atenágoras, un filósofo cristiano de Atenas, aportó un testimonio parecido al de Justino. En su obra *Súplica a propósito de los cristianos*, dirigida al emperador Marco Aurelio y a su hijo Cómodo, escrita hacia el año 177, decía: “Podemos encontrar entre nosotros muchos hombres y mujeres que han envejecido sin casarse, por la esperanza de estar más entregados a Dios”²¹.

Apoyándonos en la base de estos diversos testimonios de los dos primeros siglos, podemos afirmar sin discusión, que en este tiempo, existían hombres y mujeres que renunciaban al matrimonio, que se esforzaban por conservar con la integridad de su cuerpo, la integridad del espíritu, todo ello con la finalidad de responder al consejo propuesto por las enseñanzas de Cristo.

IV.1.3 Siglo III

En el siglo III el celibato y la virginidad se comenzaron a ver de una forma un poco más clara. En cambio, todavía estamos lejos de la existencia de una práctica uniforme²² entre los cristianos. Los documentos son más abundantes que en los siglos anteriores, provienen de distintos lugares, y proporcionan información detallada sobre la situación de las personas que permanecían vírgenes²³. No obstante, y a pesar de la gran variedad de testimonios que encontramos, no podemos interpretar y concluir a la ligera estos textos. No estamos en disposición de afirmar que se institucionalizó a partir de esa época el celibato y la virginidad consagrada dentro de la Iglesia, puesto que debido al progresivo desarrollo de la institución eclesial, los conceptos que nos ocupan, no comenzaron a determinarse de forma más estructurada hasta entrado el siglo III, quedando más claros y firmes con el paso de los años²⁴.

²¹ ATENÁGORAS, *Supp.*, 33.

²² Cfr. A. G. HAMMAN, *Matrimonio y virginidad en la Iglesia Antigua*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 195.

²³ Cfr. VILLER – CAVALLERA – DE GUIBERT – RAYEZ, “Virginité”, en *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, cit., 928.

²⁴ Cfr. METZ, *La Consagración de las vírgenes. Ayer, hoy y mañana*, cit., 25-26.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Solamente a partir del concilio de Elvira²⁵ en el año 305, se fue imponiendo la idea del celibato sacerdotal²⁶. El canon 33 contenía la primera ley escrita conocida sobre el celibato, aplicable a los obispos, presbíteros y diáconos, y proclamaba que éstos debían guardar una completa continencia con respecto a sus esposas, y que todo el que quebrantara esa norma quedaría excluido del estado clerical²⁷.

Los documentos más valiosos provienen de la Iglesia de África. Fundamentalmente se los debemos a Tertuliano y a san Cipriano, quienes –uno y otro–, han consagrado gran parte de sus obras a la virginidad cristiana. Ambos autores consideraban que la parusía de Cristo, es decir, la segunda venida, estaba muy cerca. Por ello, la corta duración del tiempo invitaba más a decantarse por la virginidad que por la procreación.

Tertuliano es el primer autor en señalar la dimensión esponsalicia de la virginidad²⁸. Desde su punto de vista, la virginidad es una virtud interna, que sólo Dios conoce del todo, y por medio de la cual la persona se desposa con el mismo Cristo, a quien se le entrega la propia carne y la propia madurez. Es, por tanto, entrega de la voluntad al seguimiento de Cristo, además de la entrega de la carne. La virginidad –en hombres y mujeres– es desposarse con Cristo en la Iglesia. Esta doctrina de Tertuliano se difundió ampliamente entre los Padres de la Iglesia²⁹.

San Cipriano consideraba el estado de la virginidad consagrada como un anticipo de aquel que todos estamos destinados a ser en la vida eterna³⁰. A propósito de las vírgenes, dejaba entrever claramente su importante posición en la Iglesia y las animaba a ejercer su influjo en la comunidad cristiana. Incluso adoptando una actitud firmemente conservadora, Cipriano contemplaba a la mujer desde un punto de vista muy positivo. Por último, según Viciano, desde la óptica de Cipriano,

²⁵ El Concilio de Elvira (España), celebrado en el 305 de nuestra era, aprobó 81 cánones con el objetivo de renovar la vida de la Iglesia en la parte occidental del imperio romano, reafirmar antiguas normas disciplinarias y sancionar otras nuevas; cfr. T. McGOVERN, *El celibato sacerdotal: una perspectiva actual*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004, 47.

²⁶ Cfr. J. J. VARELA, *El culto cristiano. Origen, evolución, actualidad*, Clie, Barcelona 2002, 99.

²⁷ Cfr. McGOVERN, *El celibato sacerdotal: una perspectiva actual*, cit., 47-48.

²⁸ Cfr. TERTULIANO, *De Orat.*, 22, 9.

²⁹ Cfr. E. JIMÉNEZ, *Matrimonio: Comunidad de Vida y Amor*, Caparrós Editores, Madrid 2005, 211.

³⁰ Cfr. P. MOSCHETTI, *Ordo Virginum. El germen de vida cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2007, 29.

LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

La diferencia de sexos responde a la voluntad divina y es necesaria para la realización tanto del plan divino de la creación como del plan salvífico. El carácter esponsalicio de la virginidad, que anticipa la ausencia de actividad sexual en el Reino de los Cielos, subraya que hombres y mujeres –por igual– se consagran plenamente a Dios para mejor cumplir la voluntad de éste en la Iglesia³¹.

En Egipto son Clemente de Alejandría y Orígenes los que aportaron la mayor documentación disponible sobre la virginidad cristiana. Los textos de Clemente referentes a la virginidad son estudiados e interpretados a continuación en este capítulo de la tesis. Por su parte, Orígenes, por su gran estima a la virginidad, les recomendaba mantenerse alejados de cualquier relación física y carnal con el fin de conservar la perfecta pureza. Para dicho autor, entre los cristianos que observaban el estado de virginidad no deberían aparecer ni los honores humanos ni la vanagloria³². Finalmente, con él se desarrolló una teología de la virginidad que puso su acento en la unión esponsal de la persona virgen con Cristo³³.

Una vez conocida la situación de la virginidad cristiana en los tres primeros siglos, nos disponemos a descubrir e interpretar los pasajes de nuestro autor en los que hace referencia a la misma, que, como hemos anticipado en la introducción al capítulo, se encuentran de manera desorganizada dentro de su pensamiento y no constituyen ninguna doctrina fundada de la virginidad.

Sin embargo, a pesar de estas circunstancias, podremos descubrir cómo el autor alejandrino tiene una visión clara con respecto a la virginidad cristiana y atesora profundos conocimientos sobre el tema. Para facilitar la comprensión al lector hemos intentado ordenar por temas todas las citas de Clemente referentes a la virginidad del cristiano.

³¹ A. VICIANO, “El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago”, en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, Universidad de Murcia, Murcia 2006, 580; J. M. ESTEBAN, “La virginidad cristiana en Cipriano de Cartago”, en *Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología* 63, Universidad de Navarra, Pamplona 2015, 203-205.

³² Cfr. VILLER – CAVALLERA – DE GUIBERT – RAYEZ, “Virginité”, en *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, cit., 928.

³³ Cfr. MOSCHETTI, *Ordo Virginum. El germen de vida cristiana*, cit., 33.

IV.2 Actitud de afrontar el rechazo del matrimonio y valoración del celibato consagrado a Dios

Después de esta introducción, nos centramos ahora en los textos que aportan a la investigación la óptica con la que nuestro autor concibe la virginidad cristiana. El hecho de revisar y exponer la polémica de nuestro autor contra los filósofos paganos, los libertinos y los encratitas en el capítulo segundo de nuestra tesis, ha posibilitado la identificación de los puntos de vista de Clemente sobre la *auténtica continencia*³⁴, que alcanza su manifestación más alta con la *castidad perfecta* o estado de virginidad³⁵.

IV.2.1 Contra el rechazo del matrimonio

Una de las primeras dificultades que el cristianismo tuvo que afrontar fue el desprecio y la minusvaloración del matrimonio. Clemente escribe sobre aquellos grupos gnóstico-cristianos que adoptaron la vida celibataria por el hecho de oponerse drásticamente al estado de vida matrimonial. Por este motivo, el Alejandrino no duda en denunciar categóricamente este rechazo del matrimonio por parte de los encratitas, concretamente. Por este motivo hizo una fuerte defensa de la vida matrimonial, además de posicionarse en contra de la visión pesimista del cosmos que ellos mantenían.

Los encratitas defendieron que no había redención sin liberarse del sexo. Según su visión el gran pecado primigenio había consistido en una degradación o descenso desde una existencia virginal hasta una existencia carnal³⁶. Veían en el matrimonio la concretización de esa degradación existencial, que ya no tenía nada que ver con el proyecto originario de Dios. La recuperación del primer modo de existencia pasaría, según los encratitas, a través de la abstención de todo tipo de relación sexual y de la procreación³⁷.

³⁴ Véase el apartado II.5 “La auténtica continencia”.

³⁵ Cfr. A. LÓPEZ, *El seguimiento radical de Cristo. Esbozo histórico de la Vida Consagrada*, Vol. I, Encuentro, Madrid 1987, 20.

³⁶ Cfr. G. SFAMENI, “Enkratwía e antropología. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo”, en *Institutum Patristicum Agustinianum*, Roma 1984, 221-253.

³⁷ Cfr. GARCÍA PAREDES, *Lo que Dios ha unido*, cit., 78-79.

LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Por eso, según esta manera de argumentar: ¿sería para estos grupos el celibato un modo de vivir de forma más cómoda y egoísta o también una manera de huir de las cargas inherentes al matrimonio? Clemente no duda en afirmar lo siguiente:

Prosigamos ahora con el discurso acerca de la continencia. Decíamos que los griegos se habían expresado frecuentemente contra la generación de los hijos, por temor a las molestias; los discípulos de Marción aceptaron de manera impía estos puntos de vista, ingratos³⁸ para con el Creador³⁹.

Los discípulos de Marción explotaron este argumento en repetidas ocasiones, considerando una gran molestia la procreación y educación de los hijos. De igual manera encontramos este argumento en los filósofos griegos que manifestaron una actitud hostil ante el matrimonio y la vida familiar por el hecho de que ocasiona contrariedades y distracciones:

Por el contrario, Demócrito rechaza el matrimonio y la procreación en virtud de las innumerables molestias que originan, y distraen de las tareas más necesarias. Se alinean con él Epicuro y cuantos ponen el bien en el placer y en la ausencia de molestias⁴⁰, no sólo en la falta de dolor⁴¹.

Clemente afirma con rotundidad que esta forma de vida celibataria no tiene nada que ver con la castidad, llegando a realizar comentarios muy duros contra los que adoptaron esta actitud. Los acusó, entre otras muchas cosas, de estar comprometidos con la perversión o con la pederastia, tal y como podemos observar en este pasaje:

Pero, en resumidas cuentas, aquellos expresaron sus teorías por hablar; en realidad, esclavos de los placeres, unos frecuentaron a las concubinas, los otros a las cortesanas, y

³⁸ En opinión de Merino, la acusación de impiedad, por ingratos, a los marcionistas por parte de Clemente es muy habitual, cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 347, nota 42.

³⁹ *Strom.*, III, 22, 1 (FuP 10, 345-347): Ὁ δὲ περὶ ἐγκρατείας ἡμῶν προβαίνειτω λόγος. ἐφάσκομεν δὲ τὴν δυσχρησίαν ὑφορωμένους Ἑλλήνας πολλὰ εἰς τὴν γένεσιν τῶν παίδων ἀποθρέγξασθαι, ἀθέως δὲ ἐκδεξαμένους ταῦτα τοὺς περὶ Μαρκίωνα ἀχαριστεῖν τῷ δημιουργῷ.

⁴⁰ Para profundizar en este aspecto, cfr. R. B. TOLLINTON, *Clement of Alexandria. A study in Christian Liberalism*, Vol. I, Londres 1914, 281.

⁴¹ *Strom.*, II, 138, 3-4 (FuP 10, 301): Δημόκριτος δὲ γάμον καὶ παιδοποιῶν παραιτεῖται διὰ τὰς πολλὰς ἐξ αὐτῶν ἀηδίας τε καὶ ἀφορκὰς ἀπὸ τῶν ἀναγκαιοτέρων. συγκατατάττεται δὲ αὐτῷ καὶ Ἐπίκουρος καὶ ὅσοι ἐν ἡδονῇ καὶ ἀοχλησίᾳ, ἔτι δὲ καὶ ἀλυπία τὰ γὰρ θὼν τίθενται.

los más a las jovencitas. Y aquel célebre cuarteto⁴² del jardín, juntamente con la cortesana, de hecho rendía honor al placer⁴³.

IV.2.2 Valor del celibato consagrado a Dios

La virginidad adquiere un significado totalmente diferente cuando está inspirada por el deseo de ser consagrado en cuerpo y alma a Dios. Precisamente éste es el rasgo esencial de la castidad perfecta según nuestro autor. La virginidad considerada de este modo está animada por el amor de Dios. Esta característica la justifica y le da su valor. El mismo Clemente afirma que el ser célibe no es en sí mismo un hecho virtuoso, si no se realiza por amor a Dios⁴⁴. Asegura que los cristianos observan el celibato inspirados por el amor que tienen a Dios. Sin Dios, el celibato cristiano pierde todo sentido:

Nosotros, pues, abrazamos la continencia por el amor que tenemos al Señor y por la belleza misma que posee; de esta manera santificamos el templo del Espíritu. Es bello *hacerse eunuco en aras del reino de los cielos* respecto a toda concupiscencia, y *purificar la conciencia de obras muertas, para servir al Dios vivo*⁴⁵.

En este texto –al igual que en muchos otros pasajes de sus obras⁴⁶– se puede distinguir cómo el Alejandrino manifiesta un claro aprecio por el cuerpo humano⁴⁷. Cuando habla de *hacerse eunuco*, siguiendo el dicho de Jesús en Mt 19, 12, se está refiriendo principalmente al hecho de apartarse de toda pasión y purificar la propia

⁴² Se trataría de una alusión con malas intenciones al tetrafármaco epicúreo: la tranquilidad del alma, la gracia, el buen humor y la ecuanimidad; con estas medicinas se superan todos los temores y perturbaciones que viene del exterior; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata* II-III, 301, nota 6.

⁴³ *Strom.*, II, 138, 6 (FuP 10, 301): Ἐυλλήβδην οὗτοι μέχρι γλώττης ἀγαγόντες τὰ δόγματα ἡδοναῖς ἐδουλώθησαν, οἱ μὲν παλλακίσιν, οἱ δὲ ἐταίραις μειρακίοις τε οἱ πλεῖστοι κεχρημένοι. ἡ σοφὴ δὲ ἐκείνη τετρακτὺς ἐν τῷ κήπῳ μετὰ τῆς ἐταίρας ἔργοις ἐκύδαινον τὴν ἡδονήν.

⁴⁴ Cfr. *Strom.*, III, 51, 1 (FuP 10, 391).

⁴⁵ *Strom.*, III, 59, 4 (FuP 10, 403): Ἡμεῖς μὲν οὖν δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν κύριον καὶ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν ἐγκράτειαν ἀσπαζόμεθα, τὸν νεὼν τοῦ πνεύματος ἀγιάζοντες· καλὸν γὰρ διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν εὐνουχίζειν ἑαυτὸν πάσης ἐπιθυμίας καὶ καθαρίζειν τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεῦεν θεῷ ζῶντι.

⁴⁶ Cfr. *Paed.*, II, 20, 1 (FuP 5, 319-321); 101, 1 (FuP 5, 457); 109, 3 (FuP 5, 471); *Strom.*, III, 47, 1 (FuP 10, 383-385); 68, 4 (FuP 10, 417); 70, 4 (FuP 10, 421); 71, 1 (FuP 10, 423); 104, 4 (FuP 10, 477); *Strom.*, IV, 60, 4 (FuP 15, 139-141); 137, 3 (FuP 15, 251); 164, 3-4 (FuP 15, 295); *Strom.*, VI, 60, 2 (FuP 17, 159).

⁴⁷ Cfr. cfr. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, cit., p. 228, nota 373.

LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

conciencia de las obras de muerte para poder servir a Dios⁴⁸. Clemente, sin negarle ningún mérito a la continencia, sólo le encuentra un gran valor cuando se realiza por amor:

Ciertamente hay también cosas que incluso por motivos ordinarios tienen buen éxito para algunos, como la continencia de placeres. Lo mismo que entre los paganos hay quienes se apartan de los placeres que tienen delante o porque pueden *obtener lo que uno desea*⁴⁹, o por temor de los hombres o por conseguir otros placeres mayores, así también algunos cristianos practican la continencia por la promesa o por el temor de Dios. Ahora bien, esa tal continencia es fundamento de gnosis, un persuasivo impulso hacia lo mejor y a la perfección. *Porque el temor del Señor es comienzo de sabiduría*⁵⁰, afirma [la Escritura]. Pero el que es perfecto *lo justifica todo y lo soporta todo*⁵¹, mediante el amor, *no por agradar al hombre, sino a Dios*^{52, 53}.

Nuestro autor añade una observación que bien podríamos decir que es de tipo psicológico: si la abstinencia total no está inspirada o no nace del amor, provoca que el corazón del hombre se seque⁵⁴:

Pero yo veo que el matrimonio desgraciadamente es un pretexto; así, unos se abstienen del matrimonio, pero no conforme a la santa gnosis, y se deslizan en odio a la humanidad y pierden el amor; otros permanecen envueltos en una vida de placer, por la benévola complacencia de la ley, *siendo semejantes a las bestias*⁵⁵, como dice el profeta⁵⁶.

⁴⁸ Cfr. TIBILETTI, “Matrimonio ed escatologia: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino”, cit., 59.

⁴⁹ Cfr. TEOGNIS DE MÉGARA, *Fragm.*, 256. Teognis de Mégara vivió en el siglo VI a. C. Poeta lírico, aristocrático y refinado; cfr. R. HEREDIA – J. TAPIA – G. VIVEROS, *Antología de textos clásicos grecolatinos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1994, 67.

⁵⁰ Cfr. Pr 1, 7; 9, 10.

⁵¹ Cfr. 1 Cor 13, 7.

⁵² Cfr. 1 Tes 2, 4.

⁵³ *Strom.*, VII, 69, 8 – 70, 2 (FuP 17, 469): ἔστι μὲν οὖν ἃ καὶ κατὰ ἰδιωτισμὸν πρὸς τινῶν κατορθοῦνται, οἷον ἡδονῶν ἐγκράτεια. ὥς γὰρ ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἕκ τε τοῦ μὴ δύνασθαι τυχεῖν ὧν ἐρᾷ τις καὶ ἐκ τοῦ πρὸς ἀνθρώπων φόβου, εἰσὶ δ' οἱ διὰ τὰς μείζονας ἡδονὰς ἀπέχονται τῶν ἐν τοῖς ποσὶν ἡδέων, οὕτως καὶ τῇ πίστει ἢ δι' ἐπαγγελίαν ἢ διὰ φόβον θεοῦ ἐγκρατεῦνται τινες. ἀλλ' ἔστι μὲν θεμέλιος γνώσεως ἡ τοιαύτη ἐγκράτεια καὶ προσαγωγή τις ἐπὶ τὸ βέλτιον καὶ ἐπὶ τὸ τέλειον ὁρμή. ἀρχὴ γὰρ σοφίας, φησί, φόβος κυρίου. ὁ τέλειος δὲ δι' ἀγάπην πάντα στέγει, πάντα ὑπομένει, οὐχ ὡς ἀνθρώπων ἀρέσκων, ἀλλὰ θεῷ.

⁵⁴ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 101.

⁵⁵ Cfr. Sal 48, 13 y 21; cfr. DESSI, “Elementi Epicurei in Clemente Alessandrino”, cit., 433.

⁵⁶ *Strom.*, III, 67, 2 (FuP 10, 415): συνορῶ δ' ὅπως τῇ προφάσει τοῦ γάμου οἱ μὲν ἀπεσχημένοι τούτου μὴ κατὰ τὴν ἀγίαν γυνῶσιν εἰς μισανθρωπίαν ὑπερρῦσαν καὶ τὸ τῆς ἀγάπης οἶχεται παρ' αὐτοῖς, οἱ δὲ ἐνσχεθέντες καὶ ἡδυπαθήσαντες τῇ τοῦ νόμου συμπεριφορᾷ, ὥς φησιν ὁ προφήτης, παρωμοιώθησαν τοῖς κτήνεσιν.

La virtud de la continencia no se limita solamente a controlar el deseo sexual para no transgredir la ley, sino que pretende erradicar todas las formas de deseo impuro de la persona. Además, no se puede identificar el celibato con la mera continencia. No son lo mismo. La simple continencia se basa en abstenerse del ejercicio de la actividad genital en los actos externos e incluso en los internos. Sería el control de la genitalidad. Sin embargo, el motivo que da origen a la continencia puede no ser el amor. El que se abstiene puede considerar los impulsos sexuales como una debilidad o una baja, o incluso tener miedo a la vida sexual. Por tanto, el celibato supera la pura continencia. La renuncia al amor sexual y paternal se debe a que se considera de mayor valor aquello que se ha elegido, es decir, el que opta por la virginidad, lo hace por amor. En el caso del celibato cristiano, lo hace por amor a Cristo, a la comunidad cristiana, a los pobres, a la sociedad. El motivo por el que se renuncia y se elige es el amor libre, desinteresado y generoso⁵⁷.

Por eso, lejos de limitarse a la dimensión física de la persona, la continencia debe ir acompañada de la pureza interior⁵⁸ y de la práctica de la virtud, entendida como aquello que conduce a Dios por medio de la transformación interior del propio ser⁵⁹. En este sentido, se puede intuir de forma clara este pensamiento clementino por medio de este pasaje de *Stromata* III: “En efecto, el celibato del eunuco no justifica por sí sólo, ni tampoco el sábado, si no se cumplen los mandamientos”⁶⁰. También en *Stromata* IV se puede observar esta idea del Alejandrino en una referencia que hace a Eurípides:

Aquel hombre⁶¹ había escuchado que *un alimento no nos hará aceptos*⁶², ni el matrimonio ni la abstención del matrimonio en ignorancia, sino la acción virtuosa conforme a la gnosis; de lo contrario, dígame que es continente el perro, el animal irracional, que teme al que le levanta el bastón y por eso se abstiene del alimento preparado al fuego⁶³.

⁵⁷ Cfr. URIARTE, *El celibato. Apuntes antropológicos, espirituales y pedagógicos*, cit., 73-74.

⁵⁸ La pureza interior es un principio de libertad cristiana; cfr. G. DERVILLE, *Amor y desamor. La pureza liberadora*, Rialp, Madrid 2015, 220.

⁵⁹ Cfr. D. BURTON – CHRISTIE, *La Palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Siruela, Madrid 2007, 67.

⁶⁰ *Strom.*, III, 98, 2 (FuP 10, 465): οὐ γὰρ μόνον ἡ εὐνουχία δικαιοῖ οὐδὲ μὴν τὸ τοῦ εὐνοῦχου σάββατον, ἐὰν μὴ ποιήσῃ τὰς ἐντολάς.

⁶¹ Hace referencia, como se ha dicho, a Eurípides; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, 261, nota 43.

⁶² Cfr. 1 Cor 8, 8.

⁶³ *Strom.*, IV, 146, 2 (FuP 15, 261): ἀκήκοεν δ' ἐκεῖνος ὡς βρῶμα ἡμᾶς οὐ παραστήσει οὐδὲ μὴν γάμος, ἀλλ' οὐδὲ ἀποχὴ γάμου ἐν ἀγνωσίᾳ, ἀλλὰ τὸ κατ' ἀρετὴν ἔργον τὸ γνωστικόν, ἐπεὶ καὶ ὁ κύων τὸ ζῷον τὸ ἄλογον ἐγκρατὲς λεγέσθω τὸν ἐπαιρόμενον τὴν βακτηρίαν δεδιὸς καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ὄψου ἀπεχόμενον.

LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Todos los maestros de la vida monástica coinciden en exigir a la virginidad del cuerpo tanto el componente moral como el espiritual. Tanto es así que no se planteaban en modo alguno el hecho de separar la espiritualidad de la moral. A sus ojos, todos los cristianos estaban llamados a vivir *según el Espíritu*, cada uno según la gracia recibida y la diversidad de vocaciones⁶⁴.

