



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

TESIS DE DOCTORADO EN LETRAS

Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del *Pedagogo*

Paola Druille

BAHÍA BLANCA

ARGENTINA

2012

Druille, Paola

Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del *Pedagogo*. - 1a ed. - Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa. Inst. de Estudios Clásicos, 2013.

E-Book.

ISBN 978-950-863-195-4

1. Filología. I. Título

CDD 410

Fecha de catalogación: 13/08/2013

## PREFACIO

Esta Tesis se presenta como parte de los requisitos para optar al grado Académico de Doctorado en Letras, de la Universidad Nacional del Sur y no ha sido presentada previamente para la obtención de otro título en esta Universidad u otra. La misma contiene los resultados obtenidos en investigaciones llevadas a cabo en el ámbito del Departamento de Humanidades durante el período comprendido entre el 13 de mayo de 2012 y el 23 de noviembre de 2012, bajo la dirección del Dr. José Pablo Martín de la Universidad Nacional General Sarmiento (desde el 13 de mayo de 2008 hasta el 18 de mayo de 2010) y de la Dra. Marta Alesso de la Universidad Nacional de La Pampa (desde el 18 de mayo de 2010 hasta el 23 de noviembre de 2012).



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR  
Secretaría General de Posgrado y Educación Continua

La presente tesis ha sido aprobada el ...../...../....., mereciendo la  
calificación de ..... (.....)

## RESUMEN

El *Pedagogo* de Clemente es una obra apologética que defiende los ideales del cristianismo a la vez que describe las costumbres sociales de la aristocracia de la ciudad de Alejandría. En los libros 2 y 3, Clemente interpreta ciertas costumbres a partir del significado que adquieren en el contexto en el que se practican. El *Pedagogo* contrapone los usos y costumbres de los griegos con las costumbres de los cristianos, reflejando con esta relación los aspectos éticos y morales de la identidad cristiana de los primeros siglos. La necesidad de aplicar regulaciones éticas en un medio en que todavía se practicaban hábitos de la cultura griega determina que la escritura de Clemente active mecanismos de asimilación y resignificación de los ideales de la *paideía* griega junto con otros de rechazo de sus costumbres. Las enseñanzas de Clemente persiguen de esta manera reestructurar la vida cotidiana de los nuevos conversos de origen griego a partir de las doctrinas cristianas. En este sentido, los tres ejes de análisis que dispondremos para nuestra investigación, *i. e.* la alimentación, la sexualidad y el culto, organizarán las costumbres sociales que regula o censura la preceptiva de Clemente.

Nuestro examen de las costumbres sociales en el marco apologético de los libros 2 y 3 del *Pedagogo* estará concentrado en analizar un conjunto de conceptos griegos que Clemente asimila y adapta a una estructura intelectual cristiana que sintetiza y supera los ideales griegos. Tales conceptos, procedentes de fuentes de distintas disciplinas, en especial de la filosofía griega y judeohelenística, son articulados con los de la LXX y el Nuevo Testamento. Este procedimiento de articulación mostrará tanto la vigencia de postulados griegos y judeohelenísticos entre los intelectuales cristianos del siglo II como el estilo discursivo de Clemente, caracterizado por la conexión de citas de distintos discursos sociales con versículos bíblicos.

Finalmente, en nuestra investigación consideraremos la importancia de los libros 2 y 3 del *Pedagogo* como testimonio literario de las costumbres griegas de un grupo social de la aristocracia alejandrina de finales del siglo II. Intentaremos demostrar que el *Pedagogo* se convierte en una propuesta educativa que fusiona las acciones y actitudes del hombre alejandrino con las del hombre cristiano. De igual modo, trataremos de constatar que Clemente se convierte en un guía educativo de un proceso intelectual y cultural que tiene como finalidad la transformación de las costumbres sociales de los miembros de la aristocracia alejandrina y el establecimiento definitivo de la religión cristiana, cuyo alcance ideológico y pragmático trasciende el tiempo histórico de su emergencia para instalarse en la vida práctica de los hombres de la cultura occidental.

## ABSTRACT

Clement's *Paedagogus* is an apologetic work that defends the ideals of Christianity at the same time that it describes social customs of aristocracy in the city of Alexandria. In books 2 and 3, Clement interprets certain customs based on the significance they acquire in the context in which they are practiced. The *Paedagogus* opposes Greek's uses and customs to those of Christians, reflecting with this relation the ethical and moral aspects of Christian identity in the first centuries. The need to apply ethical regulations in a medium in which they still practiced habits of Greek culture determines that Clement's writing activates mechanisms of assimilation and redefinition of the ideals of Greek *paideía* and, at the same time, of rejection of its customs. Clement's teaching aim in this manner is to restructure the everyday life of new converts of Greek origin based on Christian doctrines. In this sense, the three axes of analysis that we will

dispose for our research, *i. e.* diet, sexuality and cult, will organize the social customs that Clement's prescriptions regulate or censure.

Our examination of social customs in the apologetic context of books 2 and 3 of the *Paedagogus* will concentrate on the analysis of a group of Greek concepts that Clement assimilates and adapts to an intellectual Christian structure that synthesizes and exceeds Greek ideals. Such concepts, belonging to sources of different disciplines, especially from Greek and Hellenistic Jewish philosophy, are articulated with those of the LXX and the New Testament. This process of articulation will show both the validity of Greek and Hellenistic Jewish postulates among Christian intellectuals of the second century and Clement's discursive style, characterized by the connection of citations from different social discourses with biblical verses.

Finally, in our research we will consider the importance of books 2 and 3 of the *Paedagogus* as literary testimony of Greek customs of a social group of the Alexandrian aristocracy of the end of the second century. We will try to demonstrate that the *Paedagogus* turns into an educative proposal that merges actions and attitudes of the Alexandrian man with those of the Christian man. In the same way, we will try to show that Clement becomes an educative guide of an intellectual and cultural process that has as a purpose the transformation of the social customs of the members of Alexandrian aristocracy and the definite establishment of Christian religion, whose ideological and pragmatic scope transcends the historic time of its genesis to set in the practical life of men of Occidental culture.

## ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| Agradecimientos  | 6  |
| Abreviaturas   | 7  |
| Introducción   | 8  |
| I. Conceptos, método y objetivos de la investigación         | 8  |
| II. Vida de Clemente   | 12 |
| III. La apología cristiana                                   | 20 |
| III. 1. Breves consideraciones generales                     | 22 |
| III. 2. El discurso apologético del <i>Pedagogo</i>          | 28 |
| III. 2. a. Destinatarios                                     | 31 |
| III. 2. b. Temas   | 34 |
| IV. Las costumbres sociales en el <i>Pedagogo</i>            | 39 |
| IV. 1. Investigaciones previas sobre el tema                 | 42 |
| IV. 1. a. Cornwallis   | 44 |
| IV. 1. b. Broudéhoux   | 45 |
| IV. 1. c. Blázquez   | 47 |
| IV. 1. d. Jakab  | 48 |
| IV. 1. e. Leyerle, Rizzi, Lugaresi, Castagno y Neri          | 50 |
| V. Estructura de la investigación                            | 53 |
| Primera Parte: La alimentación                               | 55 |
| Capítulo 1: Abstinencia de εἰδωλόθυτον                       | 56 |
| 1.0. Introducción  | 56 |
| 1.1. La dimensión tipológica del término εἰδωλόθυτον         | 57 |
| 1.1.1. Antecedentes bíblicos de los conceptos εἶδωλον y θύω. | 58 |
| 1.1.2. Significado del término εἰδωλόθυτον                   | 62 |

|  |     |
|--|-----|
| 1. 2. La dimensión demonológica del término εἰδωλόθυτον            | 68  |
| 1.2.1. La participación con los demonios                           | 69  |
| 1.2.2. Antecedentes bíblicos de <i>Pedagogo</i> 2, 8, 4 y 2, 8, 9  | 74  |
| 1.3. La dimensión ética de εἰδωλόθυτον                             | 76  |
| 1.3.1. La causa sineidética  | 78  |
| 1.4. Conclusión  | 83  |
| <br>   |     |
| Capítulo 2: La variedad de alimentos                               | 85  |
| 2.0. Introducción  | 85  |
| 2. 1. La glotonería  | 86  |
| 2. 1. 1. La glotonería y sus antecedentes bíblicos                 | 87  |
| 2. 1. 2. La glotonería en la teoría de la división del alma        | 93  |
| 2. 2. La alimentación ascética                                     | 95  |
| 2. 2. 1. La alimentación ascética en la LXX y el Nuevo Testamento  | 95  |
| 2. 2. 2. La alimentación ascética de Clemente                      | 105 |
| 2. 3. Conclusión   | 110 |
| <br>   |     |
| Capítulo 3: El vino  | 112 |
| 3.0. Introducción  | 112 |
| 3.1. El vino como remedio  | 113 |
| 3.1.1. El vino como remedio en la Epístola del Ps. Pablo           | 113 |
| 3.1.2. El vino como remedio en el ámbito griego                    | 118 |
| 3.2. El vino como droga  | 123 |
| 3.2. 1. El vino como droga en los rituales                         | 124 |
| 3.2.2. El vino como droga y su control                             | 131 |
| 3.3. Conclusión  | 134 |
| <br>   |     |
| Capítulo 4: El vino y los grupos sociales                          | 136 |
| 4.0. Introducción  | 136 |
| 4.1. El vino en los jóvenes y en la edad madura                    | 137 |
| 4.1.1. El vino en los jóvenes y en la edad madura según Platón     | 139 |
| 4.1.2. El vino en los jóvenes y en la edad madura según Hipócrates | 142 |
| 4.2. El vino en los κακοδαίμονες y las mujeres                     | 146 |

|   |     |
|---|-----|
| 4.2.1. El vino y los κακοδαίμονες   | 146 |
| 4.2.2. El vino y las mujeres  | 151 |
| 4.3. El vino en los sabios  | 155 |
| 4.3.1. Los sabios y el vino en la filosofía griega                                | 156 |
| 4.4. Conclusión   | 160 |
| <br>  |     |
| Segunda Parte: La sexualidad  | 162 |
| <br>  |     |
| Capítulo 5: La relación conyugal  | 163 |
| 5.0. Introducción   | 163 |
| 5.1. El matrimonio  | 164 |
| 5.1.1. La definición del matrimonio   | 166 |
| 5.1.2. Las razones cívicas y morales del matrimonio                               | 168 |
| 5.1.3. Prescripciones sobre la edad, el horario y el lugar                        | 173 |
| 5.1.3. a. Prescripciones sobre la edad  | 174 |
| 5.1.3. b. Prescripciones sobre el horario   | 176 |
| 5.1.3. c. Prescripciones sobre el lugar   | 180 |
| 5. 2. La procreación  | 182 |
| 5.2.1. La procreación en el <i>Pedagogo</i>                                       | 183 |
| 5.2.2. Antecedentes del procreacionismo de Clemente                               | 185 |
| 5.3. La metáfora del agricultor   | 191 |
| 5.3.1. Antecedentes platónicos y filónicos  | 195 |
| 5.4. La ἐγκράτεια   | 199 |
| 5.4.1. La ἐγκράτεια en las fuentes griegas y judeohelenísticas                    | 203 |
| 5.4.2. La ἐγκράτεια según principios paulinos                                     | 206 |
| 5.5. Conclusión   | 209 |
| <br>  |     |
| Capítulo 6: Las relaciones sexuales prohibidas                                    | 211 |
| 6.0. Introducción   | 211 |
| 6.1. Las tres prohibiciones sexuales  | 212 |
| 6.1.1. Las prohibiciones de <i>Pedagogo</i> 2, 89, 1 y sus fuentes de procedencia | 214 |
| 6.1.2. Las prohibiciones de <i>Pedagogo</i> 2, 89, 1 en <i>Epístola de</i>        | 218 |

|   |     |
|---|-----|
| <i>Bernabé y Didaché</i>  |     |
| 6.2. La fornicación   | 221 |
| 6.2.1. La fornicación en la LXX                                     | 224 |
| 6.2.2. La fornicación en las epístolas paulinas                     | 230 |
| 6.3. Conclusión   | 237 |
| <br>  |     |
| Capítulo 7: Pederastia y adulterio                                  | 238 |
| 7.0. Introducción   | 238 |
| 7.1. Adulterio y pederastia   | 240 |
| 7.1.2. El adulterio y la pederastia en la LXX                       | 242 |
| 7.1.2. a. El adulterio en la LXX                                    | 244 |
| 7.1.2. b. La pederastia en la LXX                                   | 246 |
| 7.2. La pederastia en la cultura griega y en Pablo                  | 249 |
| 7.2.1. La pederastia en la cultura griega                           | 250 |
| 7.2.2. La pederastia en Pablo                                       | 254 |
| 7. 3. La metáfora de la hiena y la liebre                           | 256 |
| 7.3.1. La metáfora de la hiena y la liebre en Aristóteles y Claudio | 259 |
| Eliano  |     |
| 7.3.2. La metáfora de la hiena y la liebre en Bernabé               | 261 |
| 7. 4. Conclusión  | 264 |
| <br>  |     |
| Tercera Parte: El culto   | 265 |
| <br>  |     |
| Capítulo 8: El ágape  | 266 |
| 8.0. Introducción   | 266 |
| 8.1. El ἀγάπη llamado banquete                                      | 267 |
| 8.1.1. El ἀγάπη en Lucas y en la filosofía griega                   | 269 |
| 8.2. El ἀγάπη llamado amor  | 276 |
| 8.2. 1. Ἀγαπάω y φιλέω, ἀγάπη y φίλος                               | 276 |
| 8.2.2. El ἀγάπη paulino   | 281 |
| 8.3. La doctrina del amor   | 287 |
| 8.3.1. El amor a Dios y al prójimo                                  | 288 |
| 8.3.2. El prójimo es el necesitado y el pobre                       | 294 |

|   |     |
|---|-----|
| 8.4. Conclusión   | 300 |
| Capítulo 9: La eucaristía   | 303 |
| 9.0. Introducción   | 303 |
| 9.1. La costumbre de la eucaristía  | 304 |
| 9.1.1. La eucaristía y el ἀγάπη   | 308 |
| 9.2. El vino: cuerpo y sangre de Cristo   | 310 |
| 9.2.1. Los elementos eucarísticos de <i>Pedagogo</i> 2, 19, 3-4 y sus<br>antecedentes | 310 |
| 9.2.2. Los elementos eucarísticos de <i>Pedagogo</i> 2, 20 y sus<br>antecedentes      | 317 |
| 9.2.3. Interpretación de <i>Pedagogo</i> 2, 19, 3-20, 1                               | 321 |
| 9.3. La oda cantada en la acción de gracias   | 323 |
| 9.3.1. La oda cantada en la acción de gracias y su contexto religioso                 | 324 |
| 9.4. Conclusión   | 332 |
| Conclusiones  | 334 |
| Bibliografía  | 343 |

## AGRADECIMIENTOS

La tarea de expresar los agradecimientos a las personas que ayudaron en la realización de mi tesis es difícil. No obstante, recordar a quienes brindaron incansablemente su conocimiento y sostén a lo largo de la investigación es una manera de reconocimiento.