En conclusión, cuando en la mayoría de los Padres de la Iglesia, la virginidad adquiere de forma progresiva una motivación prevalentemente negativa y ascética, como es la renuncia al matrimonio y la superación de las pasiones⁶⁵, en nuestro autor, aunque la virginidad sí que suponga una cierta superación de las pasiones, no implica un menosprecio del matrimonio, sino que adquiere un valor superior cuando se realiza por amor.

IV.3 La virginidad como don de Dios y opción personal

Como hemos expuesto en repetidas ocasiones durante el desarrollo de la tesis, nuestro autor no valora de forma negativa, ni tampoco menosprecia el matrimonio, más bien todo lo contrario. Por lo tanto, cuando una persona opta por la virginidad, lo hace por amor, como forma de entrega, y no como una huida o una vía de escape para no vivir la vida conyugal. De una manera general, todas las características atribuidas, según Clemente, a la auténtica continencia cristiana, pueden aplicarse al εὐνουχία (virgen, eunuco).

Clemente de Alejandría valora la virginidad como un don concedido por Dios al hombre o a la mujer contando con su libertad, por tanto, formando parte de su decisión personal.

IV.3.1 Don de Dios

La auténtica continencia es considerada por el Alejandrino como una gracia divina, un don de Dios. Así puede verse en estos pasajes:

⁶⁴ Cfr. S. PINCKAERS, *La moral católica*, Rialp, Madrid 2001, 30.

⁶⁵ Cfr. CANTALAMESSA, *Virginidad*, Edicep, Valencia 1990, 43.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Existe también la continencia en la lengua, en la adquisición y en el uso de los bienes, y en el deseo. No sólo enseña a ser temperantes, sino que también nos procura la templanza, que es poder y gracia divina⁶⁶.

Y esta continencia no se puede conseguir sino mediante una gracia de Dios. Por esto [el Señor] dice⁶⁷: *Pedid y se os dará*⁶⁸.

Esto mismo pasa con la virginidad, cuya condición es considerada bienaventurada por Clemente, puesto que les ha sido dada por Dios⁶⁹. Según nuestro autor, frente al favor divino que constituye la continencia, el agradecimiento debe ser la actitud esencial en el cristiano⁷⁰. El siguiente texto resulta muy revelador para conocer de forma precisa el pensamiento del autor cristiano sobre la virginidad. Considera que el celibato debe escogerse con libertad, dando gracias por el don concedido por parte de Dios y sin despreciar a las personas que están casadas:

Así, pues, la justicia es la armonía de los medios de salvación, de por sí austera y rígida, pero algunos la quieren extender excesivamente, como hemos demostrado, interpretando la continencia de forma injuriosa y con auténtica y característica impiedad; sin embargo, habrían podido escoger el celibato, conforme a la recta norma, con piedad, agradeciendo el don que se les ha concedido y sin odio a la creación ni desprecio por las personas casadas. Pues el mundo es creado y creado es el celibato, y ambos agradecen la condición en la que han sido creados, conociendo también el fin para el que han sido creados⁷¹.

⁶⁶ *Strom.*, III, 4, 2 (FuP 10, 321): ἔστι δὲ καὶ περὶ τὴν γλῶσσαν καὶ περὶ τὴν κτῆσιν καὶ περὶ τὴν χρῆσιν καὶ περὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἐγκράτεια. οὐ διδάσκει δ' αὕτη σωφρονεῖν μόνον, ἢ γε παρέχει σωφροσύνην ἡμῖν, δύναμις οὖσα καὶ θεία χάρις.

⁶⁷ Cfr. Mt 7, 7.

⁶⁸ *Strom.*, III, 57, 2 (FuP 10, 399): λαβεῖν δὲ ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ θεοῦ. διὰ τοῦτο εἶπεν αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν.

⁶⁹ Cfr. *Strom.*, III, 4, 3 (FuP 10, 321).

⁷⁰ Cfr. *Strom.*, III, 53, 5 (FuP 10, 393).

⁷¹ *Strom.*, III, 105, 1 (FuP 10, 479): Τὴν δικαιοσύνην τοίνυν καὶ τὴν ἁρμονίαν τοῦ σωτηρίου σεμνὴν οὖσαν καὶ βεβαίαν οἱ μὲν ἐπέτειναν, ὥς ἐπεδείξαμεν, βλασφήμως ἐκδεχόμενοι μετὰ πάσης ἀθεότητος τὴν ἐγκράτειαν, ἐξὸν ἐλέσθαι τὴν εὐνουχίαν κατὰ τὸν ὑγιὲς κανόνα μετ' εὐσεβείας, εὐχαριστοῦντα μὲν ἐπὶ τῇ δοθείσῃ χάριτι, οὐ μισοῦντα δὲ τὴν κτίσιν οὐδὲ ἐξουθενοῦντα τοὺς γεγαμηκότας· κτιστὸς γὰρ ὁ κόσμος, κτιστὴ καὶ ἡ εὐνουχία, ἅμφω δὲ εὐχαριστούντων ἐν οἷς ἐτάχθησαν, εἰ γινώσκουσι καὶ ἐφ' οἷς ἐτάχθησαν.

IV.3.2 Opción personal

En el texto anterior se afirma que si la castidad perfecta es la consecuencia de la gracia de Dios, se convierte, al mismo tiempo, en un acto u opción personal, libre y voluntario. En efecto, todo lo que de realización personal y de enriquecimiento en la donación de sí mismos encuentran el varón y la mujer casados en el amor conyugal, lo encuentra la persona continente en la dedicación total a Dios a través de la opción por la virginidad⁷². La εὐνουχία⁷³, afirma Clemente, es cuestión de ejercer la voluntad de la persona y no de padecer impotencia: “Pero el verdadero eunuco no es el que no puede, sino el que no quiere gustar el placer”⁷⁴. Para el Alejandrino, la virginidad es sinónimo de libre elección, de voluntariedad. No puede darse a la fuerza. Es posible que esta última frase de nuestro autor fuera dirigida directamente contra los marcionistas, que practicaban la continencia no por voluntad propia, sino porque rechazaban e incluso, condenaban cualquier actividad corporal⁷⁵. Así pues, hablando en contra de Marción y de sus discípulos, nuestro autor clama contra el hecho de practicar la continencia por obligación, de mala gana:

Para él la causa de la continencia, si es que se la puede llamar continencia, es el Creador mismo, a quien este gigante en lucha contra Dios pretende hacer frente, y guarda la continencia sin quererlo, porque condena la obra de la creación y su plasmación⁷⁶.

La virginidad también es cuestión de libertad. Tanto la virginidad como el matrimonio denotan, para el maestro alejandrino, una posición equilibrada, que concilia la gracia de Dios y la libertad humana: “La resolución de cada uno, sea célibe o se una en matrimonio para procrear, debe servir siempre para vivir con mayor corrección”⁷⁷.

⁷² Cfr. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, cit., 205.

⁷³ Significa virginidad.

⁷⁴ *Paed.*, III, 26, 3 (FuP 5, 547-549): [...] Εὐνουχος δὲ ἀληθὴς οὐχ ὁ μὴ δυνάμενος, ἀλλ' ὁ μὴ βουλόμενος φιληδεῖν.

⁷⁵ Cfr. MERINO – REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, 549, nota 5.

⁷⁶ *Strom.*, III, 25, 2 (FuP 10, 351): γίνεται δὲ αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας αἴτιος, εἴ γε τοῦτο ἐγκράτειαν ῥητέον, αὐτὸς ὁ δημιουργός, πρὸς ὃν ὁ θεομάχος οὗτος γίγας ἀνθεστάναι οἰόμενος ἄκων ἐστὶν ἐγκρατὴς κατατρέχων καὶ τῆς κτίσεως καὶ τοῦ πλάσματος.

⁷⁷ *Strom.*, III, 79, 3 (FuP 10, 435): Ἡ πρόθεσις τε ἐκάστου τοῦ τε ἑαυτὸν εὐνουχίσαντος τοῦ τε αὖ γάμω διὰ παιδοποιίαν συζεύξαντος ἀνένδοτος πρὸς τὸ ἥττον διαμένειν ὀφείλει.

Esta posición equilibrada que reconcilia la gracia de Dios con el libre albedrío de los hombres, fue compartida por todos los autores cristianos ortodoxos⁷⁸. Realmente, la pedagogía de la renuncia a ejercer el instinto sexual y la pedagogía de la elección del amor virginal, es pedagogía de la libertad. Porque aquí reside todo el sentido de la virginidad, se hace expresión de una nueva libertad, de un corazón capaz de entregarse, de darse a sí mismo, de amar a todos⁷⁹.

Encontramos en otro pasaje de *Stromata* III un *agrapha*⁸⁰, que se atribuye al mismo Jesús, en el que se hace referencia al que se ha casado y al que es célibe. A continuación, nuestro autor lo explica bajo su punto de vista:

En otra ocasión dice el Señor: *Quien ha tomado mujer que no la repudie, y el célibe no se case*⁸¹; es decir, el que por resolución de castidad haya convenido en no casarse que permanezca célibe⁸².

Se puede observar en el texto cómo Clemente parafrasea con sus palabras el *agrapha* con el fin de evidenciar la conveniencia de permanecer célibe para aquel que haya optado por este estado de vida. Además, encontramos en este pasaje dos expresiones que parecen en cierto modo sinónimas: *κατὰ πρόθεσιν* (*resolución*) y *ὁμολογήσας* (*haya convenido o se haya comprometido*). Sin embargo, se trata de dos momentos distintos en la expresión de una misma intención. La *resolución de castidad* puede ser una decisión meramente interna, mientras que el *compromiso* de no casarse puede implicar algún tipo de manifestación pública. No obstante, no se puede concluir que hubiera un voto solemne ante la asamblea cristiana. Esto es algo muy poco probable en este momento. Así pues,

⁷⁸ Cfr. ORÍGENES, *Comm. in Mat.*, 15, 4; JUAN CRISÓSTOMO, *In Matt. Hom.*, 62, 4.

⁷⁹ Cfr. A. CENCINI, *Un Dios para amar. La vocación para todos a la virginidad*, San Pablo, Lima 2003, 34-35.

⁸⁰ *Agrapha* es un término griego (plural), que designa a las sentencias atribuidas a Jesús y conservadas fuera del texto aceptado de los evangelios canónicos; cfr. W. R. F. BROWNING, *Diccionario de la Biblia. Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos*, Paidós, Barcelona 1998, 27. Resulta difícil establecer la verdadera autoridad de los *agrapha*. Algunas sentencias se acreditan por sí mismas; otras son falsas. Es bastante razonable pensar que fuera de los evangelios canónicos sobrevivieron muchas sentencias de Jesús, pero las que han llegado hasta nuestros días, con muy pocas excepciones, no tienen una gran importancia; cfr. W. D. DAVIES, *Aproximación al Nuevo Testamento: guía para una lectura ilustrada y creyente*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, 78.

⁸¹ Este *agrapha* podría ser la refundición de 1 Cor 7, 10 y Mt 19, 3-12; cfr. J. RUWET, “Les «agrapha» dans les oeuvres de Clément d’Alexandrie”, en *Biblica* 30 (1949) 136-138.

⁸² *Strom.*, III, 97, 4 (FuP 10, 465): Πάλιν ὁ κύριός φησιν· ὁ γήμας μὴ ἐκβαλλέτω καὶ ὁ μὴ γαμήσας μὴ γαμείτω, ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι ἄγαμος διαμενέτω.

el simple hecho de transmitir la resolución de castidad a la autoridad religiosa ya sería suficiente para justificar la presencia de un *compromiso* (ὁμολογήσας)⁸³.

Las numerosas alusiones a la castidad perfecta que nuestro autor realiza a través de sus obras hacen suponer que no tuvo la necesidad de aclarar los términos de este *compromiso* (ὁμολογήσας), por lo que podía tratarse de un acto bastante conocido para su audiencia⁸⁴.

IV.4 La virginidad de María y de la Iglesia

La virginidad de María, la madre de Jesús, de la que nuestro autor es firme defensor, aparece como paradigma para el cristianismo desde los primeros años. Del mismo modo, Clemente no duda en considerar a la Iglesia como una virgen y madre fecunda.

IV.4.1 La virginidad de María

La Iglesia ha considerado incesantemente la virginidad de María como una verdad de fe, acogiendo y profundizando en el testimonio de los evangelios de san Lucas, san Marcos, y, quizás, también en el de san Juan.

En el pasaje de la Anunciación, el evangelista Lucas llama *virgen* a María, refiriéndose tanto a su intención de perseverar en la virginidad, como al designio divino que concilia ese propósito con su maternidad portentosa. Cuando se afirma el hecho de su concepción virginal por obra del Espíritu Santo, se excluye cualquier hipótesis de partogénesis natural⁸⁵, y rechaza los intentos de explicar la narración de Lucas como explicación de un tema judío o como derivación de una leyenda mitológica pagana.

⁸³ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 103.

⁸⁴ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 103-104.

⁸⁵ La partogénesis natural consiste en la formación de un nuevo individuo a partir de un gameto femenino (ovocito) sin participación de un gameto masculino (espermatozoide). Este fenómeno natural acontece en hembras que producen espontáneamente embriones sin previa fecundación (en ciertas especies de invertebrados, no en mamíferos) o en individuos biológicos originados de un cruce entre diferentes especies (hibridación). Puesto que no hay combinación, la progenie es genéticamente homogénea: son réplicas idénticas del progenitor único, es decir, clones naturales; cfr. A. LÓPEZ, *Temas candentes de bioética y familia*, Palabra, Madrid 2006, 53, nota 6.

La estructura del texto lucano⁸⁶ no admite ningún tipo de interpretación reductiva. Su coherencia no da lugar a sostener de forma válida mutilaciones de los términos o de las expresiones que afirman la concepción virginal por obra del Espíritu Santo. El evangelista san Mateo –al narrar el anuncio del ángel a José– afirma la concepción por obra del Espíritu Santo⁸⁷, excluyendo las relaciones conyugales. Este testimonio uniforme de los evangelios⁸⁸ confirma que la fe en la concepción virginal de Jesús estaba enraizada sólidamente en diversos ambientes de la Iglesia primitiva⁸⁹. La fe expresada en los evangelios es confirmada, sin interrupciones, en la tradición posterior. Las fórmulas de fe de los primeros autores del cristianismo ratifican la afirmación del nacimiento virginal: Arístides, Justino, Ireneo y Tertuliano, piensan de la misma forma que san Ignacio de Antioquía, que manifiesta que Jesús ha nacido verdaderamente de una virgen⁹⁰.

Incluso el mismo Clemente se refiere a la virginidad de María en un pasaje de *Stromata* VII, en el capítulo XVI:

Ahora bien, por lo que parece, todavía muchos imaginan que María es parturienta⁹¹ por el nacimiento del Niño, cuando [en realidad] no lo es (pues también algunos dicen que, después de haber dado a luz, ella fue visitada por la comadrona que la encontró virgen). Así son para nosotros las Escrituras del Señor: engendran la verdad y permanecen vírgenes porque los misterios de la verdad permanecen ocultos. *Ha dado a luz y no ha*

⁸⁶ Cfr. Lc 1, 26-38; 2, 19.

⁸⁷ Cfr. Mt 1, 20.

⁸⁸ A diferencia de san Lucas y san Mateo, el evangelio de san Marcos no menciona la concepción y el nacimiento de Jesús. No obstante, hay que destacar que Marcos nunca nombra a José, esposo de María. Por otra parte, la gente de Nazaret llama a Jesús “el hijo de María” o, en otro lugar, el “Hijo de Dios” (Mc 3, 11; 5, 7; cfr. 1, 1. 11; 9, 7; 14, 61-62; 15, 39). Estos datos están en total armonía con la fe en el misterio de la generación virginal de Jesús. Por otro lado, en el versículo 13 del Prólogo del evangelio de san Juan, presentado en su forma en singular (por ejemplo, Ireneo y Tertuliano): “Él, que no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios”. Esta traducción en singular convertiría el prólogo del evangelio de Juan en un testimonio grandísimo de la generación virginal de Jesús, insertada en el contexto del misterio de la Encarnación; cfr. JUAN PABLO II, *La Virgen María. Catequesis sobre el Credo (V)*, Palabra, Madrid 2001, 113-114.

⁸⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *La Virgen María. Catequesis sobre el Credo (V)*, cit, 112-114.

⁹⁰ Cfr. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrn.*, 1, 2.

⁹¹ Esto es, muchos imaginan que María no es virgen; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, 519, nota 10.

LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

*dado a luz*⁹², dice la Escritura, porque concibió de sí misma y no ayudada por la unión de una pareja⁹³.

Como podemos ver en este texto, Clemente se postuló como un firme defensor de la virginidad de María en el momento en que engendró a Jesús. La maternidad virginal de María ofreció a nuestro autor un fuerte argumento a favor de la castidad perfecta. Sin embargo, no establece en ninguna parte la relación entre la virginidad de María y la virginidad cristiana, ni siquiera con el tema de la fecundidad espiritual. La audiencia a la que se dirige el Alejandrino estaba compuesta por personas casadas que vivían en el mundo, y quizás por eso, a nuestro autor le interesara más profundizar en los temas referentes al matrimonio con la intención de llegar a la perfección en este estado de vida particular. Por tanto, es comprensible que muchos temas espirituales de la virginidad, aunque aparecen en su obra, apenas les dio importancia.

IV.4.2 La virginidad de la Iglesia

Nuestro autor entiende la Iglesia como una virgen y madre fecunda. Se trata de una madre que no tiene marido, pero que sí tiene esposo, puesto que la Iglesia se desposa con el Logos como un esposo eterno. Según el pensamiento de nuestro autor, la Iglesia es la esposa del Logos, virgen y madre. Es virgen porque permanece intacta y es madre por el amor que derrocha a sus hijos:

¡Qué misterio tan admirable! Uno mismo es el Padre de todos⁹⁴, uno el Logos de todos, uno mismo el Espíritu Santo, en todas partes⁹⁵; una única Virgen, que se ha convertido en

⁹² Cfr. Is 7, 14; Jb 21, 10. La cita no es literal. Se puede estudiar un comentario a este logion en RUWET, “Clement d’Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes”, cit., 260-264.

⁹³ *Strom.*, VII, 93, 7 – 94, 2 (FuP 17, 519): Ἀλλ', ὥς ἔοικεν, τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ ἡ Μαριὰμ λεχῶ εἶναι διὰ τὴν τοῦ παιδίου γέννησιν, οὐκ οὕσα λεχῶ (καὶ γὰρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσάν φασί τινες παρθένον εὗρεθῆναι)· τοιαῦται δ' ἡμῖν αἱ κυριακαὶ γραφαί, τὴν ἀλήθειαν ἀποτίκτους καὶ μένουσαι παρθένοι μετὰ τῆς ἐπικρύψεως τῶν τῆς ἀληθείας μυστηρίων. τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν, φησὶν ἡ γραφή, ὥς ἂν ἐξ αὐτῆς, οὐκ ἐκ συνδυασμοῦ συλλαβοῦσα.

⁹⁴ Para profundizar sobre la unicidad del Logos; cfr. A. KNAUBER, “Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jhar”, en *Kyriakon* (1970) 300.

⁹⁵ Clemente hace referencia a su creencia en la Trinidad divina, cfr. *Paed.*, III, 101, 2; *Strom.*, V, 103, 1. Para estudiar más a fondo el tema de la Trinidad en Clemente; cfr. J. LEBRETON, “Théologie de la Trinité chez Clément d’Alexandrie”, en *RechSR* 34 (1947) 55-76 y 142-179. La expresión “en todas partes” debe ser entendida en sentido histórico-salvífico; cfr. MERINO - REDONDO, *El Pedagogo*, 163, nota 164.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

madre⁹⁶ y que a mí me gusta llamarla Iglesia⁹⁷. Esta madre es la única que no tuvo leche, porque sólo ella no llegó a ser mujer⁹⁸; es, al mismo tiempo, virgen y madre; intacta, como virgen; llena de amor, como madre. Ella llama hacia sí a sus pequeños y los alimenta con la leche santa, con el Logos nutricio⁹⁹.

Tal y como se ha dicho unas líneas más arriba, de forma paralela al tema de la Iglesia como virgen, surge en nuestro autor el argumento de la Iglesia como madre, con un marcado matiz eclesiológico:

La sabiduría es siempre joven, considera siempre las mismas cosas, es idéntica a sí misma, no cambia¹⁰⁰. *Los niños –dice la Escritura– serán llevados a hombros y consolados sobre las rodillas; yo os consolaré como la madre consuela a su hijo*¹⁰¹. La madre lleva en brazos a sus hijos pequeños, y nosotros buscamos a nuestra madre, la Iglesia¹⁰².

⁹⁶ Nuestro autor admite una única “madre” para todos los hombres sin excepción. Los gnósticos sectarios admitían diversas “madres” según las distintas clases de hombres. Para Clemente, es la diversa participación en la Gnosis lo que realmente marca la diferencia entre los hombres, no su origen común; cfr. MERINO - REDONDO, *El Pedagogo*, 163, nota 165.

⁹⁷ Ladaria hace notar la importancia de la mención eclesiológica del Alejandrino después de la fórmula triádica; cfr. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, cit., 241-242 y 257. Otros intérpretes de los textos clementinos opinan que el Alejandrino se refiere aquí a la Sabiduría divina; cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, cit., 302-303. Por otra parte, Bianco piensa que Clemente alude a la Virgen María como figura de la Iglesia; cfr. M^a G. BIANCO, *Il Protrettico. Il Pedagogo di Clemente Alessandrino*, Classici UTET, Torino 1971, p. 231, nota 66.

⁹⁸ Se refiere a “mujer desposada”; cfr. MERINO - REDONDO, *El Pedagogo*, 163, nota 167.

⁹⁹ *Paed.*, I, 42, 1 (FuP 5, 163): Ὡς θάύματος μυστικοῦ· εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ, εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ, μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος· ἐκκλησίαν ἐμοὶ φίλον αὐτὴν καλεῖν. Γάλα οὐκ ἔσχεν ἡ μήτηρ αὕτη μόνη, ὅτι μόνη μὴ γέγονεν γυνή, παρθένος δὲ ἅμα καὶ μήτηρ ἐστίν, ἀκήρατος μὲν ὡς παρθένος, ἀγαπητικὴ δὲ ὡς μήτηρ, καὶ τὰ αὐτῆς παιδία προσκαλουμένη ἀγίῳ τιθηνεῖται γάλακτι, τῷ βρεφώδει λόγῳ.

¹⁰⁰ La referencia a Platón, en *Fedón*, 78 C, sobre la inmutabilidad de la sabiduría es para nuestro autor una confirmación sólida de la imperecedera juventud del Logos, Sabiduría divina y eterna; cfr. BIANCO, *Il Protrettico. Il Pedagogo di Clemente Alessandrino*, cit., p. 213, nota 44.

¹⁰¹ Cfr. Is 66, 12-13.

¹⁰² *Paed.*, I, 21, 1 (FuP 5, 121-123): Σοφία δὲ ἀειθαλής, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα καὶ οὐποτε μεταβάλλουσα. Τὰ παιδία, φησὶν, αὐτῶν ἐπ' ὥμων ἀρθῇσονται καὶ ἐπὶ γονάτων παρακληθήσονται· ὡς εἴ τινα μήτηρ παρακαλέσει, οὕτως καὶ γὰρ ὑμεῖς παρακαλέσω. Ἡ μήτηρ προσάγεται τὰ παιδία καὶ ἡμεῖς ζητοῦμεν τὴν μητέρα, τὴν ἐκκλησίαν.

LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

El tema “Iglesia-madre” es muy frecuente en la tradición de los Padres de la Iglesia. Por ejemplo, aparece en Tertuliano¹⁰³, además de hacerlo en el propio Clemente que atesora algunos pasajes más en los que aborda esta cuestión:

El [Maestro], que os recibe con una buena educación, os enseñará a fondo las cosas dichas. La Iglesia es su escuela y su esposo¹⁰⁴ es el único maestro¹⁰⁵, benevolencia¹⁰⁶ de un buen Padre, sabiduría genuina, santuario¹⁰⁷ de la gnosis¹⁰⁸.

¡Oh alumnos de la bendita pedagogía! Perfeccionemos la hermosa faz de la Iglesia¹⁰⁹ y corramos, como niños, hacia esta buena madre; y, si llegamos a ser alumnos del Logos, glorifiquemos esta dichosa dispensación¹¹⁰ por la que el hombre es educado y santificado como hijo de Dios¹¹¹; ciertamente, quien es educado [por el Pedagogo] en la tierra, adquiere el derecho de ciudadanía en el cielo¹¹², donde encuentra al Padre a quien aprende a conocer en la tierra. Todo lo que hace, lo enseña y lo dirige el Logos¹¹³.

A pesar de comprender a la Iglesia como virgen y madre con las implicaciones que este hecho conlleva, el Alejandrino no conecta este pensamiento en ninguno de sus escritos con una reflexión a favor de la virginidad cristiana.

¹⁰³ Cfr. TERTULIANO, *Adv. Marc.*, V, 4.

¹⁰⁴ Cfr. Mt 9, 15; 25, 1-13.

¹⁰⁵ Cfr. Mt 19, 16.

¹⁰⁶ Aquí benevolencia se puede entender como un sinónimo de voluntad; cfr. G. BÉKÉS, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, Herder, Roma 1942, 241.

¹⁰⁷ Esta expresión, “santuario de la gnosis”, está dirigida contra la falsa gnosis, propia de los herejes. La fe adulta significa la verdadera gnosis en nuestro autor; cfr. MERINO - REDONDO, *El Pedagogo*, 657, nota 115.

¹⁰⁸ *Paed.*, III, 98, 1 (FuP 5, 657): Παραλαβὼν δὲ οὗτος ὑμᾶς ὑπὸ καλῇ τεθραμμένους ἀγωγῇ ἐκδιδάσκει τὰ λόγια. Διδασκαλεῖον δὲ ἡ ἐκκλησία ἦδε καὶ ὁ νυμφίος ὁ μόνος διδάσκαλος, ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα, σοφία γνήσιος, ἀγίασμα γνώσεως.

¹⁰⁹ Cfr. Ef 4, 13. Aquí se refiere a Cristo, que es su cabeza. Clemente afirma —en contra de los herejes—, que entre Cristo y la Iglesia (los cristianos) existe una relación íntima: Él es la cabeza y los cristianos son su cuerpo; cfr. MERINO - REDONDO, *El Pedagogo*, 657, nota 119.

¹¹⁰ Para ampliar y profundizar sobre la economía salvífica de Dios; cfr. BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie*, cit., 115-117.

¹¹¹ Cfr. J. LEBRETON, “La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d’Alexandrie”, en *RechSR* 18 (1928) 470-472.

¹¹² Cfr. Flp 3, 20.

¹¹³ *Paed.*, III, 99, 1 (FuP 5, 657-659): Ὡς τῆς μακαρίου θρέμματα παιδαγωγίας· τὸ καλὸν τῆς ἐκκλησίας πληρῶσωμεν πρόσωπον καὶ πρὸς τὴν ἀγαθὴν προσδράμωμεν οἱ νήπιοι μητέρα, κἂν ἀκροαταὶ τοῦ λόγου γενώμεθα, τὴν μακαρίαν δοξάζωμεν οἰκονομίαν, δι’ ἣν παιδαγωγεῖται μὲν ὁ ἄνθρωπος, ἀγιάζεται δὲ ὡς θεοῦ παιδίον, καὶ πολιτεύεται μὲν ἐν οὐρανοῖς ἐπὶ γῆς παιδαγωγούμενος, πατέρα δὲ ἐκεῖ λαμβάνει, ὃν ἐπὶ γῆς μανθάνει. Πάντα ὁ λόγος καὶ ποιεῖ καὶ διδάσκει καὶ παιδαγωγεῖ.

IV.5 La Virginidad en relación con la resurrección y la vida angélica

Los encratitas, entre otras muchas cosas, presentaban la continencia absoluta como una anticipación de las realidades escatológicas. Clemente ironiza con los herejes, puesto que éstos rechazaban el matrimonio porque, según ellos, ya gozaban de la resurrección de los cuerpos:

Además, después de la resurrección, añade, ni ellos tomarán esposa ni ellas marido¹¹⁴. Y acerca del vientre y de la comida, se ha dicho: *La comida es para el vientre y el vientre para la comida, pero Dios destruirá lo uno y lo otro*¹¹⁵. De esta manera fustiga¹¹⁶ a quienes creen poder vivir como carneros o machos cabríos, para que no se abandonen sin freno a los vicios de la gula y de la lujuria. Ahora bien, si se glorían de la resurrección, como ellos mismos afirman, y es por lo que rechazan el matrimonio, ¿que no coman ni beban! En efecto, el Apóstol ha dicho que en la resurrección el vientre y los alimentos serán destruidos¹¹⁷.

Se puede observar en este pasaje de Clemente cómo los encratitas pretendían basar esta doctrina en algunos pasajes del Nuevo Testamento mal interpretados. Con todo, nuestro autor defiende también la virginidad como una realidad escatológica.

Desde los primeros tiempos de la Iglesia, cuando los autores cristianos escriben sobre la virginidad cristiana, resaltan una idea que se hará común en ellos. Así, san Cipriano les dice a unas vírgenes: “lo que un día seremos, ya hemos comenzado a serlo. Tenéis desde este mundo la gloria de la resurrección y pasáis por el siglo sin experimentar su contagio. Cuando permanecéis castas y vírgenes sois iguales a los ángeles de Dios”¹¹⁸. Entonces, puede observarse, según san Cipriano, el estado de la virginidad consagrada como un anticipo de aquel que todos estamos destinados a ser en la vida eterna¹¹⁹.

¹¹⁴ Cfr. Mt 22, 30.

¹¹⁵ Cfr. 1 Cor 6, 13.

¹¹⁶ Cfr. *Strom.*, III, 54, 2 (FuP 10, 395); V, 25, 3 (FuP 15, 359). Quiere decir: “golpea con una vara”.

¹¹⁷ *Strom.*, III, 47, 3 – 48, 1 (FuP 10, 385): ἀλλὰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, φησὶν, οὐτε γαμοῦσιν οὐτε γαμίζονται. καὶ γὰρ περὶ τῆς κοιλίας καὶ τῶν βρωμάτων εἴρηται· τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει· τούτους ἐπιρραπίζων τοὺς δίκην κάπρων καὶ τράγων ζῆν οἰομένους, ἵνα μὴ ἀδεῶς ἐσθίοιεν καὶ ὀχεύοιεν. εἰ γοῦν τὴν ἀνάστασιν ἀπειλήφασιν, ὥς αὐτοὶ λέγουσι, καὶ διὰ τοῦτο ἀθετοῦσι τὸν γάμον, μὴδὲ ἐσθιέτωσαν μὴδὲ πινέτωσαν· καταργεῖσθαι γὰρ ἔφη τὴν κοιλίαν καὶ τὰ βρώματα ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ ἀναστάσει.

¹¹⁸ Cfr. CIPRIANO, *De hab. virg.*, PL, 4, 462.

¹¹⁹ Cfr. MOSCHETTI, *Ordo Virginum. El germen de vida cristiana*, cit., 29.

LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

De este modo, las reflexiones de los autores cristianos sobre el difícil texto de Lucas 20, 34-36¹²⁰, destacan dos partes importantes sobre un mismo tema: mantener la opción por la virginidad es, en primer lugar, una forma de anticipar aquí en la tierra el estado de la resurrección incorruptible, y en segundo lugar, también es un medio, entre otros, para llevar la misma vida de los ángeles. O lo que es lo mismo, por una parte se acentúa el hecho de que la virginidad adelanta al tiempo presente de nuestro mundo el de la resurrección, y, por otra, se establece una cierta igualdad entre la virginidad y los ángeles de Dios. Se trata de dos ideas que irán forjándose a lo largo de la tradición¹²¹.

Estos dos aspectos destacables de la virginidad, como son la anticipación de la resurrección y la relación con la vida angélica, se muestran en Clemente dentro de su obra *El Pedagogo* II:

Siempre ha estado permitido al puro el contacto con lo puro¹²². No nos despojemos de nuestro pudor al despojarnos de nuestro vestido¹²³, porque al justo nunca le está permitido desnudarse de su castidad. He aquí que esto que es corruptible se revestirá de incorruptibilidad¹²⁴, cuando la avidez del apetito, que desemboca en la molicie, educada por el Pedagogo en la continencia, llegue a odiar la corrupción, y conduzca al hombre hacia la castidad eterna¹²⁵. *En este siglo toman mujer o marido*¹²⁶; pero una vez que hayamos abandonado las obras de la carne¹²⁷, y nuestra carne purificada se haya revestido de incorruptibilidad, podremos aspirar a lo que es propio de los ángeles¹²⁸.

¹²⁰ Lc 20, 34-36: “Jesús les dijo: «Los hijos de este mundo toman mujer o marido, pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección»”.

¹²¹ Cfr. M. A. ASIAIN, *La vida religiosa en la Iglesia: contribución a una eclesiología de la vida religiosa*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977, 120.

¹²² Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 67 B.

¹²³ Cfr. HERODOTO, *Hist.*, I, 8; PLUTARCO, *Morales*, 37 D y 139 C.

¹²⁴ Esta fragmento del texto es una clara alusión a la resurrección de los cuerpos; cfr. 1 Cor 15, 53; 2 Cor 5, 2.

¹²⁵ Se puede intuir aquí una alusión a la dignidad del cuerpo humano. Para Spanneut, nuestro autor debe más al estoicismo que al platonismo en este tema; cfr. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, cit., 370.

¹²⁶ Cfr. Lc 20, 34. El término “siglo” se debe entender como el lugar en el que viven los hombres; cfr. RUIZ, “Le concept de «monde» chez Clément d'Alexandrie”, cit., 7.

¹²⁷ Cfr. Rm 8, 13; Ga 5, 19.

¹²⁸ *Paed.*, III, 100, 2-3 (FuP 5, 659-661): Αἰεὶ δὲ καθαρῷ καθαρῷ θέμις θιγγάνειν· μὴ δὲ ἅμα χιτῶνι ἀποδυομένῳ ἀποδυσώμεθα καὶ τὴν αἰδῶ ποτε, ἐπεὶ οὐδέποτε τῷ δικαίῳ σωφροσύνην ἀποδύσασθαι θέμις. Ἴδου γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐπενδύσεται ἀφθαρσίαν, ὅπνῃκα ἂν τὸ ἀκόρεστον τῆς ἐπιθυμίας, τὸ εἰς ἀσέλγειαν ῥέον, ἐγκρατεῖα παιδαγωγούμενον, ἀνέραστον γενόμενον τῆς φθορᾶς, αἰδίῳ σωφροσύνη

Si las palabras de san Pablo en la 1ª carta a los Corintios 15, 53 y las de Cristo en el Evangelio según san Lucas –a las que se refiere nuestro autor– marcaron una clara distinción entre este mundo y el que habría de venir después de la resurrección, el Alejandrino ni siquiera se detiene a profundizar en ellas, ni realiza un breve comentario para exponer su punto de vista sobre estas citas bíblicas provenientes del Nuevo Testamento. No obstante, podemos entender que nuestro autor está más interesado por el tiempo presente, es decir, el momento actual en el que vive y en el cual se dirige a su audiencia. En su opinión, es precisamente, en este momento presente, en donde el hombre, perseverando en la continencia, combatiendo contra la lujuria y evitando las obras de la carne, accede a la castidad eterna, se reviste de incorruptibilidad y aspira a lo que es propio de los ángeles¹²⁹.

Al considerar en este punto la virginidad como un anticipo de la resurrección, no podemos olvidar que Clemente exhortaba a los casados que ya no podían tener hijos a la continencia absoluta. Por tanto, en este sentido y en consecuencia, los esposos que viviesen de forma continente deberían recibir los mismos beneficios que los que optaran por la virginidad. Así pues, en uno de los pasajes –que ya pudimos leer en el capítulo anterior por estar relacionado con el matrimonio–, este tema se pone de relieve. Cuando la esposa le ha dado hijos al marido, el cristiano la ve más como una hermana que como una esposa, y ella ya no lo mira más como un marido, sino como el padre de sus hijos¹³⁰. Por eso, ahora ambos experimentan durante su vida, un anticipo de la vida después de la resurrección.

En otro de sus pasajes dice Clemente:

[...] Por el contrario, los que sirven en la corte celestial, junto al Rey del universo, conservan, santificados, el vestido incorruptible del alma –la carne– y por eso se revisten de incorruptibilidad¹³¹.

παραχώρησι τὸν ἄνθρωπον· Ἐν γὰρ τῷ αἰῶνι τούτῳ γαμοῦσι καὶ γαμίσκονται, καταργήσαντες δὲ τὰ τῆς σαρκὸς ἔργα, αὐτῇ καθαρᾷ τῇ σαρκὶ ἐπενδυσάμενοι τὴν ἀφθαρσίαν τὸ πρὸς μέτρον τῶν ἀγγέλων διώκομεν.

¹²⁹ Cfr. *Paed.*, III, 100, 2-3 (FuP 5, 659-661).

¹³⁰ Cfr. *Strom.*, VI, 100, 3 (FuP 17, 219).

¹³¹ *Paed.*, II, 109, 3 (FuP 5, 471): [...] οἱ δὲ τὴν οὐράνιον θεραπεύοντες αὐλήν περὶ τὸν πάντων βασιλέα τὴν ἀκήρατον τῆς ψυχῆς ἐσθῆτα, τὴν σάρκα, ἀγιάζονται, καὶ ταύτῃ ἐπενδύονται ἀφθαρσίαν.

LA VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Si bien es cierto que la virtud de la continencia es, según el Alejandrino, una manera de santificar el cuerpo¹³², es posible que en este texto se refiera única y específicamente a la virginidad o castidad perfecta. La virginidad es garante de lo incorruptible, esto es, del estado de resurrección aquí en la tierra, y en referencia a la vida de los ángeles, el servicio de Dios en nuestro mundo, es para Clemente, el mismo que hacen los ángeles en el cielo¹³³. Por último, con respecto a los ángeles, nuestro autor unirá a la continencia la contemplación de las realidades celestes. Por eso, no es de extrañar que, desde su visión, el mismo vínculo une la contemplación a la continencia en el caso de un cristiano que ha logrado la perfección¹³⁴:

Pero no afirmo que la sabiduría [angélica] sea otra cosa distinta que el saber [humano], puesto que no difieren en el modo de vida, ya que el subsistir es común a la naturaleza mortal, es decir, al hombre¹³⁵, y al que ha sido juzgado digno de inmortalidad¹³⁶, sino que ambas [naturalezas] se diferencian por el estado de contemplación y de continencia¹³⁷.

Este breve capítulo sobre la virginidad según Clemente desde una perspectiva antropológico-filosófica, nos ha permitido ver cuál era la visión de nuestro autor sobre dicho tema, a pesar de contar con un material escaso y fragmentado, que bastante a menudo carecía de cohesión y claridad. Ahora bien, para Clemente, la virginidad tiene significado y es valiosa sólo si la mueve el amor de Dios. Desde ese momento, según el pensamiento clementino, interviene el don divino y la decisión de la persona, que se puede expresar, en un compromiso solemne. Los grandes temas de la espiritualidad de la virginidad, como la maternidad virginal de María, la de la Iglesia, o la imitación de Jesús, no tienen gran calado en el pensamiento sobre la castidad perfecta de nuestro autor. En cambio, parece reconocer que la virginidad en el cristiano se asemeja perfectamente a la de los ángeles, y también que introduce en el hombre la vida gloriosa de la resurrección.

¹³² Cfr. *Strom.*, III, 59, 4 (FuP 10, 403).

¹³³ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 106.

¹³⁴ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 106.

¹³⁵ Nuestro autor considera la humanidad como un hombre; cfr. TH. FINAN, "Hellenism and Judeo-Christian History in Clement of Alexandria", en *ITQ* 28 (1961) 97.

¹³⁶ Esto es, al ángel; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, 67, nota 9.

¹³⁷ *Strom.*, IV, 8, 8 (FuP 15, 67): ὅκουν ἄλλο τι σοφίαν παρὰ τὴν ἐπιστήμην λέγω, ἐπεὶ μὴ διαφέρει ζωὴ κοινὸν γὰρ τῇ φύσει τῇ θνητῇ, τοῦτέστι τῷ ἀνθρώπῳ, πρὸς τὸ ἀθανασίας κατηξιομένον τὸ ζῆν, ἕξιν θεωρίας τε καὶ ἐγκρατείας θατέρου διαφέροντος.

CAPÍTULO V
RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE
MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

CAPÍTULO V

RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

En los dos capítulos anteriores se ha expuesto y evidenciado sistemática y filosóficamente el concepto de matrimonio y de virginidad en Clemente de Alejandría. A partir de los textos del Alejandrino pertenecientes a sus grandes obras, se ha interpretado y comentado, por separado, cuál era la visión que tuvo nuestro autor sobre estos dos estados de vida. Ciertamente nos ha servido para profundizar en ellos y obtener una gran cantidad de conclusiones.

Para realizar su plenitud, la persona debe encontrar un horizonte hacia el que orientar su vida y su crecimiento. Lo que desea la persona, más allá de la riqueza, el placer o el prestigio, es vivir con un sentido desde el que poder caminar hacia su plenitud. Por eso, desde la antropología cristiana –presente ya en los primeros tiempos–, cada persona, desde sus dones, está llamada a realizarse, a hacer cada vez más pleno aquello que está llamada a ser. La vocación es la forma en la que se concreta para cada uno la llamada a ser plenamente persona, es fuente de sentido y orienta la biografía de cada hombre y mujer¹.

Llegados a este punto surgen una serie de preguntas fundamentales para entender al autor alejandrino, para llegar a captar e interpretar su punto de vista sobre el matrimonio y la virginidad de forma completa e integral. Si tanto el matrimonio como la virginidad consagrada a Dios son estados de vida adecuados y válidos para alcanzar a Dios, ¿se deduce que para Clemente tienen el mismo valor? O, por el contrario, ¿estableció entre estas dos vocaciones una jerarquía en la que una de ellas se impone a la otra? O tal vez, si no hay ninguna superioridad manifiesta en ninguna de las dos, ¿el autor alejandrino expresó una devoción o preferencia personal por alguna de ellas?

Responder a estas preguntas es imprescindible para alcanzar un sólido conocimiento y comprensión sobre la relación y la confluencia que se da entre estos dos

¹ Cfr. DOMÍNGUEZ, *Antropología de la familia. Persona, matrimonio y familia*, cit., 43-44.

estados de vida como son el matrimonio y la virginidad según Clemente de Alejandría, y para dar por terminada esta investigación.

Serán tres las líneas maestras que nos guíen en el presente capítulo para llegar a comprender la recíproca iluminación entre matrimonio y virginidad en el marco del pensamiento de Clemente. El tema de la libertad de elección de la vocación, la perseverancia en la elección que se ha realizado y el valor comparativo de ambos estados de vida, nos ayudarán a comprender e interpretar de forma integral el pensamiento del Alejandrino.

Con respecto al vocabulario utilizado en el presente capítulo de la tesis debemos decir que se emplearán las expresiones “vocación” y “estado de vida” para designar una misma realidad. Ciertamente, cada uno de estos términos tiene connotaciones distintas, pero la elección en su uso se debe fundamentalmente al contexto en el que se quiere expresar e interpretar la realidad.

V.1 Libertad de elección de la vocación

La libertad de elección del estado de vida es un valor esencial en Clemente. Ni el matrimonio ni la virginidad se imponen para el cristiano. En numerosas ocasiones nuestro autor destaca la libertad de la persona en la elección de un estado de vida. De este modo, al final del segundo libro de los *Stromata* –refiriéndose al matrimonio–, no rehúye la cuestión:

Ahora bien, nosotros buscamos si un matrimonio es una de esas cosas que son nominadas por la determinación a un fin. ¿Quién debe casarse y en qué circunstancias? ¿Qué mujer puede casarse y en qué condiciones? Porque no se debe casar cualquiera, ni en cualquier momento, sino en el tiempo conveniente, hay una situación personal para casarse y una edad límite antes de la cual es conveniente hacerlo². Tampoco cualquiera debe casarse con cualquier mujer o en cualquier circunstancia, ni tampoco de cualquier modo y a ciegas; por el contrario, debe casarse quien posee determinadas condiciones, con la mujer

² Aristóteles ya había determinado el comienzo de la edad conveniente para contraer matrimonio. Respecto al límite final de edad, marca los cincuenta años, diciendo que los hijos nacidos de padres demasiado viejos, del mismo modo que de padres demasiado jóvenes, nacen imperfectos corporal y mentalmente; cfr. ARISTÓTELES, *Pol.*, VII, 15.

RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

que debe y cuando debe; y para tener hijos; y que la mujer le corresponda en todo y no se someta a la fuerza o por necesidad al hombre que la ama³.

No obstante, no es un tema novedoso: los filósofos y retóricos ya lo habían tratado ampliamente con anterioridad. Como se ha indicado en la nota al pie, nuestro autor se inspira en las categorías aristotélicas para fundamentar esta cuestión de la libertad de elección de estado de vida⁴. En cambio, en el mismo desarrollo de la idea por parte del Alejandrino se puede ver cómo el derecho al matrimonio es esencialmente algo relativo, puesto que está sujeto a consideraciones personales, de edad, y en especial, a disposiciones individuales. En el tercer libro de los *Stromata*, vuelve a tener en cuenta las disposiciones personales que deben ser consideradas por aquellos que quieran casarse, pero esta vez la perspectiva es religiosa:

De una parte, pues, no es pecado el matrimonio realizado conforme a los principios racionales, aunque se presume molesta la educación de la prole (al contrario, para muchos lo más doloroso es la carencia de hijos) y por otra parte, la prole puede parecer a alguno una molestia en cuanto que contribuye a distraer de las cosas divinas, por las indispensables ocupaciones; pero si uno no soporta de buen grado la vida solitaria, aspire al matrimonio, pues lo que agrada, perseguido con moderación, no es nocivo, y cada uno de nosotros es árbitro en la elección de tener hijos⁵.

Solamente han sido necesarios unos pocos pasajes de las obras del Alejandrino para comprobar que el cristiano, en su opinión, goza de una total libertad para elegir la dirección que le quiera dar a su vida, es decir, para considerar el matrimonio o la virginidad como su estado de vida o vocación a la que está llamado. Clemente se esfuerza en resaltar en este texto la libertad humana porque quiere rebatir el carácter obligatorio

³ *Strom.*, II, 137, 3-4 (FuP 10, 299): Ζητοῦμεν δὲ εἰ γαμητέον, ὅπερ τῶν κατὰ <τὸ> πρὸς τί πως ἔχειν ὠνομασμένων ἐστίν. τίνι γὰρ γαμητέον ὅπερ καὶ πῶς ἔχοντι, καὶ τίνα καὶ πῶς ἔχουσιν; οὔτε γὰρ παντὶ γαμητέον οὔτε πάντοτε, ἀλλὰ καὶ χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καθήκει, καὶ πρόσωπον ᾧ προσήκει, καὶ ἡλικία μέχρι τίνος. οὔτε οὖν παντὶ γαμητέον πᾶσαν οὔτε πάντοτε, ἀλλ' οὐδὲ παντελῶς καὶ ἀνέδην, ἀλλὰ τῷ πως ἔχοντι καὶ ὁποῖαν καὶ ὁπότε δεῖ, καὶ χάριν παιδῶν καὶ τὴν κατὰ πάντα ὁμοίαν καὶ μὴ βίᾳ ἢ ἀνάγκῃ στέργουσαν τὸν ἀγαπῶντα ἄνδρα.

⁴ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 107.