En primer lugar, quisiera agradecer a mis directores de tesis, José Pablo Martín y Marta Alesso, por su continuo estímulo y aporte de conocimientos, por su apoyo y su paciencia durante toda mi investigación. También quiero agradecer a la Universidad Nacional de la Pampa por haberme brindado la posibilidad de terminar mi carrera de grado, y a la Universidad Nacional del Sur por haberme permitido cursar mi carrera de posgrado. Además agradezco a Viviana Gastaldi quien generosamente aceptó ser mi supervisora local, a Lidia Gambón por su preocupación y apoyo institucional, a Raquel Miranda por sus acertadas recomendaciones, y a Laura Pérez con quien he compartido horas de viajes e intereses afines y cuyas ideas y sugerencias valiosas y correcciones finales permitieron que esta tesis pudiera ser terminada. Todos en diferentes maneras y en diferentes momentos contribuyeron en la realización de este estudio.

En los años en los que esta tesis fue adquiriendo forma, el cariño y sostén de mi familia resultó fundamental para terminar mi investigación. Quiero agradecer a Javier por estar permanentemente a mi lado, por su tolerancia, su justo consejo y su atinada crítica, y especialmente a mis hijas, Camila y Emilia, los pilares esenciales de mi trabajo.

## ABREVIATURAS

|             |  |
|-------------|--|
| <i>DGE</i>  | <i>Diccionario Griego-Español I</i>  |
| <i>GRBS</i> | <i>Greek, Roman, and Byzantine Studies</i>   |
| <i>HThR</i> | <i>Harvard Theological Review</i>  |
| <i>JAC</i>  | <i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i>   |
| <i>JECS</i> | <i>Journal of Early Christian Studies</i>  |
| <i>JRS</i>  | <i>The Journal of Roman Studies</i>  |
| <i>JSNT</i> | <i>Journal for the Study of the New Testament</i>  |
| <i>JTS</i>  | <i>The Journal of Theological Studies</i>  |
| <i>LSJ</i>  | <i>A Greek-English Lexicon. Revised and augmented</i> , ed. Liddell, H. G. y Scott. R.     |
| <i>LXX</i>  | <i>Septuaginta</i>   |
| <i>RHR</i>  | <i>Revue de l'histoire des religions</i>   |
| <i>RSR</i>  | <i>Recherches de Science Religieuse</i>  |
| <i>SP</i>   | <i>Studia Patristica</i>   |
| <i>SVF</i>  | <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>   |
| <i>TCHR</i> | <i>The Catholic Historical Review</i>  |
| <i>TDNT</i> | <i>Dictionary Theological of the New Testament</i> , ed. G. Kittel y G. Friedrich          |
| <i>ThS</i>  | <i>Theological Studies</i>   |
| <i>ZNW</i>  | <i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i> |

Las abreviaturas de los libros bíblicos siguen el sistema de *Biblia de Jerusalén*, edición Desclée de Brouwer.

## INTRODUCCIÓN

### I. Conceptos, método y objetivos de la investigación

Clemente de Alejandría aparece en la literatura cristiana de finales del siglo II como el primer autor que presta especial atención a las costumbres sociales. El *Pedagogo* es una muestra cabal del interés del alejandrino. De los tres libros que componen la obra, los dos últimos describen las costumbres sociales de los griegos de la ciudad egipcia de Alejandría<sup>1</sup>, proponen reglas prácticas y defienden la racionalidad moral de la doctrina cristiana ante las acusaciones de sus oponentes. Clemente deja en su *Pedagogo* un manual práctico de la vida cristiana en el marco de un discurso apologético que continúa la línea defensiva iniciada por los autores cristianos predecesores o contemporáneos a su producción.

Durante el siglo II, el cristianismo busca construir una base cultural que articule el modo de vida griego con la ideología cristiana. Esta iniciativa genera cambios y reacciones en distintos niveles. En lo ético, se percibe un fenómeno de superación de los valores morales viejos por los que propone la nueva religión. En lo social, comienza un proceso de adaptación de los hábitos cotidianos griegos a la forma de vida cristiana. En lo político, el aumento en el número de conversos es considerado como una amenaza que atenta contra la creencia y los cultos de la religión imperial por lo que se prolonga la persecución de los cristianos iniciada a mediados del siglo I. Estos tres niveles se concentran en el *Pedagogo*. La ubicación de la obra dentro de la estructura del discurso apologético ayuda a entender la utilidad que consigue la palabra escrita como mecanismo de defensa. El *Pedagogo* es un ejemplo de la manera en que la religión cristiana penetra en el plano ético y social con el propósito de convertir las costumbres de la comunidad imperial a través de la enseñanza de usos y hábitos nuevos.

---

<sup>1</sup> Alejandría es una fuente importante para entender cómo surgió y evolucionó el cristianismo en una de las ciudades más influyentes del mundo antiguo. El escenario histórico del cristianismo coincidió con la expansión de la capital del Imperio romano, que extendió su control en torno al mar Mediterráneo hasta llegar a su máxima amplitud durante el reinado de Trajano, momento en que abarcaba la mayoría de las ciudades griegas conocidas.

En el marco de las circunstancias históricas en que se inscribe el *Pedagogo*, el análisis de las costumbres sociales depende de algunas nociones que debemos precisar. En primer lugar, la idea sociológica de *costumbre* juega un papel primordial en el proceso de constitución de la nueva identidad cristiana. El término puede ser definido como el hábito adquirido por la práctica frecuente de un acto y su alcance se extiende al conjunto de prácticas y usos colectivos de una cultura. En segundo lugar, la noción de *encuentro o choque cultural*, cuya definición fue acuñada por el antropólogo social Kalervo Oberg en 1960 e implementada en el ámbito filosófico, religioso y literario de la Antigüedad tardía por Marta Sordi (1983), Olivier Millet y Philippe de Robert (2001) y Paul Veyne (2009), permite describir y explicar las problemáticas que se producen por el contacto de culturas distintas en una misma sociedad. A partir del encuentro entre las costumbres de la cultura griega y la nueva moral cristiana se fijaron modelos de conducta diferentes que trascendieron el espacio histórico en el que se gestaron y adquirieron vigencia en el acontecer de la cultura occidental. Si bien este encuentro se da específicamente a nivel religioso, la propuesta educativa de enseñar y poner en práctica las costumbres cristianas en el ámbito cotidiano impulsó un cambio en las formas de obrar y proceder en la vida diaria que activó mecanismos de rechazo, desprendimiento y, finalmente, sustitución de las costumbres griegas y su religión politeísta. El cristianismo de Clemente plantea en este sentido pautas de conducta radicales destinadas a formar un hombre cristiano que actúe como factor de síntesis y de superación de las antiguas costumbres y del politeísmo.

Por último, el concepto *apología* y los alcances de este discurso serán desarrollados más adelante. Baste con mencionar que Clemente emplea una forma discursiva particular pero no así original. El uso del discurso apologético tiene una tradición que se remonta a la obra *Apología de Sócrates*, en la que Platón refiere los argumentos de la defensa de su maestro ante las acusaciones de corrupción intelectual y ateísmo. En el ámbito cristiano, la apología encuentra un amplio desarrollo en el siglo II, siendo Justino uno de sus mayores representantes. El *Pedagogo* de Clemente también adopta esta forma discursiva aunque su contenido no se basa solamente en la defensa y difusión de la fe cristiana, sino además de los usos y costumbres de esta nueva religión. Su apología presenta argumentos que justifican los ideales del monoteísmo cristiano, de sus principios morales y de los medios educativos para su promoción. De la misma forma que la mayoría de sus predecesores, Clemente no rechaza por completo los postulados filosóficos y morales dados a conocer a través de la formación pedagógica de la *paideía*

griega, sino que utiliza y otorga nuevos significados a tales conocimientos. En esto también es deudor de una tradición que lo antecede. Pablo es uno de los primeros cristianos en los que se utilizan conceptos estoicos para explicar ideas cristianas; Justino, que trata de presentar en sus obras la filosofía clásica como antesala y preparación del cristianismo, muestra que lejos de haber contradicción entre la cultura griega y la fe cristiana, esta última es la síntesis y superación de la filosofía antigua. Clemente manifiesta una ideología similar a la de Pablo y Justino. En el discurso del *Pedagogo* se evidencia un claro proceso de rechazo y asimilación de las categorías filosóficas griegas y judeohelenísticas todavía vigentes en las últimas décadas del siglo II, especialmente aquellas procedentes de Platón, los estoicos, Filón y Musonio, y que formaban parte sustancial del pensamiento intelectual de los cristianos de los primeros siglos. El *Pedagogo* articula así el legado platónico y estoico con el de la *Septuaginta*, el Nuevo Testamento y el de la tradición judeohelenística<sup>2</sup>.

El enfoque multidisciplinario de las nociones esenciales para nuestro estudio permitirá analizar las costumbres sociales dentro de una dinámica conceptual que no se apega esencialmente a lo literario. Mediante la comprensión de las relaciones entre costumbre, encuentro cultural y apología, podemos interpretar los usos y prácticas sociales como representaciones de la cohesión de la identidad de una comunidad. A su vez, la conexión entre tales conceptos constituye el fundamento de los objetivos que guían el análisis de la obra de Clemente. Nuestra investigación se focaliza en la indagación de las costumbres sociales rechazadas y defendidas por Clemente en los libros segundo y tercero del *Pedagogo*. Desde este punto nos proponemos reconocer las costumbres observadas por el alejandrino, indagar las aproximaciones, intersecciones y diferencias entre las costumbres sociales cristianas y el sistema heredado de costumbres griegas, y explorar las estrategias que despliega el discurso apologético del *Pedagogo* para generar una identidad religiosa según los patrones éticos griegos y judeohelenísticos. La tarea de recuperar, en la medida de lo posible, el código o sistema de ideas y convenciones que están en correlación con la ideología cristiana responde a una metodología filológica que nos facilitará las herramientas necesarias para llevar a cabo un examen minucioso de las palabras utilizadas por Clemente, y una comparación

---

<sup>2</sup> Clemente es el primer autor cristiano que da pruebas de tener a mano la obra de Filón de Alejandría y de extraer de ella citas o ideas centrales para su pensamiento (cf. Runia 1993; Martín 1988; 2009). Esta relación ha sido estudiada desde diferentes puntos de vista (cf. especialmente Van den Hoek 1988; Dinan 2007), así como su conexión con la valiosa obra de Orígenes, discípulo de Clemente y asiduo lector de la producción de Filón. Cf. Runia 1993: 157-183; Osborn 2005: 20.

de algunos pasajes del *Pedagogo* con otros discursos sociales –filosóficos, históricos, biológicos y literarios– contemporáneos a la producción de Clemente o alejados por siglos de distancia de su época. La base metodológica de la filología también posibilitará la tarea hermenéutica de interpretar, esclarecer y traducir significados de conceptos insertos en una dinámica de dependencia y resistencia con el entorno social y cultural que lo contiene para evitar caer en una descripción excesiva del texto clementino y carente de una comprensión de los conceptos esenciales de su discurso. La singularidad de nuestra investigación radica en considerar la importancia de los libros 2 y 3 del *Pedagogo* como testimonio literario de las costumbres griegas de un grupo social de la aristocracia alejandrina de finales del siglo II, desde la interpretación de un sistema teórico y pragmático en el que se evidencia un proceso de intersección entre la religión politeísta y la cristiana de cuya síntesis nacerá una nueva cultura con un sistema de costumbres que regulará el accionar de la vida occidental hasta el presente. Consiste además en un posicionamiento reflexivo respecto de las categorías teológicas consolidadas que sobre la obra de Clemente ofrecen estudiosos como Daniélou (1958), Lilla (1971) y Osborn (1957 y 2005).

Los objetivos y la metodología planteados tienen como meta demostrar que el *Pedagogo* defiende un sistema de prácticas culturales caracterizado por la articulación entre las costumbres sociales y religiosas griegas y los ideales cristianos. La apología es la estructura discursiva mediante la cual Clemente enseña e instruye sobre los preceptos de la nueva identidad religiosa pero en un medio social que todavía mantiene costumbres politeístas. En tal sentido, Clemente pretende difundir conocimientos, valores y formas de actuar a partir de la superación paulatina de las costumbres ya existentes pero no del abandono definitivo de las mismas. Siendo el *Pedagogo* una propuesta educativa que busca recorrer el camino que se extiende desde la palabra hasta la praxis para fusionar las acciones, sentimientos y actitudes del hombre alejandrino con las del hombre cristiano, Clemente se presenta como el guía de un proceso intelectual y cultural que tiene como finalidad la transformación de las costumbres sociales de los miembros de la aristocracia alejandrina y el establecimiento definitivo del cristianismo.