⁵ *Strom.*, III, 67, 1 (FuP 10, 415): μήτ' οὖν ἀμάρτημά τις ἡγείσθω τὸν γάμον τὸν κατὰ λόγον, εἰ μὴ πικρὰν ὑπολαμβάνει παιδοτροφίαν (πολλοῖς γὰρ ἔμπαλιν ἀτεκνία λυπηρότατον), μήτ', ἂν πικρὰ ἢ παιδοποιία φαίνεται τινι μεταπερισπῶσα τῶν θείων διὰ τὰς χρειώδεις ἀσχολίας, μὴ φέρων δ' οὗτος εὐκόλως τὸν μονήρη βίον ἐπιθυμεῖτω γάμου, ἐπεὶ τὸ εὐάρεστον μετὰ σωφροσύνης ἀβλαβὲς καὶ κύριος ἕκαστος ἡμῶν τυγχάνει τῆς περὶ τέκνων γονῆς αἰρέσεως.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

de la continencia, tal y como la entendían los encratitas⁶. Es a ellos, a los encratitas, a los que nuestro autor dedica varios pasajes en su tercer libro de *Stromata*, y que mostramos a continuación:

Con ello pretende significar que dependen de nosotros y no de la necesidad, tanto la continencia como el matrimonio y no de un precepto obligatorio que formula una prohibición, aclarando que el matrimonio coopera en la creación⁷.

Así, no es necesario prohibir el matrimonio, ni el comer carne o beber vino, pues está escrito: *Lo bueno es no comer carne ni beber vino*⁸, si el comer produce escándalo. Y *Es mejor permanecer como yo*⁹; pero tanto el que se casa *con acción de gracias*¹⁰, como el que no se casa, también *con acción de gracias* y haciendo uso de la temperancia, vivan de manera racional¹¹.

Por otra parte, el maestro cristiano suele recordar que solamente el deseo de la procreación puede legitimar el matrimonio. Sobre el celibato no duda en afirmar: “Si, pues, uno desea permanecer disponible y prefiere no engendrar hijos por las molestias que conlleva, *permanezca célibe como yo*¹², dice el Apóstol”¹³. Y también se inspira directamente en san Pablo cuando dice:

De esta forma también Pablo, al dirigir su discurso a tales gentes, dice: *Ya que tenemos tales promesas, carísimos, purifiquemos los corazones de toda la mancha de carne y de espíritu, llevando a término la obra de la santificación en el temor de Dios*¹⁴. Yo estoy

⁶ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, 415, nota 23.

⁷ *Strom.*, III, 66, 3 (FuP 10, 413-415): Σημαίνει γὰρ καὶ διὰ τούτων ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης κατὰ κώλυσιν ἐντολῆς ἥτοι τὴν ἐγκράτειαν ἢ καὶ τὸν γάμον, καὶ ὅτι ὁ γάμος συνεργάζεται τι τῇ κτίσει προσδιασαφῶν.

⁸ Cfr. Rm 14, 21.

⁹ Cfr. 1 Cor 7, 8.

¹⁰ Cfr. Rm 14, 6.

¹¹ *Strom.*, III, 85, 2 (FuP 10, 445): ἐπάναγκες μὲν οὖν οὐ κωλυτέον γαμεῖν οὐδὲ μὴν κρεοφαγεῖν ἢ οἶνοποτεῖν, γέγραπται γάρ· καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πίνειν οἶνον, ἐὰν διὰ προσκόμματος ἐσθίῃ· καὶ καλὸν μένειν ὡς καὶ γώ, ἀλλ' ὃ τε χρώμενος μετ' εὐχαριστίας ὃ τε αὖ μὴ χρώμενος καὶ αὐτὸς μετ' εὐχαριστίας μετὰ τε ἐγκρατοῦς ἀπολαύσεως βιοῦτω κατὰ λόγον.

¹² Cfr. 1 Cor 7, 8.

¹³ *Strom.*, III, 68, 2 (FuP 10, 417): ἀλλὰ κἂν εὐζωνός τις εἶναι θέλῃ, οὐχ αἰρούμενος τὴν παιδοποιίαν διὰ τὴν ἐν παιδοποιίᾳ ἀσχολίαν, μενέτω φησὶν ὁ ἀπόστολος ἄγαμος ὡς καὶ γώ.

¹⁴ Cfr. 2 Cor 7, 1.

RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

celoso por vosotros, con el celo de Dios, porque os he desposado con un solo hombre, con Cristo, para presentaros como virgen¹⁵ casta¹⁶.

En conclusión, para el verdadero cristiano no existe bajo ningún concepto la obligación de optar por una vocación o estado de vida determinado. Por tanto, la libertad humana resulta fundamental a la hora de optar bien por el matrimonio o bien por la virginidad.

V.2 Perseverancia en la vocación elegida

La libertad¹⁷ permite al cristiano elegir u optar por el estado de vida al que está llamado, sea matrimonio o virginidad, descubriendo en cada uno de ellos lo valiosos que son. Pero decir sí, comporta muchas veces decir que no, es decir, aceptar límites, rechazar posibilidades... Desde la elección personal es posible afirmar opciones adecuadas y negar o rechazar las perjudiciales. Sólo desde el compromiso que se adquiere con la propia vocación o estado de vida elegido es posible unificar la vida, ordenarla, llevarla con paciencia hacia la plenitud y que la persona sea fecunda¹⁸. Clemente afirmaba que esta libertad impone un deber de perseverancia en el camino escogido: “La resolución de cada uno, sea célibe o se una en matrimonio para procrear, debe servir siempre para vivir con mayor corrección”¹⁹. Este pasaje, que ya se ha citado en el capítulo anterior, recuerda también la posición de equilibrio que se debe establecer entre la gracia de Dios y la libertad humana.

Este compromiso garantiza fundamentalmente la verdadera libertad, esto es, la de Cristo: “Por tanto, *cada uno en la condición a la que fue llamado*²⁰ cumpla con su

¹⁵ Cfr. 2 Cor 11, 2.

¹⁶ Cfr. *Strom.*, III, 74, 1 (FuP 10, 427): ὁθεν καὶ ὁ Παῦλος, πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀποτεινόμενος τοῖς εἰρημένοις, ταύτας οὖν ἔχετε τὰς ἐπαγγελίας φησὶν, ἀγαπητοί· καθαρίσωμεν ἑαυτῶν τὰς καρδίας ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ· ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλω, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνὴν παραστήσαι τῷ Χριστῷ.

¹⁷ Para profundizar en el tema de la libertad de decisión; cfr. J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Palabra, Madrid 2007, 218-223.

¹⁸ Cfr. DOMÍNGUEZ, *Antropología de la familia. Persona, matrimonio y familia*, cit., 44.

¹⁹ *Strom.*, III, 79, 3 (FuP 10, 435): Ἡ πρόθεσίς τε ἐκάστου τοῦ τε ἑαυτὸν εὐνουχίσαντος τοῦ τε αὖ γάμῳ διὰ παιδοποιίαν συζεύξαντος ἀνένδοτος πρὸς τὸ ἥττον διαμένειν ὀφείλει.

²⁰ Cfr. 1 Cor 7, 24.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

obligación, *para ser libre en Cristo*²¹ y pueda recibir la paga conforme a su servicio²²”. Verdaderamente Clemente considera esencial la perseverancia y la fidelidad a la vocación escogida por cada persona, como se puede apreciar en el siguiente pasaje:

En consecuencia, todas las cartas del Apóstol enseñan realmente templanza y continencia respecto al matrimonio, a la procreación de los hijos y a la administración de la casa; por ello no debemos rechazar nunca el matrimonio, si está inspirado en la templanza; al contrario, tratan de salvar la coherencia de la Ley con el Evangelio y aceptan tanto al que con agradecimiento a Dios vive castamente vida matrimonial, como al que vive en estado célibe, según el Señor quiere, mediante una elección que persevera y permanece según el estado al que *cada uno*²³ *ha sido llamado*²⁴.

Como puede leerse, es probable que la afirmación clementina de “la coherencia de la Ley con el Evangelio” sea interpretada por nuestro autor como la armonía entre el matrimonio, institución característica del Antiguo Testamento, y el celibato, característica del Nuevo²⁵. Cuando en el pasaje dice “según el Señor quiere”, puede que se trate de una alusión a los eunucos voluntarios por el reino de los cielos de Mt 19, 12. Queda claro que Clemente no trata de poner de relieve la superioridad de la virginidad

²¹ Cfr. 1 Cor 7, 22.

²² *Strom.*, III, 79, 7 (FuP 10, 437): ἕκαστος οὖν ἐν ᾧ ἐκλήθη ἔργῳ τὴν διακονίαν ἐκτελείτω, ἵνα ἐλεύθερος ἐν Χριστῷ γένηται, τὸν οἰκεῖον τῆς διακονίας ἀπολαμβάνων μισθόν.

²³ Cfr. 1 Cor 7, 20.

²⁴ *Strom.*, III, 86, 1 (FuP 10, 445-447): καὶ καθόλου πᾶσαι αἱ ἐπιστολαὶ τοῦ ἀποστόλου σωφροσύνην καὶ ἐγκράτειαν διδάσκουσιν περὶ τε γάμων περὶ τε παιδοποιίας περὶ τε οἴκου διοικήσεως μυρίας ὅσας ἐντολὰς περιέχουσιν οὐδαμῶς γάμων ἠθέτησαν τὸν σῶφρονα, ἀλλὰ, τὴν ἀκολουθίαν σφύζουσαι τοῦ νόμου πρὸς τὸ εὐαγγέλιον, ἀποδέχονται ἑκάτερον τὸν τε εὐχαρίστως τῷ θεῷ γάμῳ κεχρημένον σωφρόνως τὸν τε εὐνουχίᾳ ὡς ὁ κύριος βούλεται συμβιοῦντα, καθὼς ἐκλήθη ἕκαστος, ἐλόμενον ἀπταιστώσας καὶ τελείως.

²⁵ Taciano contrapone dicha característica, confrontando matrimonio y virginidad. Cfr. BRONTESI, *La soteria en Clemente Alessandrino*, cit., 591. Para profundizar en el término “coherencia” según Clemente; cfr. R. MORTLEY, *Connaissance religieuse et herménétique chez Clément d’Alexandrie*, Brill, Leiden 1973, 101-108.

RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

respecto al matrimonio –como normalmente hacen los Padres de la Iglesia²⁶–, sino que equipara el matrimonio a la virginidad²⁷.

Esta insistencia en la fidelidad a la opción original, es decir, a la vocación que se ha escogido desde el principio, quizá sea una respuesta de nuestro autor a la difusión del pensamiento de los encratitas en favor de la disolución de los matrimonios o del divorcio²⁸. Clemente tranquiliza a aquellos que podrían haber permanecido fieles a una resolución de castidad perfecta y más tarde se casaron. Sin embargo, nunca se plantea la posibilidad de pasar de la unión conyugal al estado de continencia absoluta acompañada de una separación definitiva de los cónyuges²⁹.

El Alejandrino recuerda, no obstante, que san Pablo ordenó a los maridos permanecer unidos a sus mujeres³⁰:

Satisfecha esa obligación, la esposa se convierte en ayuda mediante la guarda de la casa y la fe en Cristo. Y aún dice más claramente: *En cuanto a los casados ordeno, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido (y si se separa, que no vuelva a casarse o se reconcilie con el marido), y que el marido no repudie a la mujer. A los demás les digo yo, no el Señor, que, si algún hermano..., hasta y ahora son santos*³¹.

Por último, el Alejandrino advierte en los dos pasajes siguientes del tercer libro de los *Stromata* que cuando los esposos eviten la unión conyugal, sea de común acuerdo,

²⁶ No obstante, Yves Semen citando a Juan Pablo II dice que es necesario entender el modo en que se considera la “superioridad” de la continencia. Esa “superioridad” de la continencia sobre el matrimonio no significa nunca en la auténtica Tradición de la Iglesia, una infravaloración del matrimonio, o un menoscabo de su valor esencial. Tampoco tiene que ver con una inclinación hacia las posiciones maniqueas. La superioridad evangélica y auténticamente cristiana de la virginidad, está en función del reino de los cielos. En las palabras de Cristo (Mt 19, 11-12), encontramos una sólida base para admitir esta superioridad: en cambio, no se encuentra base alguna para despreciar el matrimonio; cfr. SEMEN, *La sexualidad según Juan Pablo II*, cit., 148.

²⁷ Cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, 447, nota 44.

²⁸ Cfr. *Strom.*, I, 71, 5 (FuP 7, 225-227).

²⁹ Cfr. *Strom.*, III, 79, 4-6 (FuP 10, 435-437).

³⁰ Cfr. 1 Cor 7, 10-12.

³¹ *Strom.*, III, 108, 1 (FuP 10, 483): μεθ' ἧν ἔκτισιν κατὰ τὴν οἰκουρίαν καὶ τὴν ἐν Χριστῷ πίστιν βοηθός, καὶ ἔτι σαφέστερον εἰπών· τοῖς γεγαμηκόσι παραγγέλλω, οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι (ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω) καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι. τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς ἕως νῦν δὲ ἁγία ἐστι.

se dediquen a la oración y no durante mucho tiempo. Ciertamente es consciente del peligro moral que conlleva tal separación durante más tiempo del conveniente³²:

La unión conyugal, *cuando de común acuerdo se dedica por algún tiempo a la oración*, es lección de continencia. Por eso se añade de una parte la expresión *de común acuerdo* para que nadie invalide el matrimonio, y de otra parte *por algún tiempo*, no sea que el desposado, al practicar la continencia por necesidad, se deslice en el pecado; pues podría caer al no consumir la unión matrimonial con su propia esposa, pero deseándola con la de cualquier otro³³.

La cita del Apóstol: *y vuelvan a unirse por causa de Satanás*³⁴, tomando la delantera, tiende a impedir el peligro de descarriarse en el deseo de otras personas. Pues no basta el consentimiento temporal de abstinencia para rechazar totalmente la natural exigencia de los instintos, sino reprimirlos severamente, y por ellos admite un nuevo casamiento; no por intemperancia, fornicación o por obra del diablo, sino propiamente porque [el matrimonio] no está sometido ni a la intemperancia, ni a la fornicación, ni al diablo³⁵.

V.3 Valor comparativo del matrimonio y la virginidad

Después de haber estudiado dos de las características esenciales para poder exponer e interpretar adecuadamente la relación entre los conceptos de *matrimonio* y *virginidad* en Clemente de Alejandría, nos proponemos ahora comparar estos dos estados de vida. Tanto la libertad de elección y el deber de perseverancia en la vocación elegida atañen al matrimonio y a la virginidad. Sin embargo, ¿qué es lo que las une según el

³² Cfr. 1 Cor 7, 5.

³³ *Strom.*, III, 79, 1 (FuP 10, 435): Ἡ δὲ ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν σχολάζουσα τῇ προσευχῇ συζυγία ἐγκρατείας ἐστὶ διδασκαλία· προσέθηκε γὰρ τὸ μὲν ἐκ συμφώνου, ἵνα μὴ τις διαλύσῃ τὸν γάμον, πρὸς καιρὸν δὲ ὡς μὴ κατὰ ἀνάγκην ἐπιτηδεύων τὴν ἐγκράτειαν ὁ γήμας ὀλισθήσῃ ποτὲ εἰς ἁμαρτίαν, φειδοῖ μὲν τῆς ἑαυτοῦ συζυγίας, ἐπιθυμία δὲ ἄλλοτρίᾳ περιπεσών.

³⁴ Cfr. 1 Cor 7, 5.

³⁵ *Strom.*, III, 82, 1 (FuP 10, 439-441): ἡ δὲ ἐπιφορὰ τοῦ ἀποστόλου καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι διὰ τὸν σατανᾶν ἐκεῖνο προανακόπτει <τὸ> μὴ εἰς ἐπιθυμίας ἐτέρας ἐκτραπῆναι ποτε· οὐ γὰρ ἀποκρούεται τέλος τὰς τῆς φύσεως ὀρέξεις δυσωποῦσα ἢ πρόσκαιρος συμφωνία, δι' ἧς εἰσάγει πάλιν τὴν συζυγίαν τοῦ γάμου, οὐκ εἰς ἀκρασίαν καὶ πορνείαν καὶ τὸ τοῦ διαβόλου ἔργον, ἀλλ' ὅπως μὴ ὑποπέσῃ ἀκρασία καὶ πορνεία καὶ διαβόλῳ.

pensamiento de nuestro autor? ¿Qué rasgo esencial se da en cada uno de los dos estados de vida?

La selección y el estudio exhaustivo de los textos de nuestro autor que hacen referencia a la relación existente entre matrimonio y virginidad nos conduce a afirmar que no se puede realizar un juicio precipitado después de la lectura por separado de sus pasajes. Posiblemente, al leer un único texto de forma independiente se puede llegar a formular un juicio rápido y poco meditado. Así pues, sería un error considerar esta interpretación como definitiva.

Al hacer algunas comparaciones entre los diferentes textos pueden llegar a surgir contradicciones. No obstante, si se consideran los textos y las palabras de Clemente de forma integral, estas posibles contradicciones terminan por resolverse en su mayor parte.

V.3.1 Matrimonio y virginidad como estados de vida igualmente valiosos

El tercer libro de los *Stromata* ofrece una gran unidad de pensamiento. Este rigor en las exposiciones por parte del maestro alejandrino se debe, probablemente, a las necesidades de combatir los ideales del encratismo y de constituirse como una oposición fuerte frente a los encratitas. Vemos en Clemente la intención de minimizar la diferencia de valor entre el matrimonio y la castidad perfecta, a la que una gran parte de los Padres de la Iglesia situaron por encima del matrimonio³⁶. Sin embargo, Clemente se mantiene firme en su convencimiento de igualar en valor ambas realidades:

Por tanto, es necesario aclarar cuál es el parecer de los nuestros al respecto: nosotros llamamos bienaventurada la condición de los eunucos, puesto que les ha sido dada por Dios; pero también, apreciamos la monogamia y la dignidad del matrimonio único³⁷ [...]³⁸

Por otra parte, también encontramos en nuestro autor la misma preocupación con respecto a la continencia absoluta:

³⁶ Cfr. J. ORLANDIS, *La Iglesia antigua y medieval*, Pelicano, Madrid 2003, 69-70.

³⁷ Sobre este aspecto, cfr. PREISKER, *Christentum und Ehe in der ersten drei Jahrhund.*, cit., 200-210.

³⁸ *Strom.*, III, 4, 3 (FuP 10, 321): τίνα οὖν τοῖς ἡμετέροις δοκεῖ περὶ τοῦ προκειμένου, λεκτέον· ἡμεῖς εὐνουχίαν μὲν καὶ οἷς τοῦτο δεδωρήται ὑπὸ θεοῦ μακαρίζομεν, μονογαμίαν δὲ καὶ τὴν περὶ τὸν ἕνα γάμον σεμνότητα θαυμάζομεν [...]

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

En efecto, quien sea capaz de elevar el nivel moral de su vida, adquirirá un mayor mérito delante de Dios, puesto que habrá ejercitado la continencia de forma auténtica y sobre todo con reflexión; de lo contrario, al sobrepasar la norma que estaba prefijada para su mayor gloria, decaería respecto a la esperanza³⁹.

Si leemos este pasaje de forma aislada puede dar la impresión de que Clemente devalúa en cierto modo el matrimonio a favor de la virginidad. Quizás a él mismo le dio esta sensación mientras estaba escribiendo. Por eso, justo a continuación, recuerda los méritos del matrimonio:

Igual que el estado del célibe, así también el matrimonio comporta sus propios deberes y obligaciones respecto al Señor; me refiero al cuidado de la esposa y de los hijos. La unión matrimonial trae consigo, como conviene, una buena ocasión para vivir la perfección en el matrimonio, sin olvidar todos los otros cuidados comunes de la casa⁴⁰.

Es significativo que en otros pasajes del mismo libro⁴¹, cuando habla de los dos estados de vida por los que puede optar el cristiano, no menciona en ningún momento la superioridad de la virginidad.

Encontramos a continuación un texto, en nuestra opinión, muy destacado e importante. Dicho texto muestra un pensamiento que para el tiempo en que fue escrito resulta muy actual. El Alejandrino intenta atenuar una postura de san Pablo que parece promover de forma excesiva la virginidad. Frente a esta postura de san Pablo, nuestro autor, –aunque de forma arbitraria–, termina equiparando la santidad de la virginidad y la del matrimonio de un modo original, pero bien argumentado:

Mas igual que *la mujer no casada se preocupa de las cosas del Señor, para ser santa en el cuerpo y el espíritu*⁴², así también la casada se preocupa, en el Señor, de las cosas del

³⁹ *Strom.*, III, 79, 4 (FuP 10, 435): εἰ μὲν γὰρ ἐπιτεῖναι οἷός τε ἔσται τὸν βίον, μείζονα ἀξίαν ἐν θεῷ αὐτὸς ἑαυτῷ περιποιήσεται, καθαρῶς ἅμα καὶ λελογισμένως ἐγκρατευσάμενος· εἰ δὲ ὑπερβᾶς ὃν εἴλετο κανόνα εἰς μείζονα δόξαν, ἔπειτα ἀποπέσῃ πρὸς τὴν ἐλπίδα.

⁴⁰ *Strom.*, III, 79, 5 (FuP 10, 435): ἔχει γὰρ ὥσπερ ἡ εὐνουχία οὕτω καὶ ὁ γάμος ἰδίας λειτουργίας καὶ διακονίας τῷ κυρίῳ διαφερούσας, τέκνων λέγω κηδεσθαι καὶ γυναικός· πρόφασις γάρ, ὡς ἔοικεν, τῷ κατὰ γάμον τελείῳ ἢ τῆς συζυγίας οἰκειότης γίνεται τὴν πρόνοιαν πάντων ἀναδεδεγμένων κατὰ τὸν οἶκον τὸν κοινόν.

⁴¹ Cfr. *Strom.*, III, 85, 2 (FuP 10, 445).

⁴² Cfr. 1 Cor 7, 34.

RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

marido y del Señor, *para ser santa en el cuerpo y en el espíritu*; ambas son santas en el Señor, una como esposa, la otra como virgen⁴³.

Como puede comprobarse en los textos que hasta el momento hemos expuesto e interpretado, el Alejandrino insiste constantemente en presentar de forma sencilla qué es lo que une a los dos estados de vida, y no se detiene tanto en lo que los diferencia.

Ambas vocaciones son, cada una a su manera, un servicio a Dios⁴⁴. Desde el modo de pensar de nuestro autor, Dios acepta tanto un modo de servirle como otro: “Dios mediante el Hijo está con los esposos honestos que han engendrado hijos, y también el mismo Dios es el que está con aquel que ha elegido una vida de continencia según criterios racionales”⁴⁵. Entonces, podemos decir que Clemente valora el matrimonio y la virginidad desde la perspectiva de Dios, por lo que su posición personal desaparece detrás del juicio divino.

Nuestro autor considera el juicio de Dios como favorable para las personas casadas y también para las que permanecen célibes, siempre, eso sí, que tanto los unos como los otros conozcan cuáles son sus funciones y las cumplan fielmente siguiendo la voluntad divina. Precisamente Clemente encuentra una confirmación desde el punto de vista divino en el ámbito de la Revelación, tanto en los textos del Antiguo Testamento como en las epístolas de san Pablo⁴⁶.

A continuación mostramos el pasaje en el que Clemente hace referencia al Antiguo Testamento, puesto que el escrito que se refiere a las cartas paulinas se ha expuesto unas páginas antes:

Tanto a los unos como a los otros el mismo Señor les hace respectivamente una promesa al decirles a través del profeta Isaías: *Que no diga el eunuco: Soy un árbol seco. Así dice el Señor a los eunucos: Si guardáis mis sábados y hacéis todo lo que yo mando, os daré un sitio mejor que el de hijos e hijas*⁴⁷. En efecto, el celibato del eunuco no justifica por

⁴³ *Strom.*, III, 88, 3 (FuP 10, 449-451): ἀλλὰ καθάπερ ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ἡ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι, οὕτω καὶ ἡ γεγαμημένη τὰ τοῦ ἀνδρὸς καὶ τὰ τοῦ κυρίου μεριμνᾷ ἐν κυρίῳ, ἵνα ἡ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι· ἅμφω γὰρ ἅγιοι ἐν κυρίῳ, ἡ μὲν ὡς γυνή, ἡ δὲ ὡς παρθένος.

⁴⁴ Cfr. *Strom.*, III, 79, 5 (FuP 10, 435).

⁴⁵ *Strom.*, III, 68, 4 (FuP 10, 417): τὸ δ' οὐχ οὕτως ἔχει· ἀλλ' ἔστι μὲν καὶ μετὰ τῶν σωφρόνως γημάντων καὶ τεκνοποιησάντων ὁ θεὸς δι' υἱοῦ, ἔστι δὲ καὶ μετὰ τοῦ ἐγκρατευσάμενου λογικῶς ὁ αὐτὸς ὡσαύτως θεός.