El examen de los libros 2 y 3 del *Pedagogo* de Clemente nos permitirá, finalmente, penetrar en el pensamiento de uno de los escritores cristianos más emblemáticos de la Antigüedad, cuya policromía estilística, aventurado itinerario conceptual y enumeración de citas procedentes de fuentes diversas hacen converger en un mismo legado la interpretación bíblica y la apologética cristiana. En los apartados siguientes

indagaremos algunos aspectos generales relacionados con la vida y obra de Clemente, con el discurso apologético y las costumbres sociales del *Pedagogo* cotejando los avances en materia de investigación que los críticos modernos han desarrollado sobre estos temas.

## II. Vida de Clemente

Los detalles sobre la vida de Clemente son poco certeros. La principal fuente biográfica que contiene datos del alejandrino es la obra de Eusebio de Cesárea, aunque sus comentarios están lejos de ser extensos<sup>3</sup>. Su nombre latino, Tito Flavio Clemente, podría sugerir que uno de sus antepasados fue un liberto anexo a la casa de Tito Flavio Clemente, un aristócrata romano de la dinastía imperial de los Flavios que fue condenado a muerte por el emperador Domiciano, su primo, bajo la acusación de ateísmo<sup>4</sup>, imputación que puede insinuar su simpatía por el judaísmo o la conversión al cristianismo. No existen datos auténticos que demuestren la conexión entre ambas personalidades, pero sí algunos indicios sobre la vida de Clemente de Alejandría.

El año de su nacimiento se calcula alrededor del 150 d. C. y el lugar ha sido motivo de controversia. Atenas y Alejandría son los dos lugares propuestos para Clemente. El cristiano Epifanio de Salamina es uno de los primeros escritores que revela la doble procedencia del alejandrino. Así en *Panarion* 1, 445, 15-20 informa: “Clemente, al que algunos le dicen alejandrino, y otros ateniense” (Κλήμης τε, [ὃν φασί τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον]). La incertidumbre que genera el lugar de nacimiento de Clemente es lo que ha llevado a distintos investigadores modernos a especular sobre su origen natal. Montgomery Hitchcock (1899: 54) mantiene ambas vertientes. Considera que Clemente pudo haber estudiado en Atenas, pero su estilo literario no tiene el acabado y la gracia de los nativos de aquella ciudad, por lo que

---

<sup>3</sup> Según Cosaert (2008: 3-4, n. 6) Eusebio poseía poca información acerca de Clemente. Jakab (2001: 121) considera que “mis à part ses ouvrages, nous ne disposons pas d’informations précises le concernant”.

<sup>4</sup> Flavio Clemente o Tito Flavio Clemente fue un mártir cristiano del siglo I d. C. Perteneciente a la familia de los Flavios, era hijo de Flavio Sabino, hermano del emperador Vespasiano y tío de los emperadores Tito y Domiciano. Montgomery Hitchcock (1899: 53-54) afirma que “the life of Titus Flavius Clemens, evidently a member of the great Flavia gens, and perhaps descended from Titus Flavius Clemens, a nephew of Vespasian, Consul 95 A.D., is wrapt in obscurity”. Unas décadas más tarde, Lietzmann (1937: 281) sostuvo que “un Flavien accorda la cité romaine à sa famille, comme l’indique son nom complet: Titus Flavius Clemens”. Cosaert (2008: 5) vuelve sobre la tesis de Montgomery Hitchcock en el momento en que analiza la progenie de Clemente: “His Latin name, Titus Flavius Clemens, may suggest that one of his ancestors was a freedman attached to the house of T. Flavius Clemens, a distinguished Roman aristocrat of the imperial Flavian family”. Cf. Jakab 2001: 119.

especula que el apelativo “de Alejandría” indica no solo que esta ciudad es la cuna de su formación sino también de su nacimiento. Algunos encuentran una evidencia implícita de la educación primaria de Clemente en Atenas o, por lo menos, en la zona del Ática, en *Stromata* 1, 11, 2, donde el alejandrino dedica unas palabras a sus educadores. Concede el primer lugar al “Jónico” (ὁ Ἰωνικός) que estaba “en la Hélade” (ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος). Dos más habitaban “en la Gran Grecia” (ἐπὶ τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος); también nombra un maestro asirio y otro palestino “hebreo” (Ἑβραῖος) de nacimiento. Su último maestro estaba oculto en Egipto, “la abeja siciliana” (συκελικὴ μέλιττα)<sup>5</sup>. Fue quien lo educó con enseñanzas proféticas y apostólicas y a quien Eusebio en *Historia Eclesiástica* 5, 8 identifica con Panteno, el maestro de Clemente en la Escuela de Alejandría. Siguiendo el itinerario referido en *Stromata* 1, 11, 2 se puede afirmar que Clemente era nativo de Grecia. Incluso una referencia explícita de *Pedagogo* 1, 14, 1 podría confirmar esta posibilidad: “me parece que no conoces la lengua del Ática” (Ὅ μοι δοκεῖς Ἀττικῆς ἐπαῖειν φωνῆς)<sup>6</sup>.

Los datos extraídos de las obras de Clemente han sido motivo de aciertos y confusiones. Sobre la base de *Stromata* 1, 11, 2, Tollinton (1914: 3) asegura que las descripciones en los escritos de Clemente referidas a “the temples of the city, the roads and mountains in its neighbourhood, [and] the attire of its magistrates” revelan un conocimiento íntimo y particular de Atenas, por lo que considera la preeminencia de la natalidad ateniense<sup>7</sup>. Esta vertiente todavía se mantiene hasta fines del siglo XX. En su “Introducción” a la traducción del *Pedagogo*, Marcelo Merino Rodríguez (1994: 11) también aboga por la posición ateniense. Afirma que “nació probablemente en Atenas de padres paganos a mediados del siglo II, hacia el año 150 de nuestra era cristiana”. Sin embargo, otros estudiosos son más reticentes. Cosaert (2008: 5) considera que ambas tradiciones parecen estar basadas en suposiciones sacadas de los escritos de Clemente en lugar de evidencia explícita. Debido a su profundo conocimiento de la literatura

---

<sup>5</sup> Clemente da pocas referencias sobre el nombre o identidad de sus maestros. Según Cosaert (2008: 6) “He mentions, for example, that one was from Assyria; this may suggest that he studied with Tatian, former student of Justin and author of the renowned *Diatessaron*, or, perhaps, Bardesanes, the famous Edessene Christian. Though the identity of his Assyrian teacher cannot be known for sure, there is no question that the final teacher he found in Alexandria was Pantaenus”.

<sup>6</sup> Este es el indicio que ha llevado a algunos investigadores modernos a concluir que Clemente era oriundo de Atenas. Cf. Merino Rodríguez 1994: 101, n. 21.

<sup>7</sup> Según Méhat (1966: 43) “il est probable qu’il fut d’abord païen et fut initié aux mystères d’Eleusis sur lesquels il est seul a avoir livré de rares et précieuses indiscretions”. También considera que en su obra entera “l’on respire un parfum d’atticisme, rare chez les autres écrivains ecclésiastiques” (p. 43). Para Merino Rodríguez (1994: 11) la cultura y el estilo literario de Clemente responderían a un nacimiento y educación atenienses.

griega, las costumbres, las religiones de misterio y su descripción de Atenas, a menudo se supone que Clemente nació y se crió en una familia pagana ateniense y que se convirtió al cristianismo más tarde. En *Praeparatio evangelica* 2, 2, 63-64, Eusebio afirma que Clemente conoce sobre temas relacionados con la teología de los griegos, la iniciación en los ritos y sus misterios secretos y los revela en su *Protréptico*, siendo esto un ejemplo de su procedencia pagana: “El admirable Clemente (Κλήμης ὁ θαυμασίος) [...] surge a través de la experiencia de todas las cosas (πάντων μὲν διὰ πείρας ἐλθὼν ἀνήρ)”. Incluso especula sobre su conversión al cristianismo: “vuelve rápidamente del extravío” (θᾶπτόν γε μὴν τῆς πλάνης ἀνανεύσας), y “habiendo sido rescatado de las cosas malas por el logos de salvación y a través de la enseñanza evangélica” (πρὸς τοῦ σωτηρίου λόγου καὶ διὰ τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας τῶν κακῶν λελυτρωμένος). Así, la conversión de Clemente al cristianismo se fundamenta a partir de una inferencia obtenida de la vívida y detallada descripción de Clemente de las prácticas y creencias del politeísmo. Aunque totalmente plausibles, tales conclusiones no pueden ser presentadas con algún grado de certeza. Siguiendo esta línea, Cosaert (p. 5) especula que el conocimiento de Clemente sobre Alejandría tal como queda expuesto en su descripción de las costumbres griegas de la aristocracia de aquella ciudad presentada en el *Pedagogo*, también podría ser indicio de su nacimiento en esta ciudad; o, sobre la base de su conocimiento profundo de la literatura cristiana, se podría incluso afirmar que la familiaridad de Clemente con el cristianismo revela una educación cristiana a una temprana edad<sup>8</sup>.

Ante la ausencia de referencias explícitas por parte de Clemente, no se puede llegar a ninguna conclusión firme en cuanto al lugar de su nacimiento, formación educativa o conversión. Sí se puede reconocer el amplio conocimiento que tenía Clemente sobre literatura cristiana y no cristiana, el contacto que tuvo con distintos maestros y culturas a lo largo del Mediterráneo, y la mención especial que gana la figura de Panteno, “la abeja siciliana” (σικελικὴ μέλιττα), el último de sus maestros a quien en *Éclogas Proféticas* 56, 2 refiere como “nuestro Panteno” (ὁ Πάνταινος δὲ \* ἡμῶν), “el que recoge lo mejor de las flores proféticas y apostólicas” (προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος). De acuerdo con Eusebio en *Historia*

---

<sup>8</sup> De acuerdo a Mondésert (1944: 265) el amplio conocimiento de Clemente de la literatura cristiana y no cristiana es motivo de “un problème que l’absence complète de renseignements biographiques rend insoluble: avait-il été élevé vraiment en grec païen? ou comment est-il devenu, à l’âge d’homme, si profondément chrétien?”.

*Eclesiástica* 5, 11, 2, Clemente también menciona específicamente a Panteno como su maestro en su trabajo perdido *Hypotyposeis*<sup>9</sup>. Sobre esta base, los estudiosos generalmente asumen que la relación de Clemente con Panteno comenzó en algún momento alrededor del 180 d. C. y que, durante los años siguientes, Clemente progresó de pupilo a la función de asistente y, con la muerte de Panteno, llegó a tener el cargo de director de la escuela de Alejandría. El momento preciso en que Clemente sucedió a Panteno es imposible de precisar, aunque el año 190 es sugerido con frecuencia. En cualquier caso, como alumno y luego maestro, la estancia de Clemente en Alejandría se prolongó por aproximadamente veintidós años. Durante ese tiempo, Clemente se estableció como un autor prolífico, produciendo una serie de libros en defensa de la racionalidad de la fe cristiana.

Sus obras más importantes son *Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromata*, escritas después del año 180<sup>10</sup>. La referencia que permite conjeturar esta posibilidad está en uno de sus textos más extensos, *Stromata*, compuesto por ocho libros<sup>11</sup>. En el párrafo 144, 1-5 del primer libro, Clemente incorpora la cronología “de los reyes romanos” (τῶν Ρωμαϊκῶν βασιλέων) desde Augusto hasta la muerte de Cómodo en el año 192. Eusebio menciona este dato en *Historia Eclesiástica* 6, 6. Informa que en *Stromata* Clemente reúne a todos los emperadores romanos incluida la información relativa a la muerte de Cómodo, por lo que es evidente que estos volúmenes fueron elaborados por Clemente durante el período final de la dinastía antonina, años 180-192, y el reinado de Septimio Severo, 193-211. El mismo escritor en *Historia Eclesiástica* 5, 28 cita un pasaje de un autor desconocido, en el que Clemente es mencionado como uno de los defensores de la fe antes de la época de Víctor, el obispo de Roma que sufrió martirio en el año 199, de modo que se podría estar en lo cierto al decir que la producción de Clemente estaba en pleno vigor entre los años 190 y 210.

---

<sup>9</sup> Si bien Eusebio también afirma que Panteno era un converso del estoicismo y luego misionero en la India, todo lo que realmente se puede decir con certeza es que parece ser un respetado maestro cristiano en Alejandría. Cf. *Historia Eclesiástica* 5, 10.

<sup>10</sup> Cosaert (2008: 11) divide los escritos de Clemente en tres categorías: a) “escritos existentes”, b) “escritos perdidos solo parcialmente existentes”, c) “trabajos nunca escritos o perdidos”. En el primer grupo enumera: *Protréptico*, *Pedagogo*, *Stromata*, *¿Qué rico se salva?*, *Extractos de Teódoto*, *Éclogas proféticas*; en el segundo, *Hypotyposeis*, *Sobre la Pascua*, *Exhortación a la perseverancia*, *Canon Eclesiástico*, *Sobre la providencia*; y en el tercero, *Sobre el matrimonio*, *Sobre la continencia*, *Sobre los primeros principios*, *Sobre la resurrección*, *Sobre la profecía*, *Sobre el alma*, *Sobre el origen del Hombre*, *Sobre la oración*, *Sobre el Demonio*, *Sobre el origen del universo*. Los trabajos del último grupo solo aparecen mencionados o nombrados en “los escritos existentes” de Clemente.

<sup>11</sup> La cantidad de libros que componen los *Stromata* ha sido discutida por los investigadores. La causa está en que no se ha determinado si el libro octavo forma parte de los *Stromata* o es un libro de apuntes que podría llevar otro título o haber sido motivo de la redacción posterior de *Stromata*.