⁴⁶ Cfr. *Strom.*, III, 86, 1 (FuP 10, 445-447).

⁴⁷ Cfr. Is 56, 3-5.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

sí sólo, ni tampoco el sábado, si no se cumplen los mandamientos. Y a los casados les echa en cara estas palabras⁴⁸: *Mis elegidos no se afanarán en vano, ni tendrán hijos destinados a la maldición, porque son semilla bendecida por el Señor*⁴⁹.

La lectura completa y detenida del libro tercero de los *Stromata* revela la intención y la voluntad de nuestro autor de encontrar un equilibrio en su forma de presentar y valorar los dos estados de vida. Esta búsqueda de equilibrio se manifiesta también en la evidencia de poder encontrar en nuestro autor algunas fórmulas que indican manifiestamente que la castidad perfecta es superior al matrimonio, y en cambio, en otros pasajes, Clemente reconoce en el hombre casado una cierta superioridad con respecto al que opta por la virginidad.

V.3.2 Consideraciones a las interpretaciones de superioridad de uno de los dos estados de vida

A la posible interpretación de una superioridad de la virginidad sobre el matrimonio y viceversa en el pensamiento de nuestro autor, habría que realizar varias consideraciones. En primer lugar, el maestro alejandrino no considera esta superioridad del matrimonio o de la virginidad en cuanto a estados de vida, sino que lo hace en función de algunas de sus características particulares, y en segundo lugar, en ningún momento cae en el desprecio hacia la vocación que en determinados pasajes pueda interpretarse como inferior.

V.3.2.1 Interpretación de la superioridad de la virginidad respecto al matrimonio

¿Cuál es el mérito que el Alejandrino le otorga a la virginidad con respecto al matrimonio? Como hemos dicho, algunos textos de las obras de Clemente nos hacen intuir cierta superioridad de la virginidad:

⁴⁸ Cfr. Is 65, 23.

⁴⁹ *Strom.*, III, 98, 1-3 (FuP 10, 465): ἀμφοτέροις γοῦν ὁ αὐτὸς κύριος διὰ τοῦ προφήτου Ἡσαΐου τὰς καταλλήλους δίδωσιν ἐπαγγελίας ὧδέ πως λέγων· μὴ λεγέτω ὁ εὐνούχος ὅτι ξύλον εἰμι ξηρόν. τάδε λέγει ὁ κύριος τοῖς εὐνούχοις· ἐὰν φυλάξητε τὰ σάββατά μου καὶ ποιήσητε πάντα ὅσα ἐντέλλομαι, δώσω ὑμῖν τόπον κρείττονα υἱῶν καὶ θυγατέρων· οὐ γὰρ μόνον ἡ εὐνουχία δικαιοῖ οὐδὲ μὴν τὸ τοῦ εὐνούχου σάββατον, ἐὰν μὴ ποιήση τὰς ἐντολάς. τοῖς γαμήσασιν δὲ ἐπιφέρει καὶ φησιν· οἱ ἐκλεκτοί μου οὐ πονέσουσιν εἰς κενὸν οὐδὲ τεκνοποιήσουσιν εἰς κατάραν, ὅτι σπέρμα εὐλογημένον ἐστὶν ὑπὸ κυρίου.

RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Esos [hombres] no están familiarizados⁵⁰ con la naturaleza misma del asunto como para entender de una manera realmente gnóstica que es hermoso todo cuanto se creó para nuestra utilidad⁵¹, como el matrimonio, ya se ha dicho, y la procreación cuando se realiza con templanza; pero por encima está lo mejor: hacerse impasible y virtuoso mediante la semejanza con Dios⁵².

Ciertamente en pocas ocasiones se decantará el maestro alejandrino por una o por otra vocación, pero cuando quiere describir al auténtico gnóstico, se inclinará por situar la continencia absoluta como una opción mejor que el matrimonio. Aquí en el pasaje se puede ver que la continencia absoluta alcanza uno de los ideales gnósticos más deseables: la semejanza con Dios. Sin embargo, como se ha dicho antes, estas consideraciones ascéticas no hacen a la virginidad superior al matrimonio como estado de vida.

Por otra parte, es preferible –según Clemente– la virginidad al matrimonio porque permite una mayor dedicación y participación en el servicio a Dios:

De manera sumamente mística y santa, el Apóstol nos enseña que la elección verdaderamente agradable [a Dios] es la que se realiza no mediante el rechazo de las cosas como malas, sino a hacer lo mejor y no simplemente lo bueno; así lo ha recordado diciendo⁵³: *De manera que también quien casa a su hija doncella hace bien, y quien no la casa hace mejor, para edificación y constante entrega al Señor sin impedimento*⁵⁴.

En este sentido Clemente es muy fiel a la línea de pensamiento trazada por san Pablo. No obstante, según el punto de vista de san Pablo, la preferencia por la virginidad

⁵⁰ El Alejandrino utiliza paralelamente en alguna que otra ocasión los términos “familiaridad” y “semejanza” con el mismo sentido moral y religioso; cfr. R. GAHBAUER, “Die Erzieherrolle des Logos Christus in der Ethik des Klemens von Alexandrien”, en *Münchener Theologische Zeitschrift* 31 (1980) 299; cfr. W. RICHARDSON, “The Basis of Ethics: Chrysippus and Clement of Alexandria”, en F. L. CROSS, *Studia Patristica*, vol. IX, Oxford 1963, 93.

⁵¹ Para estudiar la bondad de las cosas creadas y la relación que establecen con Dios, cfr. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, cit., 84-94.

⁵² *Strom.*, IV, 147, 1 (FuP 15, 263): Οὐ γὰρ αὐτῇ τῇ φύσει τοῦ πράγματος οἰκειοῦνται ὡς τῷ ὄντι γνωστικῶς καταλαβέσθαι καλὰ μὲν εἶναι πάντα ὅσα εἰς χρῆσιν ἡμῶν ἐκτίσθη, ὡς γάμον φέρε εἰπεῖν καὶ παιδοποιῖαν μετὰ σωφροσύνης παρελθιμένα, καλοῦ δὲ εἶναι ἄμεινον τὸ διὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐξομοίωσιν ἀπαθῆ καὶ ἐνάρετον γενέσθαι.

⁵³ Cfr. 1 Cor 7, 38. 35.

⁵⁴ *Strom.*, IV, 149, 1-2 (FuP 15, 265): μυστικώτατα καὶ ὁσιώτατα ὁ ἀπόστολος διδάσκων ἡμᾶς τὴν ἀληθῶς εὐχάριστον ἐκλογὴν οὐ κατὰ ἀπεκλογὴν τῶν ἐτέρων ὡς φαύλων, ἀλλ' ὡς καλῶν καλλίονα ποιεῖσθαι μεμῆνυκεν εἰπὼν· ὥστε καὶ ὁ γαμίζων τὴν παρθένον αὐτοῦ καλῶς ποιεῖ, καὶ ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιεῖ πρὸς τὸ εὐσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ὑπερισπᾶστως.

se debe y se justifica en gran medida por la proximidad del regreso de Cristo en su segunda venida al mundo⁵⁵. Pero a pesar de las previsiones escotalógicas, si un cristiano –dice san Pablo– está casado, no debe preocuparse⁵⁶. En Clemente estas consideraciones fueron reemplazadas por las preocupaciones de tipo ascético, como hemos observado anteriormente.

V.3.2.2 Interpretación de la superioridad del matrimonio respecto a la virginidad

En otras circunstancias, nuestro autor reconoce en la persona que está casada una cierta superioridad. Sin embargo, –como se ha explicado en páginas anteriores– esta consideración no supone ninguna contradicción dentro del pensamiento clementino:

También en realidad se muestra varón no asumiendo una vida solitaria, sino que quien *vence a los varones*⁵⁷ es el que en el matrimonio, en la procreación y en la previsión de la casa se ha ejercitado con dificultad y sin sentir pena; después del cuidado de la casa se hace inseparable del amor de Dios, y se alza vencedor de toda prueba que se le presente por culpa de los hijos, de la esposa, de los familiares y de las posesiones. Sin embargo, para quien no tiene hogar ese conjunto de cosas no le tientan. Ciertamente, al cuidar sólo de sí mismo, es inferior al que abandona la salvación de sí mismo⁵⁸, pero le supera en la administración de la vida, conservando sin artificio una pequeña imagen de la auténtica Providencia⁵⁹.

Así pues, ¿cuál es, para nuestro autor, el alcance exacto de la superioridad del hombre que contrae matrimonio?⁶⁰

⁵⁵ Cfr. SOTO-HAY, *Signos y símbolos sagrados III*, cit., 386.

⁵⁶ Cfr. 1 Cor 7, 26-29.

⁵⁷ Afirma Mayor que aquí nuestro autor utiliza el lenguaje técnico del deporte; cfr. MAYOR, *Clemente Alejandrino. Stromatéis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía*, cit., 605, nota 330.

⁵⁸ Aquí se sobreentiende que abandona su salvación “en favor de la familia”; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, 471, nota 18.

⁵⁹ *Strom.*, VII, 70, 7-8 (FuP 17, 471): καὶ τῷ ὄντι ἀνὴρ οὐκ ἐν τῷ μονήρῃ ἐπανελέσθαι δείκνυται βίον, ἀλλ' ἐκεῖνος ἄνδρας νικᾷ ὁ γάμῳ καὶ παιδοποιίᾳ καὶ τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ ἀνηδόνως τε καὶ ἀλυπῆτως ἐγγυμνασάμενος, μετὰ τῆς τοῦ οἴκου κηδεμονίας ἀδιάστατος τῆς τοῦ θεοῦ γενόμενος ἀγάπης, καὶ πάσης κατεξανιστάμενος πείρας τῆς διὰ τέκνων καὶ γυναικὸς οἰκετῶν τε καὶ κτημάτων προσφερομένης. τῷ δὲ ἀοίκῳ τὰ πολλὰ εἶναι συμβέβηκεν ἀπειράστῳ. μόνου γοῦν ἑαυτοῦ κηδόμενος ἡττᾶται πρὸς τοῦ ἀπολειπομένου μὲν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σωτηρίαν, περιττεύοντος δὲ ἐν τῇ κατὰ τὸν βίον οἰκονομίᾳ, εἰκόνα ἀτεχνῶς σφύζοντος ὀλίγην τῆς τῇ ἀληθείᾳ προνοίας.

⁶⁰ Cfr. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, cit., 112-113.

RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

En el plano de lo humano la superioridad del hombre casado es indiscutible para el Alejandrino: el matrimonio permite al hombre realizar todas las posibilidades que tiene al alcance y se desarrolla en el manejo de las cosas de la vida, de lo cotidiano: hijos, esposa, familiares, posesiones...

En el plano de lo religioso no está tan clara esta superioridad. Por un lado, el padre de familia está en desventaja con respecto a la búsqueda de perfección personal en sentido religioso: no puede dedicarse por completo al servicio de Dios como el célibe. Por otro lado, el hombre casado adquiere un mérito especial si es capaz de conciliar las obligaciones de la vida conyugal con el amor de Dios. Además, en el hecho de cuidar y proteger la casa, el casado imita la divina providencia.

V.3.2.3 Consideraciones finales

Así pues, podemos resumir así el pensamiento de Clemente en este aspecto: es cierto que la virginidad facilita el camino más directo y seguro hacia la perfección, pero los méritos que las personas casadas adquieren, gracias a las dificultades y obligaciones de la vida conyugal, restablecen de alguna forma el equilibrio entre la virginidad y el matrimonio a la hora de alcanzar la perfección como cristiano⁶¹. En cambio, no se puede hablar, en el plano religioso, de una verdadera superioridad del matrimonio.

Todos estos pasajes reflejan un gran esfuerzo por parte del Alejandrino en el propósito de distinguir el valor de los dos estados de vida, sin que parezca que cuando alaba a uno se opone al otro, a pesar de las diferencias que se dan entre los dos. No hay duda de que nuestro autor presupone en el plano religioso la superioridad de la virginidad, pero siempre desde el máximo respeto y cuidado hacia el matrimonio.

El Alejandrino insiste en que el matrimonio es un camino que conduce a la santidad, pero quizá de una forma más lenta y arriesgada que la virginidad. Clemente es muy consciente de que la castidad no es la vocación de todos los hombres y mujeres, y por eso, debe ser elegida con absoluta libertad y no debe ser impuesta bajo ningún concepto. De ahí su actitud conciliadora y su pretensión de buscar el equilibrio entre los dos estados de vida.

⁶¹ Cfr. PINI, *Clemente Alessandrino. Stromati. Note di vera filosofia*, cit., 839, nota 10.

V.4 Perfección cristiana y diversidad de vocaciones

A modo de conclusión del presente capítulo de la tesis, expondremos qué entiende nuestro autor por alcanzar la perfección cristiana, y cuáles son, además, de manera más amplia, las vocaciones a las que puede ser llamado el cristiano.

Según el Alejandrino, la gnosis⁶² es un don de Dios sobrenatural, comunicado al alma por el Espíritu Santo que hace al hombre hijo de Dios. Así también, es un conocimiento de Dios ligado a la salvación y referido siempre a Cristo, y en consecuencia, es la perfección cristiana que se debe buscar en cualquier estado de vida. Este pensamiento se visibiliza en el Alejandrino cuando en los *Stromata* hace referencia a diversas situaciones, capacidades o actividades de los fieles, bajo la idea de san Pablo de la necesidad de poner en práctica del mejor modo posible la vocación recibida de Dios. La gnosis, es decir, la forma de alcanzar la perfección cristiana, no responde a una forma concreta de vida, sino que puede darse en cualquier circunstancia de vida. Por tanto, como hemos dicho en el capítulo anterior, Clemente asume por igual los estados de vida, matrimonio y virginidad, y no hace jerarquías en cuanto a su perfección.

La perfección a la que tiene que llegar todo cristiano es la misma, pero las vocaciones en la Iglesia son diversas. Clemente, en el capítulo XXI de su cuarto libro de los *Stromata*, remite a los textos de Efesios 4, 11-13 y 1ª de Corintios 12, 4-11 sobre la diversidad de carismas y ministerios en la Iglesia, con la intención de que quienes los poseen lleguen todos por igual a la madurez del conocimiento y del amor de Cristo:

Estos son los entrenamientos de la ascesis gnóstica. Y por eso, Dios omnipotente, *Él mismo constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores*

⁶² Clemente toma el término de *gnosis* de la tradición cristiana primitiva y es el único autor que lo usa de modo sistemático, como si quisiera rescatarlo de su abuso en las sectas gnósticas. No se puede dudar de que la gnosis clementina representa fundamentalmente la perfección misma del cristiano, la última meta en la educación del Logos, que terminará propiamente en la visión cara a cara de la vida eterna. Esta perfección comienza con el Bautismo y se configura como un ideal de cristiano santo, docto, contemplativo, que asume en sí mismo lo mejor del modelo griego de sabiduría y lo transforma en la nueva dimensión de la existencia cristiana. La palabra *gnosis* significa conocimiento, pero no en un sentido abstracto o puramente intelectual, sino en su significado bíblico, tal y como fue utilizado por los apóstoles Juan y Pablo y por la primera tradición cristiana. Se trata de un conocimiento de Dios a través de Cristo, que abarca toda la realidad y que está relacionado con las otras dimensiones de la vida del ser humano, la caridad y la praxis, por lo que implica una serie de virtudes humanas y cristianas. La *gnosis* en Clemente, más que un conocimiento objetivo es un hábito profundo del espíritu en el que se integra todo el obrar humano y que deriva en la caridad, en el servicio a los demás o en el martirio. Es un hábito contemplativo cristiano unificado con toda la praxis humana; cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 379-385.

RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

y maestros, para la perfección de los santos, para obra del ministerio, para edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del reconocimiento del Hijo de Dios, al hombre perfecto, a la medida de la edad de la plenitud de Cristo⁶³; por eso es necesario hacerse hombres adultos de manera gnóstica y tender a la perfección lo más posible, aunque permanezcamos en la carne, y partiendo de una perfecta concordia, aspiremos a concurrir con la voluntad de Dios en la reintegración realmente perfecta de nobleza y afinidad por la plenitud de Cristo⁶⁴, completada perfectamente desde nuestra reconciliación. Veamos ahora dónde, cómo y cuándo el divino Apóstol describe al perfecto y cómo manifiesta diferencias entre los perfectos. De nuevo [dice]: *A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad. En efecto, a uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de gnosis, según el mismo Espíritu; a otro, carismas de curaciones en el mismo Espíritu; a otro, obras portentosas; a otro, profecía; a otro, discreción de espíritus; a otro, don de lenguas; a otro, interpretación de lenguas. Pero todas estas cosas las obra el único y el mismo Espíritu, que lo distribuye a cada uno como quiere*⁶⁵.

Siendo así las cosas, los profetas son perfectos en profecía, los justos en justicia, los mártires en confesión de la fe, y otros en la predicación; no estando exentos de las virtudes comunes, alcanzan la perfección en aquello que se les ha asignado. Por tanto, ¿quién, con sano juicio, no llamará justo al profeta? Pues ¿qué? ¿Acaso los justos como Abrahán no profetizaron también? *Así, el cielo*⁶⁶ *concede a uno las gestas bélicas, más a otro la danza y a otro la cítara y el canto*⁶⁷, dice Homero. *Pero cada uno recibe de Dios su propio carisma; éste, uno, aquel, otro*⁶⁸; sin embargo, los apóstoles fueron colmados en todos⁶⁹.

⁶³ Cfr. Ef 4, 11-13.

⁶⁴ Cfr. Ef 4, 13.

⁶⁵ Cfr. 1 Cor 12, 7-11.

⁶⁶ Aquí el término “cielo” adquiere el significado de “dios”; cfr. MERINO, *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, 243, nota 18.

⁶⁷ HOMERO, *Il.*, XIII, 730-731.

⁶⁸ Cfr. 1 Cor 7, 7.

⁶⁹ *Strom.*, IV, 132-133 (FuP 15, 241-243): Ταῦτα γνωστικῆς ἀσκήσεως προγυμνάσματα. ἐπεὶ δὲ ὁ παντοκράτωρ θεὸς αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μέχρι καταστήσωμεν πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, σπευστέον ἀπανδροῦσθαι γνωστικῶς καὶ τελειοῦσθαι ὥς ὅτι μάλιστα ἔτι ἐν σαρκὶ καταμένοντας, ἐκ τῆς τελείας ἐνθὲνδε ὁμοφροσύνης μελετήσαντας συνδραμεῖν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ εἰς τὴν ἀποκατάστασιν τῆς τῷ ὄντι τελείας εὐγενείας τε καὶ συγγενείας εἰς τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ τὸ ἐκ καταρτισμοῦ τελείως ἀπηρτισμένον. ἤδη συνορῶμεν ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὅποτε ὁ θεὸς ἀπόστολος τὸν τέλειον λέγει καὶ ὥς τελείων ἐμφαίνει διαφοράς. πάλιν τε αὖ ἐκάστῳ δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. ὃ μὲν γὰρ δίδεται διὰ τοῦ πνεύματος λόγος σοφίας, ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

Nuestro autor no duda en indicar que a través de todos estos caminos se puede alcanzar la perfección cristiana, esto es, la gnosis. La misma idea encontramos en el libro primero de los *Stromata*:

Si, pues, dos [personas] anuncian la Palabra, una por escrito y otra oralmente, ¿cómo no aprobar a ambas, puesto que por la caridad han hecho operativa la fe⁷⁰? La responsabilidad de no escoger lo mejor es de quien elige; la causa no es Dios⁷¹. De ahí que a unos les corresponda colocar a interés la Palabra, y a otros examinarla y elegirla o no; el juicio se cumple en ellos mismos⁷². No obstante, la ciencia de la proclamación [de la Palabra] es en cierta medida [tarea] angélica⁷³ y de cualquier forma que se realice, con la mano o mediante la voz, es provechosa⁷⁴: *porque quien siembra en espíritu cosechará del espíritu la vida eterna; no nos cansemos, pues, de hacer el bien*⁷⁵.

A continuación exponemos una idea importante para comprender la manera en la que Clemente entiende la elección de la vocación al matrimonio o a la virginidad por

πνεύματι, ἄλλω δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλω προφητεία, ἄλλω διάκρισις πνευμάτων, ἑτέρω γένῃ γλωσσῶν, ἄλλω δὲ ἐρμηνεία γλωσσῶν· πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται. ὧν οὕτως ἐχόντων οἱ μὲν προφηταὶ ἐν προφητείᾳ τέλει, οἱ δίκαιοι δὲ ἐν δικαιοσύνῃ καὶ οἱ μάρτυρες ἐν ὁμολογίᾳ, ἄλλοι δὲ ἐν κηρύγματι, οὐκ ἀμέτοχοι μὲν τῶν κοινῶν ἀρετῶν, κατορθοῦντες δὲ ἐν οἷς ἐτάχθησαν· ἐπεὶ τίς ἂν εὖ φρονῶν εἴποι τὸν προφήτην οὐ δίκαιον; τί γάρ; οὐχὶ καὶ οἱ δίκαιοι ὥσπερ Ἀβραὰμ προεφήτευσαν; ἄλλω μὲν γὰρ ἔδωκε θεὸς πολεμῆια ἔργα, ἄλλω δ' ὀρχηστὴν, ἑτέρω κίθαριν καὶ αὐδὴν, Ὅμηρος λέγει. ἀλλ' ἐκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἀπὸ θεοῦ, ὃ μὲν οὕτως, ὃ δὲ οὕτως, οἱ ἀπόστολοι δὲ ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι.

⁷⁰ Para profundizar en las dos formas de predicar, cfr. *Strom.*, IV, 111, 1 (FuP 15, 211), donde aparecen de igual manera la oral y la escrita; cfr. MOINGT, “La gnose de Clément d’Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie”, cit., 113, nota 93.

⁷¹ Se trata de una expresión platónica muy utilizada por Clemente. La responsabilidad personal del actuar de cada persona es un tema muy tratado por el Alejandrino; cfr. F. SOLMSEN, “Providence and the Soul: A Platonic Chapter in Clement of Alexandria”, en *MH* 26 (1969) 237, nota 34.

⁷² Significa que “el juicio se juzga en ellos mismos”, puesto que son los únicos responsables; cfr. MERINO, *Stromata I. Cultura y Religión*, 75, nota 38.

⁷³ Aquí el adjetivo “angélica” se refiere fundamentalmente a la labor de mediación, que es realizada por una gracia especial de Dios y mediante un ser superior al hombre; cfr. MERINO, *Stromata I. Cultura y Religión*, 75, nota 39.

⁷⁴ Cfr. Ga 6, 8-9; para estudiar un comentario de este pasaje, cfr. ORBE, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, cit., 22-24.

⁷⁵ *Strom.*, I, 4, 1-2 (FuP 7, 75-77): Εἰ τοίνυν ἅμφω κηρύττουσι τὸν λόγον, ὃ μὲν τῇ γραφῇ, ὃ δὲ τῇ φωνῇ, πῶς οὐκ ἅμφω ἀποδεκτοί, ἐνεργὸν τὴν πίστιν διὰ τῆς ἀγάπης πεποιημένοι; τῇ δὲ αἰτίᾳ τοῦ μὴ τὸ βέλτιστον ἐλομένου θεοῦ ἀναίτιος. αὐτίκα τῶν μὲν ἐκδανείσαι τὸν λόγον ἔργον ἐστίν, τῶν δὲ δοκιμάσαι καὶ ἦτοι ἐλθεῖν ἢ μὴ, ἢ κρίσις δὲ ἐν αὐτοῖς κρίνεται. ἀλλ' ἢ μὲν κηρυκτικὴ ἐπιστήμη ἥδη πως ἀγγελικὴ, ὁποτέρως ἂν ἐνεργῇ, διὰ τε τῆς χειρὸς διὰ τε τῆς γλώττης, ὠφελοῦσα· ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον· τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐκκακῶμεν.

RECÍPROCA ILUMINACIÓN ENTRE MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

parte del cristiano. De este modo, según el maestro alejandrino, “Así, de modo irreprochable, *representando el drama de la vida*⁷⁶, el que Dios suministre para ser competido, [el gnóstico] puede conocer lo que debe hacer y lo que hay que sufrir”⁷⁷, es decir, lo que conviene al cristiano es escoger el estado de vida que Dios haya pensado y querido para él.