En estos años también adquiere gran prestigio y dinamismo la denominada escuela de Alejandría y la conexión de Clemente con la iglesia ortodoxa de la ciudad. En *Historia Eclesiástica* 5, 10, Eusebio refiere a Panteno y le concede un lugar especial en Alejandría: “es jefe de la escuela en Alejandría” (τοῦ κατ' Ἀλεξάνδρειαν ἡγεῖται διδασκαλείου). Además de asignar a Panteno el puesto de primer director conocido de la escuela alejandrina cuando “Cómico recibe el gobierno” (Κόμοδος τὴν ἡγεμονίαν παραλαμβάνει, 5, 9), elogia su actividad hasta el punto de considerarlo como uno de los más distinguidos entre los maestros y filósofos estoicos de su tiempo, e identifica a Clemente como su sucesor: “Clemente, el que sucedió a Panteno, fue guía de la catequesis en Alejandría en aquel momento” (Πάνταινον δὲ Κλήμης διαδεξάμενος, τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως<sup>12</sup> εἰς ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ καθηγεῖτο). Los investigadores que aceptan en gran parte la referencia de Eusebio sostienen que la escuela era una institución educativa establecida que cumplía la tarea de preparar catecúmenos para el bautismo, operaba bajo los auspicios de la Iglesia y era dirigida por presbíteros debidamente designados<sup>13</sup>. Otros estudiosos han aportado datos novedosos sobre la materia en cuestión. Roelof van den Broek, Clemens Scholten, Annewies van den Hoek y Attila Jakab avanzaron sobre nuevas reconstrucciones de la escuela de Alejandría en contraste con la imagen de la escuela presentada por Eusebio<sup>14</sup>. En

---

<sup>12</sup> Como fue señalado inicialmente por Méhat y más recientemente por Wilken, gran parte de la dificultad en la comprensión de la naturaleza de la escuela alejandrina está centrada en el uso de la palabra “catequesis” por parte Eusebio (Cf. Méhat 1966: 62-70; Wilken 1984: 15-30). Van den Hoek (1997: 69) sostiene que el uso de Clemente de “catequesis” apunta a un sentido técnico del término que se refiere a la instrucción moral necesaria para los que se preparan para el bautismo. Una definición precisa de la catequesis en relación al bautismo conduce a van den Hoek a dos conclusiones: a) la catequesis en la escuela de Alejandría debe haber implicado un currículo fijo administrado bajo los auspicios de la iglesia, y b) el rol de Clemente instruyendo a los catecúmenos debe haber incluido un “rol litúrgico” en la comunidad cristiana como presbítero (pp. 77-78, 86). Wilken (1984: 17), siguiendo a Méhat, sostiene que la catequesis debe ser definida como “instrucción o enseñanza en general, y por lo tanto (...) no aplicada indebidamente a las escuelas privadas de Panteno y Clemente” (cf. Méhat 1966: 54-58). Cosaert (2008: 8) afirma que una definición más amplia de la catequesis no solo ofrece una imagen mucho menos especulativa de Clemente y la escuela de Alejandría, sino también otorga más sentido a la poca evidencia disponible. Al igual que Justino en Roma, Clemente funcionó como un maestro laico en Alejandría. Su escuela no se concentraba en un currículo fijo, sino en torno a las relaciones personales entre un maestro y los estudiantes que se reunían para la enseñanza y la comunión en una casa privada.

<sup>13</sup> Cosaert desestima con firmeza esta visión tradicional diciendo “this seems unlikely. Besides its uncritical use of Eusebius, the traditional view is anachronistic: it is more reflective of a more developed stage of the church hierarchy in the Alexandria after Clement had already left the city. For this reason, at this early period of ecclesiological governance in Alexandria, it is better to describe the ‘school’ as a more informal, private setting of independent Christian lay teachers instructing students of all backgrounds—a situation not unlike that of Justin Martyr in Rome” (2008: 7).

<sup>14</sup> Cf. Van den Broek, “Christian ‘School’ of Alexandria in the second and third centuries” (1995: 39-48), y Scholten, “Die alexandrinische Katechetenschule” (1995: 16-37). Ambos estudios presentan un tratamiento diferente del tema. Van den Broek sigue la aproximación crítica de las investigaciones que comenzaron en 1930. En su artículo enfatiza la diversidad de las comunidades cristianas alejandrinas y la

distinto grado de profundidad siguen una línea que trata el relato de Eusebio como una reconstrucción poco fiable y basada no solo en evidencia incompleta sino también deformada por un propósito específico. Eusebio crea cadenas de sucesiones de obispos o maestros destacados ubicando el comienzo en los tiempos apostólicos en orden a otorgar a su organización una realzada legitimidad. En la posición de Van den Broek y Scholten no existió en el segundo siglo una escuela alejandrina con una línea continua de sucesión o una tradición establecida<sup>15</sup>. Solo con Orígenes de Alejandría, cuando el episcopado monárquico estuvo en su lugar, podría haber comenzado la instrucción catequética oficial. Para Van den Hoek (1997: 61) la escuela que según Eusebio había sido dirigida por Panteno y luego por Clemente no fue oficial sino un emprendimiento privado de filósofos independientes, una situación comparable a la de Justino en Roma<sup>16</sup>. Una posición intermedia es la que adopta Jakab (2001: 96), quien sostiene que Eusebio “témoigne involontairement de l'évolution institutionnelle du christianisme alexandrin”. Según Jakab esta evolución consiste en una transformación gradual o un desarrollo progresivo –al menos en lo que se refiere a la ciudad de Alejandría– centrado en el maestro y su enseñanza y probablemente relacionado con la composición social de la comunidad. Incluso distingue tres etapas: a) “période de tension”, principalmente marcado por Clemente, cuyo liderazgo termina con la persecución de Septimio Severo (202), b) “période de transition”, durante el cual el control del obispo sobre la doctrina cristiana es cada vez mayor en la comunidad, y es la fase que se corresponde con la vida de Orígenes, y c) “période de consolidation” comienza con la salida de Orígenes<sup>17</sup>, se extiende hasta Dionisio el Grande y se caracteriza por la consolidación del episcopado monárquico. Este proceso evolutivo permite una nueva aproximación al problema de la escuela de Alejandría. Para Jakab la existencia y evolución de la escuela se ajusta a los testimonios transmitidos por Eusebio pero también a la presencia de una o varias escuelas privadas, cuya dirección estaba a cargo de la autoridad de un maestro o

---

conexión del cristianismo alejandrino con las tradiciones judías más tempranas. Scholten, por su lado, trata en principio con el período más tardío de la escuela alejandrina y focaliza en Orígenes y su ambiente. El trabajo de Scholten es un estudio muy bien documentado que pone énfasis sobre los aspectos académicos de la escuela y se aproxima a Clemente solo marginalmente hacia el final.

<sup>15</sup> Cf. Van den Broek 1995: 41; Scholten 1995: 37.

<sup>16</sup> Para van den Hoek (1997: 61) Panteno y Clemente no fueron eclesiásticos oficiales sino “laymen, even charismatic leaders, who as διδάσκαλοι (“teachers”) y πρεσβύτεροι (“elders”) played a role analogous to that of elders in the Jewish community”. Cf. Van del Broek 1995: 43.

<sup>17</sup> Eusebio confirma una sucesión directa entre Panteno, Clemente y Orígenes. Van den Broek (1995: 41) afirma que la idea de una sucesión continua entre los maestros alejandrinos es falsa.

maestros como Panteno y Clemente<sup>18</sup>, y oficiales, percibidas como institución u organismo regido por reglas y bajo la autoridad de un responsable, Orígenes y Dioniso, que se entremezclan y están sometidas a una evolución.

En cualquier caso, el liderazgo de Clemente llegó a un abrupto final con el estallido de una persecución contra los cristianos de Alejandría durante el reinado del emperador Septimio Severo en el año 202 o 203. Los eruditos se han preguntado muchas veces si la decisión de Clemente de huir en lugar de enfrentar el martirio podría explicar por qué el nombre de Clemente nunca se menciona en escritos existentes de Orígenes, un hecho sorprendente teniendo presente que para Eusebio, Orígenes era discípulo de Clemente<sup>19</sup>. Sobre la base de una carta escrita alrededor de 211 atribuida por Eusebio a Alejandro<sup>20</sup>, obispo de Capadocia y posible alumno de Clemente, a menudo se especula que el alejandrino encontró un refugio seguro en esta ciudad. En su carta, Alejandro se refiere a Clemente como “presbítero” (πρεσβύτερος) y sugiere que la estancia de Clemente en Capadocia fue extensa<sup>21</sup>. No está claro si la designación de Clemente como πρεσβύτερος por parte de Alejandro es empleada con el sentido técnico de presbítero ordenado o simplemente como un título de respeto. Clemente nunca usa esta palabra para referirse a sí mismo. El hecho de que Alejandro mencione a Clemente en una segunda carta como “santo (ιερός) Clemente”<sup>22</sup> puede indicar que su uso anterior de πρεσβύτερος también es solo honorífico. Koch (1921: 43-48) encuentra evidencia en contra del uso eclesiástico estricto del término por parte de Alejandro debido a la ausencia del nombre de la iglesia que normalmente sigue a tales designaciones y especifica el área de su ministerio. Si πρεσβύτερος permite indicar que Clemente fue ordenado con este cargo, resulta incierto si obtuvo el cargo durante su estancia en

---

<sup>18</sup> Mientras que durante el tiempo de Clemente la escuela alejandrina no funcionaba probablemente bajo la dirección y el patrocinio de la Iglesia, no hay que asumir que Clemente tuvo una reacción hostil o incluso desinteresada hacia la Iglesia como cuerpo de Cristo; por el contrario, aunque Clemente no menciona a la Iglesia con frecuencia, cuando lo hace utiliza conceptos positivos (véase *Pedagogo* 1, 21, 1 y 3, 98, 1). Esto no significa que Clemente aprobara todo lo que estaba sucediendo dentro de la iglesia. Tampoco significa que los miembros de la iglesia no lo tuvieran bajo sospecha. Escritos de Clemente revelan su preocupación por la tensión dentro de la Iglesia entre los no educados y los educados. Por un lado, se refiere a las multitudes en la iglesia como los incultos y temerosos a la filosofía griega (véase *Stromata* 6, 80, 5; 89, 1). Al mismo tiempo, Clemente está preocupado por los intelectuales eclesiásticos que han sido influenciados por las ideas gnósticas. Atrapado en medio de estos dos grupos, Clemente pudo haber sido visto con recelo por ambos.

<sup>19</sup> Cf. *Historia Eclesiástica* 6, 6, 1. Para Van den Broek (1995: 41), Orígenes nunca se refiere a Clemente y encuentra improbable determinar si Orígenes fue alumno de Clemente.

<sup>20</sup> Cf. *Historia Eclesiástica* 6, 11, 6.

<sup>21</sup> La referencia que sitúa a Clemente en Capadocia por un tiempo extenso abre la posibilidad de que Clemente haya escrito algunas de sus obras fuera de Alejandría, especialmente algunos de los libros de *Stromata*.

<sup>22</sup> Cf. *Historia Eclesiástica* 6,14, 8-9.

Alejandro<sup>23</sup>. El respeto de Alejandro por su antiguo maestro puede haberlo llevado a nombrar a Clemente como uno de sus propios presbíteros en Capadocia. Osborn señala que la objeción de Koch no es válida debido a que no solo la carta de Alejandro señala a Clemente como presbítero, también Jerónimo refiere a Clemente como un presbítero de Alejandría, y sostiene que “it would be superfluous for a bishop to specify in a letter of introduction the church of one of his own presbyters” (1957: 4). Según Osborn una razón suficiente para la ordenación de Clemente se encuentra en su posición económica. Durante su estancia en Alejandría sus medios parecen haber sido considerables, pero cuando tuvo que huir durante la persecución de Septimio Severo tendría que haber dejado la mayor parte de su fortuna en aquella ciudad. Su ordenación por Alejandro le proporcionaría seguridad económica, aunque no hay pruebas que apoyen esta conjetura.

Clemente no parece haber vivido mucho más tiempo después de su viaje a Antioquía. La segunda carta de Alejandro, esta vez escrita a Orígenes en torno al año 216 y transmitida por Eusebio en *Historia Eclesiástica* 6, 14, 8-9, indica que Clemente había muerto<sup>24</sup>. Todos los datos relevados de los autores antiguos y de las investigaciones modernas sitúan a Clemente en un nivel importante en el ámbito educativo de la ciudad de Alejandría. La fertilidad de su producción escrita, la continuidad de su pensamiento reflejada en las obras de Orígenes y el afecto manifestado en las cartas de Alejandro conservadas por Eusebio, demuestran la erudición de su conocimiento y la intensidad de su enseñanza. Clemente fue un filósofo entendido en las más diversas áreas del saber y, pese a la falta de univocidad relativa a su lugar de nacimiento y temprana formación, su acabada comprensión de la religión politeísta y de la cristiana lo convierten en un representante cabal del cristianismo de su tiempo y en un guía educativo astuto, capacitado para encontrar los mecanismos pedagógicos necesarios para conseguir la conversión definitiva de los no creyentes y acompañar su recorrido por el camino de la fe cristiana.

---

<sup>23</sup> Méhat reconoce que Clemente fue visto con recelo en Alejandría probablemente por algunas de sus enseñanzas, pero considera que habría sido demasiado injusto haberle negado un puesto entre los presbíteros alejandrinos (1966: 56). Para Cosaert esta objeción parece infundada: “Demetrius had no problem withholding the position from Origen, a person far more influential and controversial than Clement. Thus Clement’s situation in and outside of Alexandria may not have been unlike that of Origen, who was ordained as a presbyter outside of Alexandria” (2008: 10).

<sup>24</sup> Así lo refleja el siguiente argumento: “Porque conocemos a aquellos dichosos padres con los que caminamos antes (τοὺς προοδεύσαντας) y con los que estaremos poco después (πρὸς οὐς μετ’ ὀλίγον ἐσόμεθα): Panteno, el verdaderamente dichoso y señor (Πάνταινον, τὸν μακάριον ἀληθῶς καὶ κύριον), y el santo Clemente, el que llegó a ser mi señor y me ayudó (τὸν ἱερόν Κλήμεντα, κύριόν μου γενόμενον καὶ ὠφελήσαντά με), y otros como ellos”.

### III. La apología cristiana

La apología<sup>25</sup> fue el discurso utilizado por los escritores cristianos del siglo II para alegar a favor del cristianismo<sup>26</sup>; contenía los argumentos de los intelectuales que fundamentaban la defensa de la fe y la réplica a las acusaciones de los adversarios<sup>27</sup> que miraban con recelo el crecimiento de la nueva creencia y los ideales promovidos por los grupos cristianos. El aumento en el número de conversos y el desconocimiento de la doctrina cristiana había generado la aparición de innumerables denuncias procedentes, en su mayor parte, de las autoridades imperiales. Alrededor del año 112, Plinio el joven, gobernador de Bitinia, le escribe al emperador Trajano<sup>28</sup> pidiéndole consejo para saber

---

<sup>25</sup> La palabra griega ἀπολογία significa “discurso en defensa” o “defensa”. Las primeras referencias más significativas sobre esta forma discursiva pertenecen a la obra platónica nombrada más arriba, *Apología de Sócrates*. Cf. Platón, *Apología* 24b. Además del modelo clásico, había modelos de apologías a imitar en un ámbito más cercano, en situaciones históricas más próximas a las que los cristianos vivían. Nos referimos a la literatura apologética del judaísmo helenista. Destacamos dos autores representativos. El primero y más importante por la magnitud de su obra y su influencia en la literatura cristiana es Filón de Alejandría. Dos de sus escritos se ocupan de las medidas tomadas en contra de los judíos de Alejandría, que culminan en las persecuciones en el año 38. El libro *Contra Flaco* denuncia las maldades de Flaco, el procurador romano en Egipto, que favoreció la animosidad de la población alejandrina en contra de los judíos y pretendió poner imágenes del emperador Calígula en las sinagogas de la ciudad. Finalmente, Flaco fue condenado al exilio y luego a muerte por orden de Calígula. El texto de la *Legación a Calígula* fue concluido poco después de que el emperador fuera asesinado en el año 41. Su valor histórico es significativo porque Filón fue uno de los cinco enviados por la comunidad judía de Alejandría en el año 40 para pedir la protección del emperador en Roma ante los graves hechos acaecidos, y para rebatir la versión de un grupo enviado por la ciudad de Alejandría que interpretaba el conflicto de otra manera. El otro autor es Flavio Josefo, el historiador judío de los orígenes de Israel y de la guerra en contra de los romanos. Los dos libros *Contra Apión* reúnen las principales acusaciones en contra de los judíos (cf. *Contra Apión* 2, 121-125; 135s; 137-142). Ni Filón de Alejandría ni Flavio Josefo se dirigen con sus escritos a las autoridades políticas, pero los problemas que tocan giran siempre en torno a la existencia de un grupo que no puede asimilar completamente la realidad social sin perder la propia identidad religiosa, y que, por otra parte, no acepta una forma de marginación que los separe de la sociedad. Si bien la apologética cristiana tiene sus raíces en la apologética del judaísmo helenista, esto no implica un tipo de relación literaria, como si los apologistas hubieran leído a Filón o Flavio Josefo. Una dependencia literaria es siempre difícil de probar. Lo que no se puede negar es la semejanza temática entre ambas corrientes apologéticas.

<sup>26</sup> Cf. Ballesteros Sánchez 1999: 216. Sobre los apologistas cristianos del siglo II en general cf. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 2001; M. J. Edwards, M. Goodman, S. Price y C. Rowland (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, 1999; B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, 1998; D. Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos*, 1954. Cf. también M. Frédoaille, “De l’Apologie de Socrate aux Apologies de Justin”, en J. Granarolo (ed.), *Hommage à R. Braun*, 1990, pp. 1-22; W. Kinzig, “Der Sitz im Leben der Apologie in der alten Kirche”, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100 (1998), pp. 291-317; A. van den Hoek, “Apologetic and Protreptic Discourse in Clement of Alexandria”, en A. Wlosok and F. Paschoud (eds.), *L’apologétique chrétienne gréco-latine à l’époque prénicénienne*, Entr. Hardt 51, 2005, Vandoeuvres- Genève, pp. 69-102.

<sup>27</sup> En la retórica clásica, este discurso pertenecería al “género judicial” (γένος δικανικόν) (cf. Aristóteles, *Retórica* 1358b8), que establece la relación entre la ley y las acciones. En el caso de las apologías cristianas, el acusado pasa a ser el acusador porque puede probar su inocencia demostrando la injusticia que sufre debido a la aplicación de la ley.

<sup>28</sup> Trajano fue uno de los emperadores que mantuvo la paz romana hacia los cristianos. La cristianización de Roma dio como resultado un trato ameno de su figura. Entre los teólogos cristianos medievales, como Tomás de Aquino, fue considerado como ejemplo de pagano virtuoso. En la *Divina Comedia*, Dante,

cómo proceder con los ciudadanos que eran acusados de ser cristianos. En *Epístola* 10, 96, 9, Plinio informa que “un gran número [de personas], a saber, de toda edad, de todo orden, y de ambos sexos” (*Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus*) estaba en peligro por la nueva religión y asegura que “el contagio de esta superstición” (*superstitionis istius contagio*) se hace cada vez más evidente no solo en las ciudades, sino en las zonas aledañas por lo que considera necesario corregir este fenómeno antes de su expansión definitiva<sup>29</sup>. Las acusaciones de las autoridades de gobierno fueron acompañadas por las delaciones de los escritores no cristianos. El filósofo griego Celso redactó una serie de textos contra el cristianismo. En su obra más conocida, *Discurso verdadero contra los cristianos*, Celso argumentó en oposición a esta religión con el objetivo de contrarrestar las conversiones entre los griegos<sup>30</sup>.

En este contexto, el discurso apologético se convirtió en la forma de respuesta adoptada por una parte de los intelectuales griegos de la nueva elite cristiana<sup>31</sup> que suplantó el sistema de predicación básicamente oral de los apóstoles por la modalidad escrita<sup>32</sup>. La transmisión de conocimientos mediante la escritura se constituyó en una forma de enseñanza religiosa de gran alcance. La apología fue un medio eficaz para defenderse y legitimarse frente a la persecución política y, a su vez, promover la formación de una nueva categoría de cristiano. Los apologetas eran intelectuales versados en conocimientos sobre distintas áreas del saber y utilizaban un lenguaje elevado. Compartían con las clases cultivadas un mismo entorno cívico y social, actitudes intelectuales afines, argumentos filosóficos convergentes y lineamientos

---

siguiendo esta leyenda, ve el espíritu de Trajano en el Cielo de Júpiter con otras personas históricas y mitológicas destacadas por su justicia.

<sup>29</sup> Una de las formas de represión imperial fue la condena a muerte de todo aquel que se declaraba cristiano. La condena a muerte de los cristianos era un procedimiento legal que ya se planteaba en el último tercio del siglo I.

<sup>30</sup> Sus argumentos fueron contestados y criticados por Orígenes en su obra *Contra Celso*, escrita entre 70 y 80 años más tarde y gracias a la cual se conserva parte de la obra de Celso.

<sup>31</sup> Si el martirio fue, por lo general, la reacción de los grupos rigoristas, la apología fue la nueva forma de defensa y resguardo de la elección personal de culto. No obstante, muchos de estos escritores cristianos terminaron sus vidas exiliados o sufriendo martirio. Esta situación se profundizó durante el gobierno de los Severos, a finales del siglo II y principios del III.

<sup>32</sup> Hasta mediados del siglo I la literatura cristiana estaba formada por los libros del futuro Nuevo Testamento y los escritos de los llamados Padres Apostólicos. Todas estas obras estaban dirigidas a un público cristiano y exhibían una marcada intención doctrinal. Las epístolas de Pablo intentaban resolver cuestiones planteadas por las comunidades cristianas. Los Evangelios se proponían presentar la vida y enseñanzas de Jesús. El *Libro de la Revelación* y *El Pastor de Hermas* profundizaban la literatura escatológica. La *Didaché* y la *Epístola de Bernabé* describían los primeros rudimentos de la liturgia. Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna escribían cartas a las iglesias para aconsejarlas.

retóricos similares<sup>33</sup>. De sus obras se conservan numerosos ejemplos: la *Apología* de Arístides, las *Apologías* I y II y el *Diálogo con Trifón* de Justino, escritas en tiempos de Antonino Pío; el *Discurso contra los griegos* de Taciano y la *Legación en favor de los cristianos* de Atenágoras, redactados durante el imperio de Marco Aurelio; y los tres libros *A Autólico* de Teófilo de Antioquía compuestos en los primeros años del gobierno de Cómodo<sup>34</sup>. Junto a ellos, Eusebio de Cesárea da a conocer la existencia –y en ocasiones también fragmentos– de apologías pertenecientes a otros autores, *v. gr.* Cuadrato, Apolinar, Melitón de Sardes y Milcíades. Todos recibieron el nombre de apologistas griegos, defendieron la verdad de la fe cristiana contra las acusaciones de sus oponentes<sup>35</sup> y mantuvieron una estructura discursiva común. Sus textos son testimonios indispensables para conocer no solo las acusaciones de las que eran meritorios los cristianos del siglo II sino el pensamiento religioso de una época y de una clase social particular.

Para entender mejor el esquema de la apología cristiana es necesario considerar sucintamente los criterios formales y temáticos de su estructura con el objeto de insertar el discurso apologético de Clemente en un marco literario común a los cristianos intelectuales de su época.

### III. 1. Breves consideraciones generales

Los textos de los apologistas griegos se caracterizaron por la utilización de distintas formas literarias, un destinatario específico y, muchas veces, explícito, temáticas discursivas concretas y una posición defensiva con una marcada intencionalidad propagandística. No obstante, las variedades formales unidas a los contenidos poco convencionales generaron problemas en el momento de definir el género. Algunos investigadores modernos asumen la apología como un género propio de los cristianos

---

<sup>33</sup> La expansión creciente del cristianismo motivó que las personas que profesaban la religión no solo consolidaran su ideología en las clases más necesitadas, sino que comenzaran a integrarse en las comunidades representantes de una clase social elevada. Este fenómeno se empieza a notar ya hacia fines del siglo primero. Los que escriben la *Carta a los Hebreos*, el *Evangelio de Lucas* y los *Hechos de los Apóstoles* disponen de la capacidad de expresión literaria propia de las personas cultas.

<sup>34</sup> También puede citarse como ejemplo *El escarnio de los filósofos paganos* de Hermias el Filósofo, una apología escrita entre fines del siglo II e inicios del III. Para Ruiz Bueno (1954: 878) “la fecha de la obra va saltando, según el gusto de cada crítico, del siglo II al III, del III al IV, y así sucesivamente hasta el siglo V y VI. Quiere eso decir que tampoco sabemos nada sobre ella. Lo más prudente parece ponerla en el siglo II, por sus analogías con una parte de la Apologética del siglo II, la de Taciano y Teófilo de Antioquía, contraria a la filosofía griega”.

<sup>35</sup> Los escritores Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma, Novaciano, Tertuliano, entre otros, serán los representantes de la apologética latina.

del segundo siglo que reaccionaron contra las persecuciones sufridas durante el gobierno de los antoninos y contra las críticas de sus contemporáneos. En esta línea se inscribe el pensamiento de Von Albrecht (1999: 1182). Según el autor, el siglo II se caracteriza por la emergencia de nuevos cruces de géneros condicionados por el cambio de situación social y política de los autores y los círculos respectivos de sus destinatarios: corte imperial, aristocracia, escuela e iglesia. Una perspectiva similar registra la investigación de Alesso (2005-2006: 32) quien sostiene que durante todo el segundo siglo se difundió la apología para hacer frente a los discursos adversos de la época<sup>36</sup>. Para Alesso, el contexto de hostilidad en el que se encontraban los cristianos determinó que recurrieran al género apologético para justificar el cristianismo como única opción verdadera y racional entre las distintas religiones<sup>37</sup>. Otros autores ponen mayores reparos sobre la admisión de la apología como género literario. De acuerdo a Timpe (2001: 65) la apología no constituye un género literario porque las diferentes formas discursivas de las que se sirven los apologistas dificultan la clasificación de sus escritos. Las epístolas<sup>38</sup>, los tratados filosóficos y morales articulados con fragmentos históricos, geográficos, biológicos, médicos, dialógicos, además de mitológicos, tuvieron un amplio desarrollo entre los apologistas de ese tiempo. Tratar de clasificar los textos formados con material tan variado supondría otorgar una configuración a un

---

<sup>36</sup> Según Alesso (2005-2006: 24) es a partir del siglo II cuando “nace una nueva era —la del cristianismo como filosofía— en la que los escritos dan cuenta de problemas muy diferentes a aquellas necesidades que enfrentaban los padres apostólicos: acusaciones de herejía, ansias de poder, peligros de cisma y controversias teológicas. Los discursos de los obispos y letrados defensores del cristianismo no podían ser espontáneos ni livianos cuando se trataba de responder a las críticas y a la difamación de enemigos tan ilustrados como ellos. No bastaba la elocuencia entusiasta, había que ordenar las ideas en el molde de recursos avalados por el prestigio de siglos, en los géneros discursivos que los doctos habían aprendido e internalizado desde su más tierna formación helenística”.

<sup>37</sup> La tradición popular repetida mediante el lenguaje formulario propio de la oralidad, *v. gr.* las parábolas, comenzó a buscar formas de organización más estables y lugares fijos de instrucción. En este sentido, Alesso (2005-2006: 31) sostiene que la institucionalización trajo relaciones de poder en las que los maestros intelectualmente superiores y más preparados intervinieron en la vida de los no creyentes y los exhortaron “a adoptar no sólo determinados comportamientos, sino también una arquitectura ideológica”. Para la autora es interesante analizar desde el punto de vista histórico la compleja red de vinculaciones sociales y de relaciones de poder que se reflejan en los textos del primer cristianismo, *i. e.* un estudio combinado de las afirmaciones explícitas de sujetos educativos eclesiales —obispos, teólogos, apologistas— y las realidades sociales en las cuales se insertan.