El Alejandrino propone el estado de vida de la virginidad como válido siempre que sea vivido por amor a Dios, tal y como aparece en los evangelios y en san Pablo, pero por otra parte, con ocasión de su polémica antignóstica, insiste especialmente en el valor del matrimonio, que estaba siendo condenado en ambientes herejes.

En conclusión, Clemente considera que tanto el estado de la virginidad como el del matrimonio son queridos por Dios. Especialmente insiste en la paridad y el equilibrio entre la virginidad y el matrimonio como caminos de santidad. La superioridad de la virginidad en el plano religioso está supuesta, pero nuestro autor no se detiene en ella, pues le interesa rebatir los ataques que estaba sufriendo el matrimonio y enaltecer los valores y las bondades de la unión conyugal⁷⁸.

Así pues, el rasgo esencial en el que confluyen matrimonio y virginidad desde la perspectiva del Alejandrino es que ambos son considerados por él como vocaciones o estados de vida válidos y fundamentales, queridos por Dios y que constituyen verdaderos y adecuados caminos para llegar a la santidad.

⁷⁶ Cfr. ANÓNIMO, *Fragm.*, 245 K (CAF III, 453).

⁷⁷ *Strom.*, VII, 65, 6 (FuP 17, 459): ἀμεμφῶς τοῖνυν ὑποκρινόμενος τὸ δράμα τοῦ βίου, ὅπερ ἂν ὁ θεὸς ἀγωνίσασθαι παράσχη, τὰ τε πρακτέα τὰ τε ὑπομενετέα γνωρίζει.

⁷⁸ Cfr. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, cit., 414; cfr. MERINO, “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*, cit., 30.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Llegados al final de esta tesis doctoral ofrecemos unas breves conclusiones a modo de síntesis de la misma.

1. Las costumbres y la moralidad de la ciudad de Alejandría influyeron decisivamente en el pensamiento de Clemente sobre el matrimonio y la virginidad

En tiempos de Clemente, la ciudad de Alejandría se constituía como el gran centro cultural del helenismo. Cohabitan culturas tan diversas como la judía, la grecorromana, la oriental y la egipcia. En esa época, Alejandría experimentó un notable desarrollo del cristianismo, especialmente en las altas esferas de la sociedad. Así, Alejandría se convirtió en el entorno geográfico y cultural en el que Clemente desplegó su actividad literaria y pastoral.

Podemos distinguir entre la moralidad y las costumbres en los ambientes paganos y, también en los ambientes que se afirman cristianos, pero que presentan posturas heréticas a la doctrina de la Iglesia.

En primer lugar, en los ambientes paganos de la ciudad de Alejandría se dan un gran número de formas de inmoralidad: impudicia, indecencia, pederastia, prostitución, homosexualidad... Clemente –en sus obras–, se inclina por acentuar el carácter inmoral del paganismo para poner en valor las exigencias morales del cristianismo. Se ha demostrado que las descripciones de Clemente responden a una realidad histórica concreta, y constituyen una visión realista de su tiempo, aunque también es cierto que cae en exageraciones y está influido por una serie de autores precedentes a él. Por otra parte, en algunos círculos paganos se había rechazado ese libertinaje y se optó por refugiarse en una actitud estrictamente ascética.

En segundo lugar, en los ambientes que se afirman cristianos, Clemente denuncia la postura de los libertinos y la posición de los encratitas o pesimistas. Los libertinos negaban la capacidad humana de acceder de forma libre a la salvación. En consecuencia, estaban inclinados a toda clase de excesos morales. Los encratitas, por su parte, defendían que la creación había sido realizada por un

demiurgo malvado, con lo que vivían con un rigorismo excesivo el ámbito de la sexualidad humana. Ambas posturas son rechazadas por Clemente de Alejandría como heréticas porque contradicen la doctrina de la Iglesia y conducen a los hombres y mujeres a posturas contradictorias y extremas.

2. Los primeros cristianos aceptaron en un primer momento el matrimonio tal y como se entendía en las diferentes culturas donde se arraigó, pero también realizaron su propia y peculiar aportación.

En el cristianismo primitivo se utilizaba el mismo proceder que los paganos para casarse, pero ya desde los primeros tiempos llamaban la atención de sus conciudadanos por defender la monogamia y la indisolubilidad en medio de una sociedad en la que eran legítimos el divorcio y el repudio.

En el mundo griego, el matrimonio era el medio para asegurarse una descendencia legítima y la garantía de recibir funerales respetables. De este modo, a la religión, a la sociedad y al estado les interesaba la unión del hombre y de la mujer por medio del matrimonio.

3. En tiempos de Clemente, ambos cónyuges tenían derecho a disolver el matrimonio

Ciertas leyes aprobadas en Alejandría, desde tiempos de Augusto, testimonian la existencia del divorcio por consentimiento mutuo. Es posible que la facilidad con la que podía romperse el vínculo matrimonial, propiciase un número creciente de divorcios.

4. Clemente define el matrimonio como la unión de un hombre y una mujer en un principio conforme a la Ley, para la procreación de hijos legítimos.

De esta afirmación del maestro alejandrino se deduce la unidad substancial del ser humano entre su espíritu y su cuerpo sexuado. La unión entre varón y mujer es algo que pertenece a lo esencial del ser humano. La expresión “unión de un hombre y una mujer en un principio conforme a la Ley” puede interpretarse de forma diferente si se entiende que la definición busca describir la formación del matrimonio a partir de la unión carnal entre hombre o mujer, o como el estado en que un hombre o una mujer pueden vivir. Estos dos puntos pueden defenderse

CONCLUSIONES

acertadamente. Puede considerarse que el matrimonio se instaura con la consumación del acto conyugal, con lo cual la unión carnal constituye la esencia misma del matrimonio, pero también puede decirse que en el momento en que se inicia la convivencia nace el vínculo conyugal puesto que en aquel tiempo la *ekdosis* seguía teniendo mucha importancia.

5. La finalidad principal del matrimonio es la procreación.

Clemente afirma claramente que el objetivo fundamental de la unión conyugal es la procreación. Toda la moral conyugal clementina aparece rigurosamente deducida a partir de la convicción de que el uso del matrimonio debe estar sometido a un fin, la generación de los hijos. Solamente de forma excepcional une al objetivo de la procreación, el del cuidado del hogar, que constituye la ayuda específica de la esposa. Por tanto, la mujer como ayuda para el varón aparece como un fin secundario. El maestro alejandrino, en su afán por defender la idea de que el fin del matrimonio son los hijos, prohíbe también el matrimonio entre personas de avanzada edad, por el hecho de no estar capacitados para procrear. De este modo, las relaciones sexuales no son buenas en el momento en el que no se puede procrear. Clemente de Alejandría apela en numerosas ocasiones a la ley natural y a las Escrituras para justificar la finalidad que le atribuye al matrimonio. Cuando reitera en numerosas ocasiones que la generación de los hijos es la finalidad del matrimonio, presupone también que esta forma de proceder incluye la responsabilidad de los padres en la educación moral y religiosas de los hijos nacidos en el seno del matrimonio, puesto que estos hijos están destinados a convertirse en hijos de Dios.

6. El matrimonio aporta una serie de bienes a los esposos y se fundamenta en razones religiosas, sociales y personales.

En sus escritos, Clemente de Alejandría enumera cada una de las cosas buenas que van unidas a la unión conyugal, y por las cuales el matrimonio se ofrece al hombre y a la mujer como un estado de vida bueno y recomendable. Para el autor alejandrino son tres las razones por las que el matrimonio reporta un bien para los esposos: razones de orden religioso, social y personal.

En primer lugar, en cuanto a las razones de orden religioso, se puede afirmar que el cristiano en su matrimonio cumple con un deber de tipo religioso cuando se

hace realidad en la vida de los esposos cristianos el precepto bíblico “creced y multiplicaos”. Nuestro autor muestra cómo la voluntad de Dios es que el hombre y la mujer tengan descendencia.

En segundo lugar, en cuanto a las razones de orden social, el Alejandrino considera que el cristiano por el hecho de engendrar un hijo, lo que persigue es que el universo perdure, es decir, la generación de los hijos comporta un servicio a la humanidad. Considera la procreación como una forma de mantener el carácter inmortal de la raza humana creada por Dios. Por otra parte, el matrimonio también está al servicio del Estado cuando tiene un hijo.

En último lugar, en cuanto a las razones de orden personal, destaca el autor cristiano que el matrimonio garantiza a los padres el bien que supone tener hijos. Tener descendencia preserva la memoria del padre o madre difuntos, evitando que caigan en el olvido. Los cuidados que ofrece la mujer al marido en caso de enfermedad (recordemos que Clemente de Alejandría quizá vea las cosas solamente desde la perspectiva del marido puesto que se inspira en el versículo 18 del segundo capítulo del Génesis donde se dice: “voy a hacerle una ayuda adecuada” al hombre. También cree que el matrimonio es un bálsamo para las personas mayores, puesto que la mujer se encarga del marido en la vejez y los hijos aseguran el cuidado y sustento de sus padres.

7. La dignidad del matrimonio: en virtud de su santidad, como cooperador con la obra divina de la Creación y por la presencia de Dios en medio de los esposos.

En Clemente de Alejandría encontramos una gran cantidad de palabras y textos que evidencian el valor y la dignidad que le concede al matrimonio.

Lo realmente nuevo para la literatura cristiana del momento es que proclama la santidad del matrimonio, afirmando que si la Ley es santa, también el matrimonio es santo. Extiende la santidad a la unión de los esposos, a la procreación, y no condena de ningún modo el placer derivado de la unión sexual.

Clemente afirma que el matrimonio coopera con la obra de la Creación que está revestida de una gran bondad. Por el origen divino del mismo, porque ha sido instituido por Dios, le otorga una total dignidad. La unión conyugal forma parte de la voluntad de Dios, ha sido querido por él. El hombre y la mujer aparecen

CONCLUSIONES

desde su punto de vista como colaboradores de Dios en la obra creadora. A la noción de colaboración, añade la idea de semejanza con Dios, cuando afirma que el hombre llega a ser imagen de Dios, en cuanto que coopera al nacimiento de un nuevo hombre. A su vez, considera las cargas asociadas al matrimonio como una manera muy digna y valiosa de servir al Señor, y señala que el padre de familia es un icono de la Providencia divina cuando proporciona el sustento diario que una casa necesita.

Por último, Dios preside la vida de los esposos cristianos de una forma real en su matrimonio. Es el primer autor en aplicar al matrimonio la cita evangélica que afirma que “donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”¹. El Alejandrino interpreta los dos o tres reunidos en nombre de Cristo, como el marido, la mujer y el hijo.

Por último, el autor cristiano afirma que la unión conyugal es digna si se acompaña de la virtud de la templanza, llama a la mujer a santificar su papel dentro de la familia, utilizando citas de clásicos griegos, referencias bíblicas y ejemplos de mujeres virtuosas y heroicas.

8. Las características principales del matrimonio son la monogamia y la indisolubilidad.

El matrimonio cristiano posee dos características fundamentales que lo definen y lo dignifican: la monogamia y la indisolubilidad.

Clemente alude el carácter monogámico del matrimonio porque anteriormente había existido en el Antiguo Testamento antecedentes de poligamia. Nuestro autor trata de interpretar esta práctica entre los patriarcas del Antiguo Testamento. En su opinión, para los patriarcas, la poligamia tenía la función de aumentar la raza humana, para tener una descendencia numerosa. Sin embargo, aunque se pudiese aceptar de forma provisional, nunca fue una institución fundada por Dios. Afirma al mismo Cristo como el que instaure la monogamia en aras de la procreación y del cuidado de la casa.

El lugar que ocupa la indisolubilidad del matrimonio en las enseñanzas de los Padres y de los autores cristianos es significativo puesto que el divorcio estaba

¹ Mt 18, 20.

muy anclado en las costumbres y las legislaciones paganas de la época. Las enseñanzas de san Pablo influyen notablemente en la concepción de Clemente de Alejandría sobre la indisolubilidad del matrimonio.

Nuestro autor afirma rotundamente que el matrimonio es indisoluble. Clemente negó la denominación de *gamos* a cualquier otro tipo de unión posterior contraída por alguno de los cónyuges. Admite la separación por parte del marido de la mujer que ha sido adúltera, sin fragmentar en ningún caso el vínculo matrimonial. Para él, el nuevo matrimonio después de un divorcio no se diferencia en nada al adulterio.

Estas características de unidad e indisolubilidad de la unión conyugal entre los cristianos, son comparadas con las nupcias divinas, de Cristo con su Iglesia. Del mismo modo en que Cristo no puede romper el vínculo que le une con su Iglesia, así tampoco la unión conyugal entre los cristianos puede experimentar la ruptura.

9. Las segundas nupcias, sin llegar a estar prohibidas, suponen un gran obstáculo para alcanzar la perfección.

La enseñanza de san Pablo al respecto de las segundas nupcias influye decisivamente en nuestro autor. Clemente de Alejandría fundamenta su pensamiento sobre este tema a partir de la primera Carta de san Pablo a los Corintios, la primera Carta a Timoteo y la Carta a Tito. Para nuestro autor, haciendo referencia directa a san Pablo, es aconsejable que si una persona viuda no puede contenerse, que se case, porque “mejor es casarse que abrasarse”². Por tanto, las segundas nupcias no son consideradas pecado en el pensamiento clementino, pero no cumplen tampoco con la perfección que es característica del comportamiento conforme al Evangelio³. La posición que adopta es muy cercana a la de Pablo, es decir, sin estar prohibidas las segundas nupcias de forma directa, sólo se permiten para preservar el desorden moral.

² 1 Cor 7, 9.

³ Cfr. *Strom.*, III, 82, 4 (FuP 10, 441).

10. Prioridad en considerar el matrimonio como un estado de vida antes que tratar profundamente el tema del amor entre los esposos.

En un contexto en el que el matrimonio es un pretexto para cometer todo tipo de abusos y excesos, parece razonable y lógico, que se priorice la regulación de su uso, antes que exaltar el hecho del amor existente entre los esposos. Por este motivo el Alejandrino reconoce principalmente el matrimonio como un estado de vida y no profundiza en el amor entre los esposos. Esta idea se ve reforzada por el predominio de la mentalidad ascética del autor cristiano. Además, desde el punto de vista de la fe cristiana, hay un amor que se sitúa por encima del resto de los amores, que es el amor a Dios, la caridad. No obstante, reconoce que en el matrimonio debe darse un componente de amor espontáneo y recíproco entre los esposos.

11. La educación de los hijos entendida como la “buena conducción de los niños hacia la virtud”⁴

Clemente de Alejandría es el autor del primer gran tratado de educación cristiana con su obra *El Pedagogo*. En materia educativa, se muestra rígido con los niños y los jóvenes, siguiendo el mismo estilo que tenía toda la pedagogía antigua. Su mayor preocupación es que los niños y jóvenes alcancen una formación moral irreproachable basada en la adquisición de las virtudes. Para el autor cristiano, la dureza de la pedagogía divina está inspirada en el amor, por lo tanto, existe un equilibrio entre severidad y bondad. También valora como importante la actividad física.

12. Actitud en contra del desprecio y minusvaloración del matrimonio.

Una de las primeras dificultades a las que el cristianismo tuvo que hacer frente fue el desprecio y la minusvaloración del matrimonio. Clemente no duda en denunciar con firmeza este rechazo del matrimonio por parte de los encratitas que defendieron que no había redención sin liberarse de las relaciones sexuales. Clemente afirma que la forma de vida celibataria que huye de las contrariedades y distracciones que pueda ocasionar el matrimonio o que propugna un modo de

⁴ Cfr. *Paed.*, I, 16, 1 (FuP 5, 107).

vida más cómodo y egoísta, no tiene nada que ver con la castidad, ni con el valor de la virginidad cristiana.

13. El celibato consagrado a Dios se realiza por amor a Dios

Según la visión de Clemente de Alejandría, el celibato en sí mismo no tiene valor si no se realiza por amor a Dios. La virginidad cristiana adquiere significado cuando está inspirada por el deseo de consagrarse en cuerpo y alma a Dios. Esta característica le da su valor y la justifica, por tanto, el celibato cristiano pierde todo sentido sin Dios. En Clemente, aunque la virginidad suponga una cierta superación de las pasiones, no implica un menosprecio al matrimonio, sino que adquiere un valor superior cuando se realiza por amor.

14. La virginidad es un don de Dios y una opción personal

La virginidad aparece en nuestro autor como un don de Dios que necesita ser secundado por el hombre y la mujer. Así, la libertad está asegurada, y decantarse por la virginidad cristiana forma parte de la decisión personal del hombre y de la mujer.

La condición de virgen es considerada por el maestro alejandrino como bienaventurada porque les ha sido dada por Dios. Afirma que el celibato debe escogerse con libertad, agradeciendo a Dios el don concedido y sin despreciar de modo alguno a las personas casadas.

La opción por la virginidad cristiana no puede darse por la fuerza, sino que es sinónimo de libre elección, de voluntariedad. Por tanto, si la virginidad es la consecuencia de la gracia de Dios, se convierte en un acto u opción personal, libre y voluntario.

15. Clemente no establece relación entre la virginidad de María y la virginidad cristiana

El testimonio uniforme de los evangelios confirma que la fe en la concepción virginal de Jesús estaba enraizada fuertemente en la Iglesia primitiva. Clemente de Alejandría se postuló como un firme defensor de la virginidad de María en el momento de engendrar a Jesús. A pesar de que la virginidad de María ofreciera a nuestro autor un sólido argumento a favor de la opción por la virginidad, no

CONCLUSIONES

establece ninguna relación entre ambas. Es probable que no le interesara profundizar en este tema porque la audiencia a la que se dirigía estaba compuesta mayoritariamente por personas casadas. Por tanto, es comprensible que muchos temas espirituales de la virginidad aparezcan como poco importantes en el contexto de sus obras.

16. La Iglesia es comprendida como virgen y como madre, pero sin conectar esta idea con la virginidad cristiana

El Alejandrino entiende a la Iglesia como una virgen y una madre fecunda. Así, se trata de una madre que no tiene marido, pero sí tiene esposo, porque la Iglesia se desposa con el Logos (Cristo) como un esposo eterno. La Iglesia es la esposa del Logos, virgen y madre. Virgen porque permanece intacta y madre por el amor que derrocha a sus hijos. A pesar de comprender a la Iglesia como virgen y como madre, nuestro autor no conecta este pensamiento en ninguno de sus escritos con una reflexión a favor de la virginidad cristiana.

17. La virginidad está relacionada con la resurrección y con la vida de los ángeles

La virginidad es defendida en Clemente de Alejandría como una realidad escatológica. Por tanto, la virginidad adelanta al tiempo presente de nuestro mundo la realidad de la resurrección, estableciendo una cierta igualdad entre la virginidad y la vida de los ángeles de Dios.

Al considerar la virginidad como un anticipo de la resurrección, Clemente aprovecha para exhortar a los casados que no ya podían tener hijos a vivir en continencia absoluta. De este modo, los esposos que vivieran de forma continente recibirían los mismos beneficios que las personas que optaran por la virginidad.

18. La libertad de elección de la vocación al matrimonio o a la virginidad está asegurada para el cristiano

El cristiano goza, desde la óptica clementina, de una total libertad para elegir la dirección que quiera darle a su vida, es decir, para considerar el matrimonio o la virginidad como su estado de vida o vocación a la que está llamado. La libertad de elección del estado de vida es un valor fundamental en nuestro autor. Ni la virginidad ni el matrimonio se imponen para el cristiano. Clemente se esfuerza en

resaltar la libertad humana para rebatir con firmeza el carácter obligatorio de la continencia tal y como la entendían los encratitas.

Para el verdadero cristiano no existe la obligación de optar por un estado de vida o por otro. Por tanto, la libertad humana resulta clave para optar por el bien del estado conyugal o por el bien de la virginidad.

19. La libertad de elección impone para el cristiano un deber de perseverancia en el camino escogido

En Clemente, la elección personal de cada persona a vivir la vida conyugal o la vida celibataria, debe servir para vivir siempre con mayor corrección. Así, la libertad impone un deber de perseverancia en el camino escogido. Del mismo modo, este compromiso garantiza la verdadera libertad cristiana, que es la libertad de Cristo.

La perseverancia y la fidelidad a la vocación escogida por cada persona son fundamentales. Esta insistencia a la fidelidad por la opción personal, quizá sea una respuesta de nuestro autor a la difusión del pensamiento de los encratitas a favor de la disolución de los matrimonios y del divorcio.

20. El matrimonio y la virginidad son dos estados de vida igualmente valiosos

Clemente de Alejandría se mantiene firme en su convencimiento de igualar la realidad del matrimonio y la realidad de la virginidad. A pesar de que la mayor parte de los autores eclesiásticos de su tiempo situaron a la virginidad por encima del matrimonio, Clemente intenta minimizar esta diferencia de valor. De este modo, equipara la santidad de la virginidad a la del matrimonio.

El maestro de Alejandría insiste constantemente en presentar de forma sencilla qué es lo que une a los dos estados de vida, y no se detiene en aquello que los diferencia. Ambas vocaciones son, cada una con sus peculiaridades, una manera de servir a Dios. Por tanto, Dios acepta tanto un modo de servirle como otro. En este sentido, Clemente valora el matrimonio y la virginidad desde la perspectiva de Dios, por lo que su posición personal queda oscurecida detrás del juicio divino.

21. La intención de Clemente de Alejandría por encontrar un equilibrio a la hora de presentar el valor del matrimonio y de la virginidad, se manifiesta en la utilización de fórmulas que indican que la virginidad es superior al matrimonio por un lado, y en afirmaciones que muestran cierta superioridad del matrimonio con respecto a la virginidad, por otro

En su intención de encontrar el equilibrio entre el valor del matrimonio y de la virginidad, Clemente de Alejandría utiliza fórmulas que expresan una cierta superioridad de la virginidad con respecto al matrimonio, por una parte, y afirmaciones en las que reconoce que el estado conyugal es superior que la opción por la virginidad.

El maestro alejandrino no considera esta superioridad de un estado o de otro en cuanto a estados de vida, sino que lo hace en función de algunas de sus características particulares. En ningún momento cae en el desprecio hacia la vocación que en determinados pasajes pueda interpretarse como inferior.

Cuando quiere describir al auténtico gnóstico, se inclinará por situar la virginidad como una mejor opción que el matrimonio, puesto que alcanza los ideales gnósticos más deseables: la semejanza con Dios. Por otra parte, la virginidad es preferible también al matrimonio porque permite una mayor dedicación y participación en el servicio a Dios.

En el plano de lo humano el matrimonio muestra cierta superioridad con respecto a la virginidad: permite al hombre realizar todas las posibilidades que tiene a su alcance y desarrolla el manejo de las cosas cotidianas: hijos, esposa, familiares, posesiones... Además, el hombre casado adquiere un mérito especial si es capaz de conciliar las obligaciones de la vida conyugal con el amor de Dios. Por último, en el hecho de cuidar y proteger la casa, el hombre casado imita, en cierto modo, la divina providencia.

22. La perfección cristiana se puede alcanzar desde cualquier estado de vida

La perfección a la que tiene que llegar todo cristiano es la misma, pero las vocaciones en la Iglesia son diversas. De este modo, la posibilidad de alcanzar dicha perfección cristiana no responde a una forma de vida concreta, sino que puede darse en cualquier circunstancia de vida. Clemente de Alejandría asume por igual los estados de vida del matrimonio y de la virginidad, y no hace jerarquías en cuanto a su perfección.

23. El matrimonio y la virginidad son vocaciones o estados de vida válidos y fundamentales, queridos por Dios y que constituyen verdaderos y adecuados caminos para alcanzar la santidad

Clemente considera que tanto el estado de vida del matrimonio como el de la virginidad son queridos por Dios, responden a su voluntad. Insiste especialmente en la paridad y el equilibrio entre estos dos estados como caminos que llevan al cristiano a la santidad. La superioridad de la virginidad en el plano religioso está supuesta, pero el Alejandrino no se detiene en ella, puesto que le interesa rebatir los ataques que estaba sufriendo el matrimonio y enaltecer todo lo bueno y válido de la unión conyugal.

El vínculo de unión esencial entre matrimonio y virginidad desde la visión del maestro alejandrino es que ambos son considerados como vocaciones o estado de vida válidos y fundamentales, queridos por Dios y que constituyen, cada uno de ellos, un camino para llegar a la santidad.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El pedagogo*, ed. bilingüe por M. MERINO y E. REDONDO, Ciudad Nueva, Fuentes Patrísticas 5, Madrid 1994.
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata I. Cultura y Religión*, ed. bilingüe por M. MERINO, Ciudad Nueva, Fuentes Patrísticas 7, Madrid 1996.
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, ed. bilingüe por M. MERINO, Ciudad Nueva, Fuentes Patrísticas 10, Madrid 1998.
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, ed. bilingüe por M. MERINO, Ciudad Nueva, Fuentes Patrísticas 15, Madrid 2003.
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, ed. bilingüe por M. MERINO, Ciudad Nueva, Fuentes Patrísticas 17, Madrid 2005.
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El Protréptico*, ed. bilingüe por M. MERINO, Ciudad Nueva, Fuentes Patrísticas 21, Madrid 2006.
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El Protréptico*, ed. por J. P. MIGNE, Patrología Graeca,
http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Protrepticus.pdf
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El Pedagogo*, ed. por J. P. MIGNE, Patrología Graeca,
http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Paedagogus.pdf
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata*, ed. por J. P. MIGNE, Patrología Graeca,
http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Stromata.pdf

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADNÉS, P., *El matrimonio*, Herder, Barcelona 1973.
- ALONSO, F., “El contrato de compromiso en el derecho matrimonial egipcio”, en *Memorias de Historia Antigua XV-XVI*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1994-1995, 9-26.
- ALSINA, J., *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona 1989.
- ÁLVAREZ, J., *La virginidad consagrada: ¿realidad evangélica o mito socio-cultural?*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1977.
- AMENTA, P., *Procedimientos canónicos de disolución del matrimonio*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2011.
- ANDRADE, B., *Dios en medio de nosotros: esbozo de una teología trinitaria kerygmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.
- ASIAIN, M. A., *La vida religiosa en la Iglesia: contribución a una eclesiología de la vida religiosa*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977.
- BARBAGLIO, G., *Hombre*, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990.
- BARBERÁ, P. G., “¿Mujer, matrimonio e hijos en el estoicismo antiguo bajo el amparo de Eros?”, en *Emerita*, 53, 315.
- BARCIA, M., “Notas para una aproximación al derecho matrimonial ateniense clásico”, en R. RODRÍGUEZ – M. J. BRAVO, *Mulier. Algunas Historias e Instituciones de Derecho Romano*, Dykinson, Madrid 2013.
- BARRIO, J. M., *Elementos de Antropología Pedagógica*, Rialp, Madrid 2010.
- BAUER, J. B., *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967.
- BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1964.
- BAUS, K., “De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia”, en JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, vol. I, Herder, Barcelona 1966.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- BÉKÉS, G., *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, Herder, Roma 1942.
- BELDA, J., *Historia de la Teología*, Palabra, Madrid 2010.
- BENZO, M., *Teología para universitarios*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.
- BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Universidad de Deusto, Bilbao 2009.
- BERCIANO, M., *Kairós, tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría*, Aldecoa, Burgos 1976.
- BERNARD, A., *Alexandrie la Grande*, Signes des temps 19, París 1966.
- BERNARD, J., *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie*, Erfurter Theologische Studien 21, Leipzig 1968.
- BESANÇON, A., *La imagen prohibida: una historia actual de la iconoclasia*, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid 2003.
- BIANCHI, R., *Del Helenismo a la Edad Media*, Akal, Madrid 1981.
- BIANCO, M^a G., *Il Protrettico. Il Pedagogo di Clemente Alessandrino*, Classici UTET, Torino 1971.
- BLÁZQUEZ, J. M., “La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente”, en *Gerión* 11 (1993) 185-227.
- BOLGIANI, F., “La tradizione eresiológica sull’encratismo II: La confutazione di Clemente di Alessandria”, en *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino* 96 (1961-1962) 541-564.
- , “La polémica di Clemente Alessandrino contro gli Gnostici libertini nel III libro degli Stromati”, en *StMStR* 38 (1967) 86-136.
- BORGUESI, M., *Secularización y nihilismo: cristianismo y cultura contemporánea*, Encuentro, Madrid 2007.
- BOSCOLO, G., *La Biblia en la historia. Introducción general a la Sagrada Escritura*, San Pablo, Bogotá 1995.
- BOTERO, S., *Hacia una antropología teológica de la sexualidad*, San Pablo, Bogotá 2012.
- BOURGEOIS, D., *La Sagesse des Anciens dans le Mystère du Verbe. Évangile et Philosophie chez Saint Justin*, Philosophe et martyr, París 1983.

- BRANDON, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas*, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975.
- BROUDÉHOUX, J. P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Beauchesne, París 1970.
- BRONTESI, A., *La soteria en Clemente Alessandrino*, Univ. Gregoriana, Roma 1972.
- BROWN, P., *Le renoncement à la chair*, Gallimard, París 1955.
- BROWNING, W. R. F., *Diccionario de la Biblia. Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos*, Paidós, Barcelona 1998.
- BUECKERS, H., *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Münster 1938.
- BUELL, D. K., "Producing Descent/Dissent: Clement of Alexandria's Use of Filial Metaphors as Intra-Christian Polemic", en *HThS* 90 (1997) 89-104.
- BURGOS, J. M., *Antropología breve*, Palabra, Madrid 2010.
- , *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2013.
- BURGUIÈRE, A., *Historia de la familia*, vol. I, Alianza, Madrid 1988.
- BURI, F., *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, Max Niehans Verlag, Zurich y Leipzig 1939.
- BURTON – CHRISTIE, D., *La Palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Siruela, Madrid 2007.
- BUTTERWORTH, G. W., "Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phedrus of Platon", en *CQ* 15 (1916) 198-205.
- CANTALAMESSA, R., *Virginidad*, Edicep, Valencia 1990.
- CAPITANEI, W., *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Schöningh, Paderborn 1903.
- CARROLL, W., y otros, *La sexualidad humana. Nuevas perspectivas del pensamiento católico*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977.
- CASTAGNO, A. M., "L'arte sottile della distinzione: il Pedagogo di Clemente Alessandrino", en *Adamantius* 9 (2003) 29-37.
- CASTAÑEDA, A., *Moral sexual y Teología del cuerpo*, Vida Humana Internacional, Miami 2008.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- CENCINI, A., *Un Dios para amar. La vocación para todos a la virginidad*, San Pablo, Lima 2003.
- CERFAUX, L., *Antitakten*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. I, Stuttgart 1950.
- CHÁVEZ, P., *Historia de las doctrinas filosóficas*, Pearson Educación, México 2004.
- CHEVALIER, J., *Historia del pensamiento*, Aguilar, Madrid 1968.
- CHOZA, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cénlit, Estella 1985.
- CLARK, F. L., “Citations of Plato in Clement of Alexandria”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological association* 33 (1902) 12-20.
- COLA, S., *Alcuni aspetti della verginità nei Padri*, http://www.indaco-torino.net/gens/96_45_04.htm, [citado el: 28 de julio de 2017].
- COLZANI, G., *Antropología Teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.
- COOPER, T. D., *Las dimensiones del mal. Perspectivas actuales*, Mensajero, Bilbao 2009.
- CORETH, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona 1991.
- CORNWALLIS, C. F., *Christian Doctrine and Practice in the Second Century*, William Pickering, Londres 1844.
- CROUZEL, H., *Virginité et mariage selon Origène*, Desclée de Brouwer, París – Brujas 1963.
- CULDAUT, F., *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, Akal, Madrid 1996.
- DALMAU, J. M. – VERGÉS, S., *Dios revelado por Cristo*, BAC, Madrid 1969.
- DANA, H. E., *El mundo del Nuevo Testamento*, <https://eqeb.files.wordpress.com/2013/03/el-mundo-del-nt-dana-hojas-enteras.doc>, [citado el: 3 de agosto de 2016].
- DANIELI, A., “La cristología di Paolo in Clemente Alessandrino”, en *StPat* 17 (1970) 234-280.

- DANIÉLOU, J., *Message Evangélique et culture hellénistique*, Desclée de Brouwer, París 1960.
- , *Teología del Judeocristianismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004.
- DANIÉLOU, J. – MARROU, H. I., *Nuova Storia della Chiesa*, vol. I, Marrieti, Turín 1970.
- DASSMANN, E., *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlín – Köln 1991.
- DAUTZENBERG, G., *Psyché. Sein Leben bewahren*, Koesel-Verlag, Munich 1966.
- DAUVILLIER, J., “Le droit du mariage dans les cités grecques et hellénistiques d’après les écrits de saint Paul”, en *Revue internationale des droits de l’Antiquité*, 3ª serie, 7 (1960) 149-164.
- DAVIES, W. D., *Aproximación al Nuevo Testamento: guía para una lectura ilustrada y creyente*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1979.
- DE FAYE, E., *Clément d’Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, París 1906.
- DE LA FUENTE, V., *Historia Eclesiástica de España*, Librería Religiosa, Barcelona 1855.
- DEMARCHI, J. O., “Clemente de Alejandría. Pensamiento y fe”, en *Evocaciones Patristicas* 4, Fundación Santa Ana, Buenos Aires 1999.
- DERVILLE, G., *Amor y desamor. La pureza liberadora*, Rialp, Madrid 2015.
- DESSI, A., “Elementi Epicurei in Clemente Alessandrino”, en *Atheneum Pavia* 60 (1982) 402-435.
- DÍEZ, A., *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977.
- DÖLGER, F. J., “Ne quis adulter”, en *Antique und Christentum* 3 (1932) 132-145.
- DONAHUE, J. R., “Stoic Indifferents and Christian Indifferents in Clement of Alexandria”, en *Traditio* 19 (1963) 438-446.
- DOMÍNGUEZ, X. M., *Antropología de la familia. Persona, matrimonio y familia*, BAC, Madrid 2007.
- DOOD, C. H., *Interpretación del cuarto Evangelio*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- DRACZKOWSKI, F., “Errori di base nell’esegesi eterodossa secondo l’insegnamento di Clemente Alessandrino”, en FELICI, S., (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri* (secc. II-IV), Bibl. di Scienze Religiose 106, Roma 1993.
- DROBNER, H., *Manual de Patrología*, Herder, Barcelona 1999.
- DRUILLE, P., *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo*, Universidad Nacional de la Pampa. Instituto de Estudios Clásicos, Santa Rosa 2013.
- DUSSEL, E., *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires 1975.
- ELIADE, M., *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, París 1956.
- ELORDUY, E., “Misión de la Stoa en la Filosofía”, en *Revista de Filosofía* 20 (1947) 5-55.
- , *El Estoicismo*, vol. II, Gredos, Madrid 1972, 153.
- EQUIPOS DE NUESTRA SEÑORA, *El amor y el matrimonio*, San Pablo, Santafé de Bogotá 2001.
- ERDMANN, W., “Die Ehescheidung im Rechte der graeco.aegyptischen Papyri”, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 61 (1941) 44-57.
- ERICKSON, M. J., *Teología Sistemática*, Clie, Barcelona 2008.
- ERMONI, V., “The Christology of Clement of Alexandria”, en *JThS* 5 (1904) 123-126.
- ESPEJA, J., *El ministerio de la Iglesia. Un cambio de perspectiva*, San Esteban – Edibesa, Salamanca 2001.
- ESTEBAN, J. M., “La virginidad cristiana en Cipriano de Cartago”, en *Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología* 63, Universidad de Navarra, Pamplona 2015, 173-245.
- FÁBREGAS, J., – OLIVAR, A., *La voz de los Padres en la Liturgia de las Horas*, Biblioteca Litúrgica, Barcelona 2002.
- FERGUSON, J., *Clement of Alexandria*, Twayne Publishers, New York 1974.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Eset, Vitoria 1990.

- , “Presentación” a *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Eset, Vitoria 1990, V-IX.
- , *El mito del “hombre nuevo” en el siglo II: el diálogo cristianismo-helenismo*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1991.
- FESTUGIÈRE, A. J., *La révélation d’Hermès Trismégiste*, vol. II, Lecoffre, París 1944.
- FIGUEROA, A., *Conociendo a los grandes filósofos*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2002.
- FINAN, TH., “Hellenism and Judeo-Christian History in Clement of Alexandria”, en *ITQ* 28 (1961) 83-114.
- FINLEY, M. I., *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Crítica, Barcelona 2000.
- FLETCHER J. – ROPERO, A., *Historia general del cristianismo. Del siglo I al siglo XXI*, Clie, Barcelona 2008.
- FLÓREZ, G., *Matrimonio y familia*, BAC, Madrid 1995.
- FONTANA, G., *El Evangelio de Juan: la construcción de un texto complejo: orígenes históricos y proceso compositivo*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2014.
- FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid 2005.
- FRANCK, J. F., “La inspiración platónica de la filosofía de Josef Pieper”, en *Sapientia* 59 (2004) 411-431.
- GACA, K. L., *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Hellenistic Culture and Society 40, Berkeley 2003.
- GAHBAUER, R., “Die Erzieherrolle des Logos Christus in der Ethik des Klemens von Alexandrien”, en *Münchener Theologische Zeitschrift* 31 (1980) 296-305.
- GALLONI, M., *Cultura, evangelizzazione e fede nel “protreptico” di Clemente Alessandrino*, Studium, Roma 1986.
- GARCÍA, A. A., *El Pentateuco. Historia y sentido*, Edibesa, Salamanca 1998.
- GARCÍA PAREDES, J. C. R., *Teología de las formas de vida cristiana. Perspectiva histórico-teológica*, Vol. I, Claretianas, Madrid 1996.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- , *Lo que Dios ha unido. Teología de la vida matrimonial y familiar*, San Pablo, Madrid 2006.
- GAUDEMET, J., *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, editions du Cerf, París 1987.
- GELABERT, M., *Vivir como Cristo. Antropología teológica*, San Pío X, Madrid 1992.
- , *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, San Esteban, Salamanca 1997.
- GICON, O., *La Cultura antigua y el Cristianismo*, Gredos, Madrid 1970.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2004.
- GONZÁLEZ, Z., *Historia de la Filosofía*, vol. II, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo 2014.
- , *Historia de la Filosofía*, vol. I, Red, Barcelona 2017.
- GOÑI, C., *Historia de la filosofía I. Filosofía antigua*, Palabra, Madrid 2002.
- , *Breve historia de la filosofía*, Palabra, Madrid 2010.
- GRACIA, F., “Las acciones, los rituales y la vida”, en E. ARDÈVOL – G. MUNILLA, *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, UOC, Barcelona 2003.
- GRANADOS, J., *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.
- , “Una sola carne: el lenguaje de la unión conyugal”, en LARRÚ, J., *La grandeza del amor humano*, BAC, Madrid 2013.
- GRANADOS, L., “A imagen de Dios”, en LARRÚ, J., *La grandeza del amor humano*, BAC, Madrid 2013.
- GRELOT, P., *De la mor à la vie éternelle*, Éditions du Cerf, París 1971.
- GRIGGS, C. W., *Early Egyptian Christianity. From its origins to 451 CE*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2000.
- GROSSI, V. – DI BERNARDO, A., *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984.
- GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1977.

- GUASCO, C., *Lo gnóstico cristiano in Clemente Alessandrino* en *Shopia* 24 (1956) 264-269.
- GUERRERO, F., *El misterio del amor según las enseñanzas de Karol Wojtyła*, Ciudad Nueva, Madrid 2001.
- GUILLÉN, J., *Urbs Roma*, Sígueme, Salamanca 1981.
- GUSSEN, J. G., *Het leven in Alexandrië volgens de cultuur-historische gegevens in de Paedagogus (Boek II en III) van Clemens Alexandrinus*, Van Gorcum, Assen 1954.
- HAAG, H., *El problema del mal*, Herder, Barcelona 1981.
- HAMMAN, A. G., *Vie liturgique et vie sociale*, Desclée de Brouwer, París 1968.
- , *Matrimonio y virginidad en la Iglesia Antigua*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.
- HEREDIA, R. – TAPIA, J. – VIVEROS, G., *Antología de textos clásicos grecolatinos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1994.
- HEINE, R. E., “The Alexandrians”, en YOUNG, F. – AYRES, L. – LOUTH, A. [ed.], *The Cambridge History of Early Christian Literature*, The Cambridge University Press, Cambridge 2004, 117-118.
- HILGENFELD, A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentum*, Urkundlich dargestellt, Leipzig 1884.
- HOFFMANN, P., *Die Toten in Christus*, Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster 1966.
- HOLTE, R., “Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin’s Apologies”, en *StTh* 12 (1958) 109-168.
- HOURCADE, J., *Una vocación femenina recuperada. El Orden de las Vírgenes Consagradas*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003.
- IBÁÑEZ J., – MENDOZA, F., “El tema literario de la Eusebeia en Clemente Alejandrino”, en *TEsp* 17 (1973) 231-260.
- INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS A DISTANCIA “SAN AGUSTÍN”, *Patrología*, Instituto Internacional de Teología a distancia, Madrid 2012.
- INGE, W. R., “Clement of Alexandria”, en *CQR* 58 (1904) 348-371.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- ISART, M. C., “Clemente de Alejandría y la filosofía griega”, en *Anuario de estudios filológicos* 15 (1992) 173-180.
- JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.
- JAKAB, A., *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrine. IIe et IIIe siècles*, Peter Lang, Berna 2001.
- JENKINS, I., *La vida cotidiana en Grecia y Roma*, Akal, Madrid 1997.
- JIMÉNEZ, E., *Matrimonio: Comunidad de Vida y Amor*, Caparrós Editores, Madrid 2005.
- JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Familiaris Consortio*, San Pablo, Madrid 1981.
- , *La Virgen María. Catequesis sobre el Credo (V)*, Palabra, Madrid 2001.
- JUNOD, E., “Un écho d’une controverse autor de la penitence; l’histoire de l’apotre Jean et du chef des brigands chez Clément d’Alexandrie (Quis Dives, 42, 1-15)”, en *RHR* 60 (1980) 153-160.
- KASPER, W., *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander 1980.
- KWIATKOWSKA, T. – ISSA, J. – PIÑÓN, F., *Mundo antiguo y naturaleza*, Plaza y Valdés, México 2001.
- KLIMA, J., *Sociedad y cultura en la Antigua Mesopotamia*, Akal, Madrid 1980.
- KNAUBER, A., “Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jhar”, en *Kyriakon* (1970) 289-308.
- , “Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien”, en *MThZ* 25 (1972) 311-334.
- KOCH, H., *Pronoia und Paideusis*, Berlín-Leipzig 1932.
- LADARIA, L. F., *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, Estudios 16, Madrid 1980.
- LAÍN, P., *Sobre la amistad*, Espasa Calpe, Madrid 1986.

- LAMOTE, C., *Antropología Neurofilosófica. Un estudio radical de la conducta humana desde los automatismos neonatales al pensar reflexivo del adulto*, Reverté, Barcelona 2005.
- LARRABE, J. L., *El matrimonio cristiano y la familia*, BAC, Madrid 1973.
- LARCHER, C., *Études sur le livre de la Sagesse*, Gabalda, París 1969.
- LARCHET, J. C., *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Sígueme, Salamanca 2016.
- LE BOULLUEC, A., “L’école d’Alexandrie. De quelques aventures d’un concept historiographique”, en *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, París 1987, 403-417.
- LE COUR, P., *Hellénisme et Christianisme*, Omnium Littéraire, París 1951.
- LEBRETON, J., “La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d’Alexandrie”, en *RechSR* 18 (1928) 457-488.
- , “Théologie de la Trinité chez Clément d’Alexandrie”, en *RechSR* 34 (1947) 55-76 y 142-179.
- LEGRAND, L., *La doctrina bíblica de la virginidad*, Editorial Verbo Divino, Estella 1967.
- LEÓN-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1993.
- LEYERLE, B., “Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette”, en *JECS* 3 (1995) 123-141.
- LILLA, S., “Clemente Alessandrino”, en BOSIO, G. – DAL COVOLO, E. – MARITANO, M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III*, Società Editrice Internazionale, Turín 1993.
- LLAMAS MARTÍNEZ, J. A., “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, en *Educación XXI* 4 (2001) 239-254.
- , *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, UNED, Madrid 2001.
- LOHFINK, N., *Exégesis bíblica y teológica. La exégesis bíblica en evolución*, Sígueme, Salamanca 1969.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- LÓPEZ, J. A., “Filón de Alejandría: obra y pensamiento. Una lectura filológica”, en *Synthesis* 16 (2009) 13-82.
- LÓPEZ, A., *El seguimiento radical de Cristo. Esbozo histórico de la Vida Consagrada*, Vol. I, Encuentro, Madrid 1987.
- LÓPEZ, A., *Temas candentes de bioética y familia*, Palabra, Madrid 2006.
- LORDA, J. L., *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*, Palabra, Madrid 2005.
- LUGARESI, L., “‘Fuggiamo la consuetudine’: pratiche social cristiane, rappresentazione e spettacoli in Clemente Alessandrino”, en *Adamantius* 9 (2003) 10-28.
- MAIER, P. L., “Introducción” a *Eusebio de Cesarea, Historia de la Iglesia*, Portavoz, Michigan 2010.
- MALDONADO DE LIZALDE, E., “Lex Iulia de Adulteriis Coercendis del Emperador Cesar Augusto (y otros delitos sexuales asociados)”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 17 (2005) 365-413.
- MARITANO, M., “La familia “cristiana” secondo i Padri della Chiesa”, en *Salesianum* 69 (2007) 631-662.
- MARKSCHIES, C., *Estructuras del cristianismo antiguo: Un viaje entre mundos*, Siglo XXI de España editores, Madrid 2001.
- , *La gnosis*, Herder, Barcelona 2002.
- MARROU, H. I., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Librairie Letouzey et Ané, París 1953.
- , “Morale et spiritualité chrétienne dans le Pedagogus de Clément d’Alexandrie”, en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 64, *Studia Patristica* 2, Berlín 1957, 538-546.
- , *Le Pédagogue*, vol. I, Éditions du Cerf, París, 1960.
- , *Histoire de l’éducation dans l’antiquité*, Éditions du Seuil, París 1965.
- MARTÍNEZ, A. *Antropología teológica fundamental*, BAC, Madrid 2012.
- MASCAREÑAS, C. E. – B. PELLISÉ, *Nueva enciclopedia jurídica*, vol. 16, Francisco Seix, Barcelona 1978.

- MATEO, M. A., “La enkrátēia y las uniones castas cristianas”, en *Espacios de infertilidad y agamia en la antigüedad*, Sema, Valencia 2007, 69-84.
- MAYOR, D., *Clemente Alejandrino. Stromatéis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía*, Studia Silensia XVI, Burgos 1993.
- McGOVERN, T., *El celibato sacerdotal: una perspectiva actual*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2004.
- MEES, M., “Das Matthäus-Evangelium in den Werken des Clemens von Alexandrien”, en *Div 12* (1968) 675-698.
- , “Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien”, en *Quaderni di Vetera Christianorum* 2, Bari 1970.
- , “Clemens von Alexandrien über Ehe und Familie”, en *AugR* 17 (1977) 113-131.
- , “Jetzt und Dann in der Eschatologie Klemens von Alexandrien”, en *AugR* 18 (1978) 127-137.
- MÉHAT, A., *Études sur les Stromates de Clément d’Alexandrie*, Seuil, Paris 1966.
- , “Vraie et fausse Gnose d’après Clement d’Alexandrie”, en B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, Studies in the History of Religions*, vol. I, Leiden 1980, 326-433.
- , “Clemens von Alexandrien”, en *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 101-113.
- MEIFORT, J., *Der Platonismus bei Clemens von Alexandrien*, Heidelberger Adhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 17, Tübingen 1928.
- MEJÍA, A., *La vida de la Iglesia*, Progreso, México 2005.
- MELINA, L. – y otros., *El actuar moral del hombre. Moral especial*, Edicep, Valencia 2001.
- MERINO, M., “La feminidad en la Escuela de Alejandría”, en D. RAMOS-LISSÓN Y OTROS (Dirs.), *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1989, 25-61.
- , “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata I. Cultura y Religión*, Ciudad Nueva, Madrid 1996, 11-45.
- , “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 13-30.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- , “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, 11-32.
- , “Introducción” a *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 11-36.
- , “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El Protréptico*, Ciudad Nueva, Madrid 2006, 13-40.
- MERINO M. – REDONDO E., “Introducción” a *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 11-42.
- MESTRE, J., *Els primers cristians. Del divendres Sant (any 30) al Concili de Nicea (any 325)*, Edicions 62, Barcelona 1997.
- METZ, R., *La Consagración de las vírgenes. Ayer, hoy y mañana*, Visión Libros, Madrid 2009.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid 2008.
- MINGUET, T., *Cosmovisión y Antropología de san José de Calasanz. Presupuestos para la comprensión de su pedagogía*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2017.
- MIÑÓN, A. R., *El pensamiento de Platón a la luz de una nueva hermenéutica*, ECU, Alicante 2012.
- MIRA, M., “Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia”, en *Scripta Theologica* 47 (2015) 89-109.
- MIRALLES, A., *El matrimonio. Teología y vida*, Palabra, Madrid 1999.
- MOINGT, J., “La gnose de Clément d’Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie”, en *RechSR* 37 (1950) 537-564.
- MOLINÉ, E., *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, Palabra, Madrid 2008.
- MONDÉSSERT, C., “Clément d’Alexandrie. Introduction a l’étude de sa pensée religieuse a partir de l’Écriture”, en *Théologie* 4, París 1944.
- , *Le Protréptique*, SC 2, París 1949.