<sup>38</sup> La epístola fue la primera forma utilizada por los apologistas. Dentro de los veintisiete libros que componen el canon neotestamentario hay muchos textos transmitidos con la rúbrica de carta, a pesar de que no todos tienen una estructura epistolar. A esta forma literaria se agrega otra de gran importancia que es la del evangelio, que relata la historia de Jesús, sus hechos y sus palabras, pero no para hacer una biografía de Jesús —aunque no falten importantes detalles históricos—, sino para proclamar su dignidad mesiánica. Fuera del canon del Nuevo Testamento, la literatura cristiana creció expresándose en formas variadas: el discurso homilético (cf. *Segunda Carta de Clemente*), el tratado doctrinal (cf. *Epístola de Bernabé*), la regla de la comunidad (cf. *Didaché*), visiones y revelaciones (cf. *El Pastor de Hermas*).

material inespecífico para crear un género nuevo y sin precedentes que se ajuste completamente a la estructura estudiada.

Ante la falta de unanimidad con respecto a la clasificación de la apología como género literario, adoptaremos una perspectiva socio-antropológica<sup>39</sup> para así evitar generalizaciones cerradas e indiferenciadas sobre una materia pendiente de un examen teórico más profundo. Consideramos que la apologética cristiana se constituyó como una práctica particular, con un marcado interés propagandístico sujeto al nivel intelectual y jerarquía de los destinatarios, y con temáticas apegadas a las necesidades y circunstancias sociales y políticas de sus autores<sup>40</sup>. Los nuevos cristianos del siglo II buscaban llamar la atención de quienes estaban interesados en incursionar una senda salvífica relacionada con la comprensión del mundo y de los acontecimientos históricos. En la mayoría de las apologías la propaganda religiosa<sup>41</sup> se mezcla con otros discursos sociales que otorgan sustento a los fundamentos cristianos, y en algunos escritos la sección propiamente apologética es muy reducida. Los argumentos en defensa de las acusaciones son referidos someramente, mas no se renuncia al tono polémico<sup>42</sup> y al intento de promover los contenidos de la fe para convencer a los destinatarios acerca de su verdad. En este sentido, cada apología tiene un destinatario particular. Arístides de Atenas dirige su *Apología* al emperador Adriano<sup>43</sup>; las dos *Apologías* de Justino tienen

---

<sup>39</sup> En esto seguimos la propuesta de Ames (2008: 46) quien analiza las obras apologéticas latinas de los escritores Tertuliano y Minucio Félix bajo la luz de las investigaciones modernas sobre géneros literarios y recepción de autores clásicos.

<sup>40</sup> Los apologistas cristianos mantuvieron ideas, contenidos específicos y una apertura personal hacia el pensamiento filosófico griego. Si bien en este punto hay que distinguir las actitudes de cada uno de ellos y el modo en el que el pensamiento griego es asumido, en los apologistas griegos el pensamiento cristiano se sirve de un nuevo lenguaje para anunciar el mensaje de la fe. La certeza de que la cultura griega influyó grandemente sobre el lenguaje del cristianismo se confirma cuando los teólogos del dogma reconocen esta condición a finales del siglo XIX. A.von Harnack (1894: 121-147) considera que la conformación del cristianismo y su desarrollo histórico se debió en gran medida a la influencia de la filosofía griega sobre la doctrina cristiana. Droysen (1929: 70), por su parte, afirmó también que el cristianismo nació del helenismo. A partir de estos aportes al pensamiento moderno, ya no fue posible sostener la expansión mundial del cristianismo sino sobre las bases de una evolución intelectual desde la cultura griega posclásica. Cf. Alesso 2005-2006: 21, n. 2.

<sup>41</sup> Siguiendo lo señalado por Martín (2004: 17), Alesso enfatiza que el género de los tres libros que conforman *A Autólico* de Teófilo “es impreciso, por más que se haya denominado tradicionalmente como apologético. El conjunto se acerca más al protréptico, es decir, una exhortación filosófico-religiosa a los lectores gentiles para que escuchen la respuesta cristiana a los interrogantes de orden lógico-metafísico” (2005-2006: 32).

<sup>42</sup> Las apologías seguían dos líneas de argumentación. Una de carácter retórico: desestimar el legado religioso y filosófico de la cultura no cristiana para afirmar la primacía del cristianismo, y conciliar el legado griego con la revelación cristiana. La otra, de clara intención política: asegurar a las autoridades romanas que los cristianos no eran una minoría pernicioso y enemiga de la patria y presentar el cristianismo a las clases educadas como algo intelectualmente respetable. Cf. Ruiz Bueno 1954: 7.

<sup>43</sup> El dato lo transmite Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* 4, 3, 3. Algunos lo discuten y ubican el escrito en el tiempo de Antonino Pío, sucesor de Adriano. La versión siríaca de la apología deja abiertas las dos posibilidades.

como destinatarios al emperador Antonino Pío y el Senado Romano; la obra *Legación a favor de los cristianos* de Atenágoras está destinada a Marco Aurelio y a su hijo Cómodo. Teófilo de Antioquía redacta los tres libros *A Autólico*, un hombre de la aristocracia de la sociedad grecorromana<sup>44</sup>. Taciano compone un *Discurso contra los griegos* para ser leído por los mismos cristianos.

Los destinatarios eran los que determinaban los tópicos de las apologías y el énfasis discursivo proporcionado a los argumentos más emblemáticos. En el caso de los receptores políticos o miembros específicos de la clase aristocrática, los argumentos propiamente apologéticos eran los que incluían la defensa contra las acusaciones de los adversarios. Entre las denuncias más importantes pueden ser nombradas tres: ateísmo, incesto y canibalismo<sup>45</sup>. El ateísmo<sup>46</sup> fue la imputación más fuerte. Los cristianos se negaban a participar en los cultos a los dioses adorados por los grupos politeístas. Esta evasión excluía su presencia del centro social: no iban a los templos y no participaban en los festejos ciudadanos destinados a las celebraciones religiosas. La práctica del incesto fue otra acusación frecuente entre los oponentes al cristianismo. Tal acusación no aparece sino en algunos de los escritos apologéticos, y es el resultado de la percepción que tiene la sociedad frente a las costumbres cristianas interfamiliares. Los cristianos se consideraban miembros de una misma familia y se llamaban hermanos y hermanas. Esta denominación entre las personas que formaban familias entre sí y tenían hijos condujo a que se los culpaba de mantener relaciones carnales parentales que estaban prohibidas en la sociedad grecorromana. La denuncia de canibalismo guarda el mismo trasfondo social que la acusación anterior. En la sociedad no cristiana algunos sabían de ciertas prácticas usuales entre los cristianos: se reunían de noche, comían la carne y bebían la sangre de un niño al que llamaban hijo. Esta costumbre generó interpretaciones que colocaban a los cristianos como promotores de prácticas

---

<sup>44</sup> Si bien no se puede negar la posibilidad de que Autólico haya sido el destinatario real de estos libros, Autólico no es importante tanto como individuo cuanto en su papel representativo de un grupo social. Los libros suponen un destinatario general, avezado en la literatura filosófica y mitográfica que busca una doctrina de verdad entre los sistemas o cosmovisiones propuestos por la sociedad imperial, y que, al mismo tiempo, ha sido tocado por la propaganda de escritores no cristianos, entre los que se puede contar a Celso, y por libros cristianos antijudíos, como los de Marción y Apeles (cf. *A Autólico* 1, 2, 1; 2, 24-27). Sobre la posibilidad de que el libro de Celso contra los cristianos haya sido leído por Teófilo cf. Martín 2004: 63, n. 7.

<sup>45</sup> Estas tres acusaciones aparecen agrupadas en Atenágoras, que se ocupa de rechazar punto por punto los tres cargos: “ateísmo” (ἀθεότης), “banquetes de Tiestes” (Θυέστεια δείπνα) y “relaciones edípeas” (Οἰδιποδείοι μίξεις). Cf. *Legación a favor de los cristianos* 3, 1.

<sup>46</sup> A propósito de este tema, Justino encuentra una analogía entre la acusación en contra de los cristianos y la condena de Sócrates (cf. *Apología* 1, 5, 3). Tampoco los judíos participaban en el culto a los dioses de la ciudad, pero ellos eran considerados como miembros de una ‘religión lícita’, lo cual les daba legitimación jurídica.

aberrantes. Se les atribuyeron los cargos de consumir carne humana y de sacrificar a los niños.

Todas las imputaciones fueron rebatidas utilizando diferentes argumentos. La detallada descripción que Justino hace en *Apología* 1, 65-67 sobre las reuniones litúrgicas y de la eucaristía puede ser considerada una respuesta indirecta a las dos últimas acusaciones. Justino refiere las situaciones de celebración en las que los cristianos se dan mutuamente el “beso” (φίλημα) de paz (65, 2) y ofrecen a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino con agua de la eucaristía como representación de la “carne” (σάρξ) y la “sangre” (αἷμα) de Cristo (66, 2). Atenágoras contesta en forma mucho más directa y drástica a la acusación de incesto. Recordando la praxis cristiana, en *Legación a favor de los cristianos* 32,1 no solo defiende la inocencia de los cristianos, sino que ataca la inmoralidad de los dioses griegos. Su conocimiento de la mitología griega le proporciona los argumentos necesarios para demostrar la inconsistencia de la acusación de incesto. Considera que los que presentan como un crimen la unión filial entre los cristianos deben empezar por “aborrecer a Zeus, que tuvo hijos de su madre Rea y de su hija Core” (τὸν Δία μεμισηκέναι, ἐκ μητρὸς μὲν Ῥέας θυγατρὸς δὲ Κόρης πεπαιδοποιημένον) y “tiene por mujer a su hermana” (γυναικὶ δὲ τῇ ἰδίᾳ ἀδελφῇ χρώμενον). Por su parte, Teófilo de Antioquía remite a Platón, Epicuro y a los estoicos como testimonio de las uniones incestuosas entre los griegos. En *A Autólico* 3, 6, 2-6, Teófilo utiliza la tradición filosófica para lograr el mismo objetivo perseguido por Atenágoras, desprestigiar las costumbres de los dioses politeístas y las prácticas culturales de sus seguidores. Acusa a Platón de legislar que “las mujeres son comunes para todos” (εἶναι κοινὰς ἀπάντων τὰς γυναῖκας) aplicando el modelo del hijo de Zeus, Minos (3, 6, 2); denuncia a Epicuro y a los estoicos no solo de ateísmo sino de recomendar “unirse con madres y hermanas” (μητράσι καὶ ἀδελφαῖς συμμίγνυσθαι) y de “pederastia” (ἀρρενοβασίας, 3, 6, 3-6). Con respecto a la acusación de canibalismo, Teófilo presenta argumentos en su defensa. En *A Autólico* 3, 5, 1, el autor hace referencia a los discursos de Zenón, Diógenes y Cleantes, y los acusa de enseñar la “antropofagia” (ἀνθρωποβορία), consistente en que los padres sean cocinados y comidos por sus propios hijos y en comerse a todo aquel que se niegue a ingerir a su padre<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. Atenágoras, *Legación a favor de los cristianos* 35.

A la defensa en contra de las acusaciones de ateísmo, incesto y canibalismo se sumaban los argumentos que exhortaban a la conversión al cristianismo y al abandono de las costumbres politeístas. La denuncia de la idolatría<sup>48</sup> se convierte así en un tópico básico entre los apologistas griegos y viene unida a otros temas esenciales: los atributos del verdadero Dios, la revelación de Dios en la persona de Jesús, la función del Logos como mediador de la creación, el hombre pensado como una unidad o un compuesto de alma y cuerpo<sup>49</sup> y la indiferencia hacia lo material. Tanto en el desarrollo de estas temáticas como en los argumentos propiamente apologéticos, los autores asimilaban categorías intelectuales griegas y judeohelenísticas y adaptaban sus significados originarios a los requerimientos cristianos. Mediante el doble proceso de asimilación y adaptación los intelectuales cristianos formados en la cultura de los griegos y concedores del legado judeohelenístico, construyeron un sistema discursivo propio y novedoso. Los conceptos que habían permanecido sin mayores variaciones a lo largo de los siglos, adquirieron significados distintos y acordes con la mentalidad de la nueva religión<sup>50</sup>. Este doble proceso es testimonio además del origen cultural de los apologistas griegos y del nivel intelectual y hasta económico de sus destinatarios. Los receptores de las apologías eran politeístas o cristianos que entendían el lenguaje filosófico, conocían las historias mitológicas griegas y, en algunos casos, reconocían la figura de Moisés, los hechos del pueblo judío o las ideas filosóficas judeohelenísticas, en especial las dadas a conocer por Filón de Alejandría y Flavio Josefo<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Gran parte de la *Apología* de Arístides está dedicada a denunciar el culto de los tres pueblos paganos más destacados: los caldeos que adoraban los elementos de la creación; los griegos con sus mitologías indecentes; los egipcios que tenían por dioses a ciertos animales, árboles y plantas; el material utilizado para hacer las estatuas a los dioses; la cualidad moral deficiente de los artífices de las imágenes (cf. Justino, *Apología* 1, 9, 1-5; Atenágoras, *Legación a favor de los cristianos* 15, 1; Teófilo, *A Autólico* 2, 34; *A Diogneto* 2, 2-9). Sus argumentos no son novedosos, sino que transmiten lo que ya estaba en el Antiguo Testamento (cf. Is 44, 12s; Ez 20, 32; Sal 115 (113B), 4-7; Sb 13-14; etc.) y en la filosofía judeohelenística. Cf. Filón, *Decálogo* 65-81.

<sup>49</sup> Taciano basa su antropología en una interpretación filosófica del relato de la caída original. El hombre fue creado a imagen de Dios. A causa de la desobediencia se convirtió en mortal cuando lo abandonó la fuerza del espíritu (cf. *Discurso contra los griegos* 7, 1s), *i. e.* el alma por sí misma no es inmortal, sino mortal (cf. 13, 1), aunque puede alcanzar la inmortalidad si se le une el espíritu de Dios (cf. 13, 2). En la muerte, el cuerpo retorna al substrato material del que proviene. Dios lo puede hacer renacer como cuando el hombre llegó por primera vez a la vida (cf. 6, 2). Esto no quiere decir que la carne puede resucitar sin el alma. Pero es la unión entre el alma y el espíritu divino lo que garantiza que Dios habite el alma por medio del espíritu (cf. 15, 1).

<sup>50</sup> Athanassiadi y Frede (1999: 10) sostienen “the monotheistic theology of the Apologists and the Church Fathers was formulated in the dominant theological idiom of late antiquity”.

<sup>51</sup> Los autores de apologías y sus destinatarios pertenecían a un mismo ámbito cultural. Cuando los cristianos comenzaron a entablar contacto con el poder político y con los representantes de la aristocracia grecorromana, no tuvieron que adaptar su modo de expresión al conocimiento de mundo que tenían sus receptores, sino que se expresaron con el lenguaje de sus destinatarios. Los apologistas lograron por medio del discurso comunicarse con los grupos de la sociedad con los que el contacto hasta ese momento

La estructura básica de la apología cristiana se conservó sin mayores modificaciones durante el siglo II; la variedad formal, la procedencia política y social de los destinatarios y las temáticas desarrolladas se mantuvieron sujetas a las intenciones particulares de cada autor y a las situaciones sociales y políticas de su ámbito cultural. En el siguiente apartado, los elementos estructurales de la apología griega –destinatario y temáticas– serán examinados en el *Pedagogo* de Clemente con el fin de demostrar el carácter apologético de su escritura.

### III. 2. El discurso apologético del *Pedagogo*

El *Pedagogo* de Clemente continúa la línea defensiva de los apologistas predecesores o contemporáneos a su producción. La estructura del *Pedagogo*, su complejidad formal, sus destinatarios y temáticas, no solo hacen evidente su parentesco literario con las obras de los apologistas griegos del siglo II, sino el carácter apologético del pensamiento de Clemente. Los argumentos alegados en su refutación del politeísmo y en defensa de la creencia cristiana guardan estrechos paralelos con los utilizados por Justino, Atenágoras, Taciano y Teófilo. Aunque, más que una influencia directa de estos autores, tales paralelos se deben probablemente al empleo de fuentes comunes<sup>52</sup> y a las circunstancias históricas que determinaron el florecimiento de la apología cristiana.

Una datación precisa del *Pedagogo*, como de las otras obras de Clemente, es difícil de especificar y esto se debe al problema general derivado de los escasos datos existentes de su biografía. Méhat (1966: 54) coloca la producción literaria de Clemente entre los años 195 y 203, momento en el que habría huido de Alejandría durante la persecución de Septimio Severo. Neri (2003: 38, n. 3), por su parte, propone definir la cronología de las obras de Clemente en términos más generales, entre las dos últimas décadas del siglo II y comienzos del siglo III, y parece ubicar la producción del *Pedagogo* en el período del reinado de Cómodo. En la obra del alejandrino no existen

---

había sido esporádico o nulo. Sin recurrir a la violencia o a la presión política –por lo menos hasta el decreto de Constantino en el 313– fueron capaces de reclutar adeptos también en las clases dirigentes del imperio, testimoniando así la conversión de una cultura. El lenguaje de la filosofía griega será determinante en las declaraciones de los concilios a partir de Nicea.

<sup>52</sup> Según Herrero de Jáuregui (2008: 29) “the use of the same material inevitably produces common arguments, topics, and expressions, some of which go back to Jewish apologetics in the 2nd cent. BC. This continuity with previous tradition is even more clear in the *Stromata*, in which books I or V treat at length subjects like the ‘stolen wisdom’ which would have Greek philosophers taking their knowledge from Biblical revelation. Yet the *Protrepticus*, partly due to its formal genre which requires brevity and persuasive enthusiasm rather than lengthy demonstrations, adds some important modifications to the use of this material”.

indicios certeros que aboguen por alguna de las fechas consignadas por Méhat o Neri. Mas no caben dudas de que las últimas dos décadas del siglo II constituyen el espacio histórico en el que aparece el *Pedagogo*, y que los contenidos de su escritura coinciden con la producción escrita de los apologistas griegos. Ahora bien, pese a que la mayoría de los críticos modernos califican a Clemente y sus obras de apologistas, falta unanimidad al respecto. Kofsky (2000: 11, n. 28) afirma que “Clement is not an apologist in the conventional sense and his works do not come under the category of ‘apology’”. Sin embargo, la afirmación de Kofsky no está sustentada por alguna explicación que fundamente su posición en lo referente a la naturaleza de las obras de Clemente, y reconoce que sus escritos incluyen “much apologetic-polemical material” y que las numerosas cuestiones planteadas en sus argumentos apoloéticos son tratadas con una amplitud y profundidad que reflejan su amplio conocimiento de la filosofía griega. Otros autores ubican a Clemente y sus obras en la línea apoloética del siglo II. En el artículo de Eric Osborn, “Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958-1982” (1983), el catedrático da a conocer una serie de investigaciones que tratan la obra de Clemente desde diferentes perspectivas de análisis. Entre la bibliografía relevada, Osborn anota el libro del alemán J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandria* (1968), quien argumenta a favor de tratar la escritura de Clemente como apoloética. Prestando especial prioridad al método empleado por Clemente en sus obras, Bernard afirma que Clemente debe ser visto como el gran apologista que responde a la polémica anti-cristiana en un nivel más profundo que sus predecesores. Según el autor, en su preocupación por lograr la conversión de sus destinatarios, el alejandrino trasciende la defensa de las acusaciones particulares para abordar los problemas básicos derivados de la enseñanza y entendimiento de la *παρθεία* divina. Con esta teoría, Bernard concluye que Clemente habría intentado llevar a cabo dos objetivos: relacionar la verdad revelada con el medio helenístico y confrontar la revelación de la palabra divina con las tendencias intelectuales de ese entorno.

Las investigaciones posteriores al estudio de Bernard se mantienen en una posición similar. Timothy (1973) analiza la obra de Clemente junto con las apologías de Ireneo y Tertuliano. No existe en Timothy cuestionamiento alguno sobre la problemática que suscita la calificación del pensamiento clementino como apoloético. Por el contrario, dedica el capítulo cuarto de su estudio a tratar la influencia de la filosofía griega en las apologías del alejandrino (pp. 59-80). Para Merino Rodríguez (2011: 71-72) las principales obras de Clemente, *Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromata*, no solo presentan

influencias del “género apologético” (p. 71), sino que “pueden ser clasificadas dentro del género de la apologética, aunque no revelen perfectamente la forma clásica de la apología, sino más bien la del discurso protréptico” (p. 72). Merino Rodríguez tampoco presenta argumentos que fundamenten su definición de la apología como un género, ni alguna explicación que deleve sus dudas con respecto a esta afirmación. Al igual que Timothy, asume que el discurso de las obras de Clemente pertenece a la corriente apologética aunque con “otras perspectivas” que sus antecesores cristianos.

En nuestra investigación estudiaremos el *Pedagogo* de Clemente como una apología<sup>53</sup>. Sin embargo no dejamos de reconocer que el alejandrino elabora un discurso apologético particular; sus argumentos están abocados a la defensa de las costumbres cristianas y utilizan como fundamento los tópicos que redundan en la superioridad y verdad de la religión cristiana, en el rechazo de la idolatría y de toda interpretación herética, en el tratamiento de lo material como indiferente y en la figura del Logos como revelación de la palabra divina. Sus destinatarios han dejado de ser los emperadores, los funcionarios políticos, el representante de una clase social o los miembros de una cultura politeísta particular. El público receptor del *Pedagogo* son los cristianos recién convertidos. Las peculiaridades de los destinatarios de la obra clementina y los tópicos más importantes serán tratados a continuación.

---

<sup>53</sup> Las interpretaciones aportadas por los investigadores modernos tampoco son unánimes cuando tratan de clasificar el género literario de las obras de Clemente. La mayoría de los autores coloca el *Protréptico* (cf. Jáuregui 2008: 28-31; Merino Rodríguez 2008: 18; 2011: 71-72) dentro del género apologético, cataloga *Stromata* como una miscelánea (cf. von Campenhausen 1974: 103; Merino Rodríguez 1996: 27), mientras considera que los tres libros que componen el *Pedagogo* forman un manual de enseñanza de las costumbres cristianas (cf. Jakab 2001: 260). El *Protréptico* es la obra que refleja mayor contenido apologético y su título es un claro indicio de esta posición. El *Protréptico*, también conocido como *Exhortación a los griegos*, responde a la estructura y contenido de la propaganda cristiana por lo que prevalece el discurso exhortativo con dos partes fundamentales: la primera es demostrativa, en la que muestra las ventajas de la religión y de la vida cristiana, la segunda es refutativa, rebate y rechaza todas las objeciones que se hacen en contra del cristianismo. El discurso de propaganda que elabora Clemente exhortando a los griegos a que abandonen sus creencias y se unan a la fe cristiana no se ocupa de cosas secundarias, sino que tiene por tema la cuestión central acerca de la verdad de Dios, del mundo y del hombre. En su respuesta se inspira en la Biblia demostrando que las verdades más importantes de la filosofía griega ya estaban contenidas en la escritura sagrada. *Stromata* no contiene una estructura apologética en sentido estricto. Se trata de una miscelánea constituida por un entretendido de textos y comentarios, que incorpora la crítica de los escritos clásicos, reflexiones sobre los objetivos de la exégesis, interpretación alegórica de la literatura clásica y bíblica, discusiones sobre el lenguaje e interpretación de la filosofía clásica, y largos debates en contra de los que critican las prácticas cristianas como inmorales. En el libro tercero de *Stromata* el alejandrino refuta las doctrinas consideradas heréticas presentando argumentos y datos históricos de gran valor para la crítica moderna.

### III. 2. a. Destinatarios

Los destinatarios del *Pedagogo* presentan características singulares; no responden a un rango político, sino social y religioso. Son los nuevos creyentes pertenecientes a la aristocracia griega de Alejandría que han renunciado a sus creencias politeístas y se han convertido a la religión cristiana<sup>54</sup>. Estos nuevos cristianos son los que han superado la etapa inicial de formación, *i. e.* la conversión, pero aún mantienen los usos y costumbres de su antigua religión. El *Pedagogo* representa la etapa educativa primaria que une la educación teológica con la educación ética y moral y que se caracteriza por la utilización de un lenguaje particular para dirigirse a unos destinatarios cuyos rasgos varían a lo largo de los tres libros que componen la obra.

En el primer libro del *Pedagogo*, el alejandrino comienza su apología con el siguiente mensaje: “Oh, vosotros <que sois> como niños para nosotros, la base de verdad ha sido dispuesta” (συγκεκριόται κρηπίς ἀληθείας, ὦ παῖδες ὑμεῖς, ἡμῖν αὐτοῖς, 1, 1). Clemente caracteriza y define a sus destinatarios con el término plural “niños” (παῖδες). En *Pedagogo* 1, 14, 5, este vocablo será acompañado por otras palabras, *i. e.* “polluelo” (νεοσσός), “infante” (νήπιος), “hijo” (υἱός), “descendencia” (τέκνον), que si bien conservan el mismo sentido que el anterior, agregan nuevos significados a la idea de παῖδες. En los dos últimos términos, “hijos” (υἱός) y “descendencia” (τέκνον), el motivo de la filiación divina se convierte en el fundamento teológico esencial de la educación divina. De la misma manera que la descendencia es la norma que rige la filiación en los grupos sociales mediante los vínculos de parentesco, en la comunidad cristiana la descendencia es una forma de reconocimiento del linaje divino. Jesús es el primero en establecer la filiación divina como centro de la relación con Dios. Esta filiación se basa en recibir la gracia de Dios con la mente modesta de un niño, con sencillez y naturalidad, sin exigencias. Pero también denota el primer nivel en un proceso educativo. Los cristianos recién convertidos todavía carecen de los conocimientos esenciales de la fe cristiana. Dios, como padre de todos los miembros de la comunidad cristiana, tiene el deber de educar a

---

<sup>54</sup> La conversión cristiana supone la aceptación de un conjunto de presupuestos, postulados y costumbres que, por ser la base constitutiva del cristianismo, forman el centro de la apología de Clemente. La cristianización que propone el alejandrino implica, entonces, tanto la transformación de las creencias politeístas como la puesta en práctica de modos de ser y de actuar acordes con las costumbres enseñadas por Jesús y los apóstoles.

sus hijos<sup>55</sup>, y lo hace por medio de Jesús<sup>56</sup>. La conversión al cristianismo es el primer escalón de un proceso pedagógico que tiene como meta la semejanza con Dios, *i. e.* la adquisición de la sabiduría<sup>57</sup>.

Una vez que define el nombre teológico de sus receptores, Clemente determina el género de los mismos. Tanto los varones como las mujeres forman parte de la población educativa cristiana. La educación pedagógica de los varones era una práctica antigua común que se encuentra bien testimoniada en la literatura, filosofía e historia de la cultura griega. No así la instrucción femenina. La explicación que permite entender la incorporación de la mujer en la fase educativa es antropológica y se ubica en *Pedagogo* 1, 11, 1: “el hombre es el nombre común para varones y mujeres” (κοινὸν οὖν καὶ τοῦνομα ἀνδράσιν καὶ γυναιξίν ὁ ἄνθρωπος)<sup>58</sup>. Sin distinción de sexo o edad, Clemente utiliza el apelativo genérico παιῖδες para referirse a los cristianos que todavía

---

<sup>55</sup> En *Pedagogo* 1, 75, 2, Clemente dice: “el Señor [hace] con nosotros como nosotros con nuestros hijos. ‘¿Tienes hijos? Edúcalos’ [...] Por esto amamos mucho y por encima de todo a nuestra descendencia, hijos e hijas” (ὁ κύριος πρὸς ἡμᾶς, ὡς καὶ ἡμεῖς πρὸς τὰ τέκνα ἡμῶν. «Τέκνα σοί ἐστί; παιδεύσον αὐτά» [...]. Καίτοι τὰ τέκνα ἡμῶν, υἱούς τε καὶ θυγατέρας, σφόδρα καὶ ὑπὲρ πᾶν ὅτιοῦν ἀγαπῶμεν).