- , “Vocabulaire de Clément d’Alexandrie: le mot *logikós*”, en *RechSR* 42 (1954) 258-265.
- MONSERRAT, J., *Los gnósticos*, vol. I, Biblioteca Clásica Gredos 59-60, Madrid 1983.
- MORENO, J. L., *La luz de los padres: temas patrístico de actualidad*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2005.
- MORESCHINI, C. – NORELLI, E., *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*, vol. I, BAC, Madrid 2006.
- MORK, W., *Sentido bíblico del hombre*, Marova, Madrid 1970.
- MORTLEY, R., *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d’Alexandrie*, Brill, Leiden 1973.
- MOSCHETTI, P., *El ordo virginum, germen de vida cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2007.
- MOSSÉ, C., *La mujer en la Grecia clásica*, Nerea, San Sebastián 1995.
- MURA, G., *La teologia dei Padri. Testi dei Padri latini greci orientali scelti e ordinati per temi*, vol. III., *Vita cristiana – Il prossimo – Stati di vita cristiana*, Città Nuova editrice 1975.
- NAUTIN, P., “La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d’Alexandrie”, en *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 268-302.
- NERI, V., “Valori estetici e valori etici dell’apparenza del corpo nel Pedagogo di Clemente Alessandrino. Alle origini dell’etica cristiana dell’ *εἶδος*”, en *Adamantius* 9 (2003) 38-66.
- NIETO, J. M., “La educación física en la paideia cristiana: ejercicio y espectáculo”, en CALDERÓN, E. – MORALES, A. – VALVERDE, M., *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*, Universidad de Murcia, Murcia 2006, 713-719.
- NÚÑEZ, M. I., *Consentimiento matrimonial y divorcio en Roma*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1988.
- ORBE, A., “En los albores de la exégesis Iohannea”, en *Estudios Valentinianos*, vol. II, *Analecta Gregoriana* 65, Roma 1955.
- , “Los primeros herejes ante la persecución”, en *Estudios Valentinianos*, vol. V, *Analecta Gregoriana* 83, Roma 1956, 12-46.
- , “Hacia la primera teología de la procesión del Verbo”, en *Estudios Valentinianos*, vol. I, *Analecta Gregoriana* 99, Roma 1958.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- , “La teología del Espíritu Santo”, en *Estudios Valentinianos*, vol. IV, Analecta Gregoriana 158, Roma 1966.
- , *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid 1969.
- , *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, vol. II, BAC, Madrid 1972.
- , *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. I, BAC, Madrid 1976.
- , *Teología de san Ireneo*, vol. I, BAC, Madrid 1985.
- , “Introducción a la teología de los siglos II y III”, en *Verdad e Imagen* 105, Roma-Salamanca 1988.
- ORLANDIS, J., *Historia de la Iglesia. La Iglesia Antigua y Medieval*, vol. I, Palabra, Madrid 2012.
- OSBORN, E. F., *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Texts and Studies n. 3, Cambridge 1957.
- PAGELS, E., *Adán, Eva y la serpiente*, Crítica, Barcelona 1990.
- PALUCKI, J., “Principi fondamentali di una corretta esegesi nel pensiero di Clemente Alessandrino”, en S. FELICI (ed.), *Esegesi e catechesi nei Padri*, Bibl. Di Scienze Religiose 106, Roma 1993.
- PHILIPPON, A., *Plutarque. Oeuvres morales*, Les Belles Lettres, París 1987.
- PIKAZA, X., *Dios como espíritu y persona: razón humana y misterio trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989.
- , *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sígueme, Salamanca 1993.
- PIEPER, J., *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona 1998.
- , “Sobre la idea de filosofía en Platón”, en *Obras de Josef Pieper*, Encuentro, Madrid 2000, 159-174.
- , “¿Qué significa interpretación?”, en *Obras de Josef Pieper*, Encuentro, Madrid 2000, 213-235.
- PHILLIPS, J., *Cómo entender e interpretar la Biblia. Una introducción a la hermenéutica*, Portavoz, Michigan 2008.
- PINCKAERS, S., *La moral católica*, Rialp, Madrid 2001.

- PINI, G., *Clemente Alessandrino. Stromati. Note di vera filosofia*, Letture cristiane delle Origini 20/Testi, Milán 1985.
- PIÑERO, A., “La inspiración en Filón de Alejandría”, en D. MUÑOZ, *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986, 223-233.
- , “La gnosis”, en ALVAR, J., y otros, *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid 1995.
- PORTILLO, J., *El camino a la libertad*, Trilce, Montevideo 2008.
- POSTAGE, J. P., “On the Text of the Stromateis of Clement of Alexandria”, en *CQ* (1914) 237-247.
- PRÉAUX, C., “Le statut de la femme à l’époque hellénistique, principalement en Égypte”, en *Recueils de la société Jean Bodin*, XI, Bruselas 1959, 127-175.
- PREISKER, E., *Christentum und Ehe in der ersten drei Jahrhund*, Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 23, Berlín 1927.
- PRUNET, O., *La morale de Clément d’Alexandrie et le Nouveau Testament*, Études d’histoire et de philosophie religieuses n. 61, París 1966.
- QUASTEN, J., *Patrología*, vol. I, BAC, Madrid 1968.
- QUISPEL, G., “Birth of the Child”, en *Eranos Lectures n.3*, Jewish and Gnostic Man, Princeton 1966.
- RAASCH, J., “The Monastic concept of Purity of Heart and Its Sources”, en *Studia Monastica* 10 (1968) 7-55.
- RADMACHER, E. D., *Nuevo comentario ilustrado de la Biblia*, Grupo Nelson, Nashville 2011, 884.
- RAMÍREZ, C., *La idea del hombre en el pensamiento occidental*, EUNED, San José 1997.
- RATZINGER, J., *Permanecer en el amor. Una visión teológica del matrimonio y la familia*, BAC, Madrid 2015.
- RENCKENS, H., *Así pensaba Israel*, Guadarrama, Madrid 1960.
- REYNOLDS, P. L., *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and early medieval Periods*, E. J. Brill, Leyden – Nueva York – Colonia 1994.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- RICHARDSON, W., "The Basis of Ethics: Chrysippus and Clement of Alexandria", en CROSS, F. L., *Studia Patristica*, vol. IX, Oxford 1963, 87-97.
- RIEDINGER, R., "Der Physiologos und Klemens von Alexandria", en *ByZ* 66 (1973) 273-307.
- RITTER, A. M., "Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen 'Armenfrömmigkeit' und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa", en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975) 1-25.
- RIVERA, L. – VALENTINETTI, A., *El libro y la carne (hermenéutica del libro)*, Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, Sevilla 1998.
- RIZZI, M., "Introduzione a una Riflessione teologica e pragmatiche sociali in Clemente Alessandrino", en *Adamantius* 9 (2003) 8-9.
- ROBERT, A. – A. FEUILLET, A., *Introduction à la Bible, Vol. II*, Desclée de Brouwer, Paris 1959.
- ROHDE, E., *Psyche*, Laterza, Bari 1970.
- ROJAS, C., *La filosofía. Sus transformaciones en el tiempo*, Isla Negra, San Juan 2006.
- RONDET, H., *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Lethielleux, Paris 1960.
- ROPERO, A., *Lo mejor de Clemente de Alejandría*, Clie, Barcelona 2002.
- ROSSANO, P- RAVASI, G- GIRLANDA, A., *Nuevo diccionario de Teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1990.
- RUIZ BUENO, D., *Padres apostólicos*, BAC, Barcelona 1979.
- , *Padres apostólicos y apologistas griegos*, BAC, Madrid 2002.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión*, Eapsa, Madrid 1975.
- , "Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica", en *Studium ovetense* 8 (1980) 347-360.
- , *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1987.
- , *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- , *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991.
- RUIZ, M., "Le concept de «monde» chez Clément d'Alexandrie", en *RHS* 48 (1972) 5-24.
- RUSS, J., *Léxico de filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas*, Akal, Madrid 1999.

- RUWET, J., “Clement d’Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes”, en *Biblica* 29 (1948) 77-99. 240-268. 391-408.
- , “Les «agrapha» dans les oeuvres de Clément d’Alexandrie”, en *Biblica* 30 (1949) 133-160.
- SAGNARD, F., *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Iréné*, Vrin, París 1947.
- SAN MARTÍN, J., *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, UNED, Madrid 2013.
- , *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, UNED, Madrid 2015.
- SÁNCHEZ, E., *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos*, Akal, Madrid 1986.
- SANGUINETI, J. J., *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, EUNSA, Pamplona 2003.
- , *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid 2005.
- , *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Palabra, Madrid 2007.
- , *Neurociencia y filosofía del hombre*, Palabra, Madrid 2014.
- SANMARTÍN, J. – SERRANO, J. M., *Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*, Akal, Madrid 2006.
- SARGENTI, M., “Matrimonio cristiano e società pagana”, en *Studia et Documenta Historiae Iuris* 51 (1985) 367-391.
- SARIOL, J., “Clemente de Alejandría, un teólogo liberal”, en *IV Congreso Nacional de Estudios Clásicos*, Barcelona 1971, 357-361.
- SARMIENTO, A., *Al servicio del amor y de la vida: el matrimonio y la familia*, Rialp, Madrid 2006.
- SCHILLEBEECKX, E., *El matrimonio. Realidad terrena y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca 1970.
- SCHILLING, O., *Geist und Materie in biblischer Sicht*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967.
- SCHMÖLLE, K., “Die pneumatische Gnosis und Ansätze zu einer christlichen Geschichtsmetaphysik im Werk des Klemens von Alexandrien”, en DASMANN, E. – FRANK, K. S., *Pietas...*, Münster 1980.
- SCHUETZ, R., *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse*, Geuthner, París 1935.
- SCOTT, M., *Delfos: Historia del centro del Mundo Antiguo*, Ariel, Barcelona 2015.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- SEMEN, Y., *La sexualidad según Juan Pablo II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007.
- SFAMENI, G., “Enkratwia e antropología. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo”, en *Institutum Patristicum Agustinianum*, Roma 1984, 221-253.
- , “L’educazione all’ enkrateia nei Padri del III secolo”, en FELICI, S., *Crescita dell’uomo nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, Biblioteca di Scienze Religiose 78, Roma 1987.
- , *La copia nei Padri*, edizione Paoline, Milán 1991.
- SIMONETTI, M., *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Scrittori greci e latini, Roma 1993.
- SOLMSEN, F., “Providence and the Soul: A Platonic Chapter in Clement of Alexandria”, en *MH* 26 (1969) 229-251.
- SOTO-HAY, F., *Signos y símbolos sagrados III*, Departamento de Ciencias Religiosas Universidad Iberoamericana, México 1993.
- SOWELL, S. M., *Las parábolas de Jesús*, Clie, Barcelona 1989.
- SPANNEUT, M., *Le Stoïcisme des Pères de l’Église de Clément de Rome à Clément d’Alexandrie*, Patristica Sorbonensia, París 1957.
- SPIDLIK, T., *La espiritualidad del oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2004.
- TÁBET, M. A., *Introducción General a la Biblia*, Palabra, Madrid 2004.
- , *Introducción al Antiguo Testamento. Pentateuco y libros Históricos*, Palabra, Madrid 2004.
- TAUBENSCHLAG, *The Law of Greco-Roman Egypt in the light of the Papyri, 332 B. C. -640 A. D.*, Pansowe Wydawnictwo Naukowe, Varsovia 1955.
- TAYLOR, R. J., “The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V”, en *EThL* (1966) 72-137.
- TETTAMANZI, D., “Il matrimonio e la familia nei Padri della Chiesa: Clemente Alessandrino”, en *La Famiglia* 31 (1972) 48-56.
- TEXIER, R., *Antropología y filosofía de la educación*, CEADUC, Texas 2001.
- TIBILETTI, C., “Matrimonio ed escatología: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino”, en *Agustinianum* 17 (1977) 53-70.

- , *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Giorgio Bretschneider Editore, Macerata 1983.
- , “Un passo di Clemente Alessandrino su verginità e matrimonio”, en *Orpheus* 5 (1984) 437-443.
- TISSOT, Y., “Henogamie et remariage chez Clément d’Alexandrie”, en *RSLR* 11 (1975) 167-197.
- , “A propos des fragments de Basilides sur le martyre”, en *RHPR* 76 (1996) 35-50.
- TOLLINTON, R. B., *Clement of Alexandria. A study in Christian Liberalism*, Vol. I, Londres 1914.
- TREVIJANO, E., *Patrología*, BAC, Madrid 1994.
- URIARTE, J. M., *El celibato. Apuntes antropológicos, espirituales y pedagógicos*, Sal Terrae, Burgos 2015.
- VALVERDE, M. – RODRÍGUEZ, H. – ALCALDE, C., “Introducción” a *Plutarco. Obras morales y de Costumbres*, Gredos, Madrid 2003, 9-31.
- VARELA, J. J., *El culto cristiano. Origen, evolución, actualidad*, Clie, Barcelona 2002.
- VEYNEM P- BROWN, P- THÉBERT, Y., *Historia de la vida privada. I: Imperio romano y Antigüedad tardía*, Taurus, Salamanca 1991.
- VICIANO, A., *Cristianización del Imperio romano. Orígenes de Europa*. [ed.] Universidad Católica San Antonio, Quaderna Editorial, Murcia 2003.
- , “El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago”, en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, Universidad de Murcia, Murcia 2006, 569-580.
- VICOL, C., *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, Vol. I, CSIC, Madrid 1973.
- VIDAL, G., *Retratos de la antigüedad griega*, Rialp, Madrid 2006.
- VILADRICH, P., *El modelo antropológico del matrimonio*, Rialp, Madrid 2001.
- VILADRICH, P. – ESCRIVÁ-IVARS, J. (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991.
- VILLER, M. – CAVALLERA, F. – DE GUIBERT, J. – RAYEZ, A., *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, Beauchesne, París 1995.
- VOGT, K., “Devenir male; aspect d’une anthropologie chrétienne primitive”, en *Concilium* 202 (1985) 94-107.
- VÖLKER, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlín 1952.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática. II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid 1992.
- VON CAMPENHAUSEN, H., *Los Padres de la Iglesia: Padres griegos*, vol. I, Cristiandad, Madrid 2001.
- WEBER, J., *Le livre de la Sagesse*, La Sainte Bible, París 1943.
- WIGHT, F. H., *Usos y costumbres de las tierras bíblicas*, Portavoz, Michigan 1961.
- WILES, M., *Del Evangelio al Dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia Antigua*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1974.
- WILLIAMS, M. A., “«Gnosis» and «Askesis»”, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.
- WITT, R. E., “The Hellenism of Clement of Alexandria”, en *CQ* 25 (1931) 195-204.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2009.
- WOLFF, H. J., “Written and unwritten marriages in Hellenistic and Post-classical Roman Law”, en *Philological Monograph published by the American Philological Association* 9, Haverford 1939.
- , “Eherecht und Familienverfassung in Athen”, en *Traditio* 2 (1944) 43-95.
- , “Die Grundlagen des griechischen Eherechts”, en *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis, Revue d’histoire du Droit* 20 (1952) 157-181.
- WOLFF, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1974.
- WYTZES, J., “Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus”, en *Vigiliae Christianae* 9 (1955) 148-158.
- XIRAU, R., *Introducción a la historia de la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000.
- ZAPHIRIS, G., “Le texte du Discours sur la Montagne en Mt V, 1 – VII, 29 dans les écrits de Clément d’Alexandrie”, en *Theologia* 44 (1973) 702-718.
- ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III, Georg Olms, Hildesheim 1963.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986.
- , *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid 1992.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ALAMAR, M., “*Y Dios las hizo reír: las matriarcas estériles en Israel*”, en *Espacios de infertilidad y agamia en la antigüedad*, Sema, Valencia 2007.
- ALIAGA, E., *Compendio de Teología del matrimonio*, Edicep, Valencia 1991.
- ANDERSON C. A. – GRANADOS, J., *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2012.
- APARICIO, A., *Tú eres mi bien. Análisis exegético y teológico del Salmo 16*, Claretianas, Madrid 1993.
- ARANDA, G., *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991.
- AYÁN, J. J., *Padres Apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid 2000.
- BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Deus Caritas est sobre el amor cristiano*, Palabra, Madrid 2006.
- BOSSUET, J. B. *Méditations sur l’Evangile*, Charpentier, París 1845.
- COENEN, L. - BEYREUTHER, E. - BIETENHARD, H., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1986.
- DELLING, G., *Parthenos, Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1974.
- DREYFUS, P., *Pablo de Tarso, ciudadano del Imperio*, Palabra, Madrid 1997.
- DUBARLE, M. A., *Le péché originel dans l’Écriture*, Editions Du Cerf, Paris 1967.
- , *Amor y fecundidad en la Biblia*, Ediciones Paulinas, Madrid 1970.
- DUPONT, J., *Les Béatitudes*, Nauwelaerts, Lovaina 1954.
- , *Mariage et divorce dans l’Evangile*, Desclée de Brouwer, Brujas 1959.
- GARRIDO, J., *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Sal Terrae, Santander 1987.
- GÓMEZ, F. J., *Historia de Grecia antigua*, Akal, Madrid 2001.
- GRIMAL, P., *La vida en la Roma antigua*, Paidós Ibérica, Barcelona 1993.
- HAMMAN, A., *Guía práctica de los Padres de la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1968.
- IGLESIA CATÓLICA, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2005.
- JIMÉNEZ, E., *Cantar de los cantares. Resonancias bíblicas*, Grafite, Bilbao 2002.

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

- JUAN PABLO II, *El celibato apostólico. Catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristina*, Palabra, Madrid 2003.
- , *Hombre y mujer los creó. Catequesis sobre el amor humano*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2010.
- LANGA, P., *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo 1984.
- LEÓN-DUFOUR, X., “*Mariage et continence selon Saint Paul*”, en *A la rencontre de Dieu, Memorial Albert Gelin*, Mappus, Le Puy 1961.
- MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1970.
- MELINA, L., “*Varón y mujer los creó. Teología del cuerpo y diferencia sexual*”, en MELINA, L., *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009.
- MENOUD, P., “*Mariage el Célibat selon Saint Paul*”, en *Revue de Théologie et de Philosophie* 39, París 1951.
- , “*Saint Paul et la femme*”, en *Revue du théologie et de philosophie* 19, Zurich 1969.
- MOIOLI, G., *Virginidad: Diccionario enciclopédico de teología moral*, Paulinas, Madrid 1973.
- MURPHY-O’CONNOR, J., *Pablo, su historia*, San Pablo, Madrid 2008.
- NEMECK, F. K. – COOMBS, M. T., *Discerniendo vocaciones al matrimonio, celibato y soltería*, Xlibris, Bloomington 2010.
- OSWALD, J., *Discipulado espiritual*, Portavoz, Michigan 2009.
- PIKAZA, X., *Hijo eterno y Espíritu de Dios: preexistencia de Jesús, concepción virginal, persona del Espíritu*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1987.
- , *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sígueme, Salamanca 1993.
- PRÉAUX, C., “*Le statut de la femme à l’époque hellénistique, principalement en Égypte*”, en *Recueils de la société Jean Bodin*, XI, Bruselas 1959.
- RADMACHER, R. D., *Nuevo comentario ilustrado de la Biblia*, Grupo Nelson, Nashville 2011.
- SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid 2006.
- SICARI, A., *Breve catequesis sobre el matrimonio*, Encuentro, Madrid 1995.

BIBLIOGRAFÍA: BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- SOWELL, S. M., *Las parábolas de Jesús*, Clie, Barcelona 1989.
- URIBARRI, G., “*Cristología- Soteriología- Mariología*”, en *La lógica de la fe: manual de teología dogmática*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2013.
- USEROS, M., *Amor, sexo y sacramento*, Propaganda popular católica, Madrid 1967.
- VAGANAY, L., *Le problème synoptique*, Desclée de Brouwer, Paris-Tournai 1954.
- VIDAL, C., *El documento Q*, Planeta, Barcelona 2005.
- VIRGULIN, S., “*La Sposa infedele in Osea*”, en *Lo sposo e la sposa*, Parola, spirito e vita 13 EDB (1990).
- VON ALLMEN, J. J., *Maris et femmes d’après saint Paul*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1951.
- VON HILDEBRAND, D., *Pureza y virginidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1952.

REFERENCIAS PATRÍSTICAS

ATENÁGORAS, *Supp.*

A Diogneto

CIPRIANO, *De hab. virg.*

——, *De orat.*

CLEMENTE DE ROMA, *Ep. Cor.*

EPIFANES, *Fragm.*

EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.*

GREGORIO DE NISA, *De virg.*

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Polyc.*

——, *Ad Smyrn.*

IRENEO, *Adv. Haer.*

JERÓNIMO, *De vir. ill.*

JUAN CRISÓSTOMO, *De virg.*

——, *In Matt. Hom.*

JUSTINO, *I Apol.*

——, *Dial. Tryph.*

METODIO, *Banq.*

MINUCIO FÉLIX, *Oct.*

ORÍGENES, *Comm. in Mat.*

HERMAS, *El Pastor*

TEODORETO, *Haer. fab.*

TERTULIANO, *Adv. Marc.*

——, *Ad ux.*

——, *Adv. Valent.*

——, *Apol.*

——, *De orat.*

——, *De carn. Chr.*

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*

AUTORES CLÁSICOS

ANÓNIMO, *Fragm.*

ANTÍPATRO, *Stoic. Vet. Frag.*

ARÍSTIDES, *Diog. Laer.*

ARISTÓTELES, *De anima.*

——, *De part. anim.*

——, *Pol.*

ATENEO, *Deipn.*

BASÍLIDES, *Fragm.*

CICERÓN, *De off.*

CRISIPO, *Fragm. Mor.*

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas*

EPICURO, *Fragm.*

ESQUILO, *Choeph.*

EURÍPIDES, *Fragm.*

——, *Orestes.*

FILÓN, *De Ebr.*

——, *De spec. Leg.*

HERODOTO, *Hist.*

HIPÓCRATES, *Aph.*

——, *De vit. med.*

——, *Epid.*

HOMERO, *Il*

——, *Od.*

JULIO CASIANO, *Fragm.*

MUSONIO

OCELO, *Sobre la naturaleza del universo.*

PLATÓN *Las Leyes*

——, *Fedón*

——, *Fedro*

——, *República*

MATRIMONIO Y VIRGINIDAD EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA DESDE UNA
PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA

——, *Teeteto*

PLUTARCO, *Precep. Matr.*

——, *Morales*

SIMÓNIDES DE AMORGOS, *Fragm.*

SIMÓNIDES DE QUEOS, *Fragm.*

SÓFOCLES, *Ajas.*

TEOGNIS DE MÉGARA, *Fragm.*