<sup>56</sup> Clemente demuestra que Cristo es el pedagogo o educador de los que se han convertido en hijos de Dios y que el verdadero instructor es el Logos que viene de Dios y es guiado por Él.

<sup>57</sup> En el *Pedagogo*, Clemente remite al primer nivel del proceso educativo; *Stromata* da las pautas esenciales para alcanzar el último nivel. Cf. Merino Rodríguez 1994: 27.

<sup>58</sup> En los textos de Clemente el concepto “hombre” (ἄνθρωπος) designa realidades diversas y hasta contradictorias. Puede ser entendido como un colectivo, *i. e.* la humanidad, o como un género, *i. e.* el ser humano, que a su vez se hace co-extensivo hacia otros dos géneros más: uno masculino y otro femenino. En este sentido sigue las enseñanzas de Platón. Para el ateniense “el género de los seres humanos (τὸ δὲ αὐτῶν ἀνθρώπων γένος)” se divide “en masculino y femenino (ἄρρενι καὶ θήλει)” (*Político* 262e). En el mito del nacimiento de los géneros que Platón relata en *Banquete* 190e-193c, luego de mencionar el carácter trigénico del primer ser humano, anuncia la división del hombre original en dos mitades (190d), *i. e.* masculino y femenino, y agrega a cada parte sus respectivos órganos genitales cuya unión destinada a la procreación asegura la pervivencia del ser humano (191c). En otro diálogo, *República*, el ateniense trabaja una idea que se repite en idéntico contexto en *Stromata* 4, 59: lo masculino y lo femenino poseen “la misma naturaleza” (τὴν αὐτὴν φύσιν, 456c-d). Otros filósofos que trataron la teoría del doble género, fueron el jueдохelenista Filón de Alejandría y el estoico romano Musonio Rufo. La lectura continua que Filón realizó del Pentateuco jugó un papel predominante en la relación de Gn 1, 26-27 con 2, 18 y 2, 21-22 realizada por escritores cristianos posteriores, como Clemente de Alejandría. Así, en el apartado 76 del tratado *La creación del mundo según Moisés*, el judío informa sobre la división del género humano con las siguientes palabras: “tras hablar del género de los seres humanos, distinguió muy bien sus especies, cuando dijo que hizo el varón y la mujer” (πάνυ δὲ καλῶς τὸ γένος ἀνθρώπων εἰπὼν διέκρινε τὰ εἶδη φήσας ἄρρεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι). En este caso, Filón comenta Gn 1, 27, momento en que se menciona el doble género del ser humano creado en Gn 1, 26.

Tiempo después, Musonio, dejando de lado la indiferencia hacia la mujer que manifestaron los primeros estoicos griegos, continúa la relación platónica y judía en su desarrollo de la teoría sobre el doble carácter del ser humano. En distintos fragmentos conservados después de su muerte, menciona un aspecto cosmogónico que acerca la concepción estoica sobre la creación del ser humano con el mito de los dos géneros relatado en 190d-191c del *Banquete* platónico y el mito de la creación de Gn 1, 26-27: “en primer lugar, el demiurgo del ser humano dividió en dos partes nuestro género, y después hizo con ello dos venerables especies, una es lo femenino otra lo masculino” (ὁ τοῦ ἀνθρώπου δημιουργὸς πρῶτον μὲν ἔτεμε δίχα τὸ γένος ἡμῶν, εἴτ’ ἐποίησεν αὐτῷ διττὰ αἰδοῖα, τὸ μὲν εἶναι θήλειος τὸ δὲ ἄρρενος, *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae*, 14, 13).

se encuentran apegados a los conocimientos y prácticas religiosas y sociales politeístas. La referencia a este auditorio adquiere mayor predominio cuando se advierte el tono didáctico que contempla el primer libro del *Pedagogo*. Clemente se detiene en la explicación de aquellos vocablos básicos de la doctrina cristiana, v. gr. la idea de pedagogo, de Logos, de pecado, la composición del hombre y de su naturaleza, la triplicación del alma, y en la exposición de ejemplos y preceptos que extrae de la *Septuaginta* y del Nuevo Testamento<sup>59</sup>. Recién hacia el final del primer libro Clemente anticipa el carácter de los destinatarios de los libros 2 y 3.

En los últimos dos libros del *Pedagogo*, los receptores se mantienen pero cambia el tono y el ámbito de exhortación. En el párrafo 1, 103, 2, el alejandrino ya había anunciado que trataría sobre las obligaciones que debe asumir quien se prepara para abandonar “la vida gentil” (τὸ ἐθνικὸν ζῆν) y ocuparse de “la vida buena” (τὸ εὖ ζῆν) y “la vida eterna” (τὸ ἀίδιον ζῆν). El uso del concepto “gentil” (ἐθνικόν) define el carácter ético y social de los destinatarios del *Pedagogo*. No se trata de receptores diferentes. Son los mismos receptores que se han convertido a la fe cristiana y todavía conservan costumbres de su cultura pasada. En los libros 2 y 3, Clemente ubica a sus destinatarios en su vida cotidiana y dentro de un medio social especial; son los integrantes de la aristocracia alejandrina. La referencia a los banquetes suntuosos, a los alimentos procedentes de distintas partes del mundo, a la vestimenta y al uso de adornos y piedras preciosas, al servicio que deben prestar los esclavos y a los baños públicos, configuran un tipo de destinatario con un nivel económico que le permite vivir de una manera cómoda y sin necesidades materiales.

Los destinatarios teológicos, éticos y sociales del *Pedagogo* son los ricos de Alejandría, hablantes instruidos de la lengua y cultura griegas y que se diferencian del resto de la población tanto por su bienestar económico como por su nivel educativo<sup>60</sup>. Son cristianos avezados en la literatura filosófica y mitográfica y con cierto

---

<sup>59</sup> Según Castagno (2003: 30) “tutto il primo libro è dedicato allo sviluppo di tale rapporto con l'intento di far accertare ai lettori quello che appariva ai loro occhi un non-senso: l'essere assimilati –loro adulti– ad un'età senza intelligenza. Clemente, nella maggioranza dei casi, presenta se stesso come appartenente al gruppo dei paides, di coloro che riconoscono Dio come padre e che sono –come i fanciulli– semplici, puri, miti, etc. La metafora della parentela è anche utilizzata per esprimere il rapporto maestro-allievo, importando implicitamente in questo tipo di rapporto le prerogative di autorità e di potere che la società antica riconosceva alla potestà paterna”.

<sup>60</sup> Jakab (2001: 260), siguiendo a P. J. G. Gussen y su libro *Het leven in Alexandrië* (1956), sostiene que “Clément s'adressait à un public plus cultivé et recruté parmi les milieu grecs de la ville”; Blázquez (1993: 186), por su parte, afirma que Clemente se dirige a cristianos pertenecientes a la aristocracia alejandrina, “a gentes ricas que participaban en las asambleas litúrgicas, pero que después se comportaban como paganos”.

conocimiento del legado judeohelenístico y apostólico, pero que todavía carecen de un conocimiento completo de los fundamentos cristianos y de sus prácticas éticas y sociales.

### III. 2. b. Temas

El *Pedagogo* desarrolla temáticas especiales que se apartan del estilo defensivo de los apologistas que lo precedieron. Clemente no pone al descubierto las acusaciones que los oponentes aplicaban en contra de los cristianos. La defensa ante las imputaciones de ateísmo, incesto y canibalismo es comentada dentro de un marco pedagógico que se aparta del estilo jurídico de los textos de Justino<sup>61</sup>, Atenágoras o Teófilo.

En el primer libro del *Pedagogo*, Clemente explica los fundamentos teológicos de la relación filial, *i. e.* el bautismo y la eucaristía, sin presentar las causas políticas o judiciales que dan motivo a sus exposiciones. En los otros dos libros, el discurso que tiene como objeto desprestigiar las costumbres griegas y conducir a los nuevos cristianos hacia la adopción de las costumbres cristianas se despliega en un ámbito pragmático y exhortativo. Clemente vuelve a tratar los tópicos del primer libro pero en un espacio práctico que redunda en dos temas principales, la “idolatría” (εἰδωλολατρία) y lo “indiferente” (ἀδιάφορον), temas que contienen las nociones radicales del pensamiento apologético del *Pedagogo*. La explicación de cada materia es imprescindible para comprender los fundamentos argumentativos del texto clementino.

La “idolatría” (εἰδωλολατρία)<sup>62</sup> es el tópico más importante del *Pedagogo*. En el párrafo 2, 87, 4 Clemente sostiene que es necesario que “la morada del Dios viviente sea purificada de los ídolos” (ἀγνὸν εἰδώλων τὸν τοῦ ζῶντος οἶκον εἶναι θεοῦ). Los ídolos, elementos o figuras materiales a los que los antiguos rendían culto, son prohibidos ya en el Antiguo Testamento. Baste con recordar que el mandamiento del

---

<sup>61</sup> En el mejor estilo de un abogado defensor, Justino expone la debilidad argumentativa de la praxis jurídica que los romanos aplicaban en contra de ellos cuando los sentenciaban a muerte solo por llevar el nombre de cristianos: “Por llevar un nombre no se puede juzgar a nadie bueno ni malo, si se prescinde de las acciones que ese nombre supone” (Ὀνόματος μὲν οὖν προσωυμία οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων, *Apología* 1, 4, 1).

<sup>62</sup> En el ámbito bíblico, las palabras “idolatría” (εἰδωλολατρία) e “ídolatra” (εἰδωλολάτρησ) ocurren en el Nuevo Testamento y dependen de escritos cristianos. Las epístolas de Pablo ofrecen la clave hermenéutica para entender este concepto. En estas cartas, la “idolatría” es clasificada como un grave pecado y catalogada dentro de la lista de vicios, *v. gr.* 1 Co 5, 10 y 11; 6, 9; 10, 7 y 14; Ga 5, 20; Ef 5, 5; 1 P 4, 3; Ap 21, 8; 22, 15 (cf. también Mc 7, 21-22; Rm 1, 29). Los términos εἰδωλολατρία y εἰδωλολάτρησ no son utilizados en la LXX. En el ámbito judeohelenístico fuera de la LXX, estas palabras aparecen en los escritos de los Apócrifos del Antiguo Testamento. Cf. *Oráculos Sibílicos* 2, 259.

Decálogo anotado en Ex 20, 4 refiere directamente a este tipo de culto<sup>63</sup>. Clemente no desconoce esta interdicción. El conocimiento sobre la prohibición de idolatría se hace evidente cuando se advierte que varios lugares del *Pedagogo* mencionan algunos pasajes de la historia del becerro de oro de Ex 32, v. gr. 1, 90, 2; 2, 126, 2, y se hacen eco del mandamiento bíblico reformulado y retransmitido por la *Didaché* 2, 2 y la *Epístola* de Bernabé 19, 4, “no adorarás a los ídolos” (οὐκ εἰδωλολατρήσεις)<sup>64</sup>.

Sin embargo, la idolatría no solo remite a la práctica del culto a los ídolos. Siguiendo las enseñanzas que Pablo expone en *Epístola a los Colosenses* 3, 5-6, Clemente considera que la “fornicación” (πορνεία), la “impureza” (ἀκαθαρσία), la “pasión” (πάθος), el “mal deseo” (ἐπιθυμία κακή), la “codicia” (πλεονεξία), son pecados<sup>65</sup> y se ubican en el campo de la idolatría. El alejandrino observa y reconoce estos pecados en la praxis griega y termina por entender las costumbres griegas como idolatría. En este punto, el concepto εἰδωλολατρεία y el sintagma τὸ ἔθνικὸν ζῆν de *Pedagogo* 1, 103, 2 ganan una relación sustancial<sup>66</sup>. En el momento en que decide utilizar estos términos para describir a los griegos, Clemente asume para los cristianos el papel de pueblo elegido, cualidad que lo diferencia del resto de los pueblos no cristianos, a excepción del pueblo hebreo<sup>67</sup>. El pueblo griego rinde culto a distintos dioses y practica costumbres que se oponen a la ideología del cristianismo, es “gentil” (ἔθνικόν) y, por

---

<sup>63</sup> En Ex 20, 3 se prohíbe la adoración de dioses extranjeros, y en Dt 4, 35 se afirma la inexistencia de otros dioses. Esta afirmación es lo que genera el carácter omnipotente de Dios.

<sup>64</sup> En *Stromata* 6, 137, 1-148, 6, Clemente refiere y explica cada uno de los diez mandamientos del Decálogo de Ex 20, 2-17 y Dt 5, 6-21, de los cuales los tres primeros tienen como temáticas el llamado al monoteísmo y el rechazo de la idolatría entendida como la adoración de falsos dioses o ídolos, sean estatuas o imágenes. En 6, 137, 2, Clemente concentra estos mandamientos en la frase “solo uno es el Dios todopoderoso” (μόνος εἷς ἐστὶν θεὸς παντοκράτωρ).

<sup>65</sup> El concepto “pecado” (ἁμαρτία) consigue un valor escatológico vital para el cristianismo, pues la salvación o condena del hombre depende del pecado. La expresión ἁμαρτία es una noción de gran alcance en la filosofía clementina. Para Clemente el “pecado es muerte eterna” (θάνατος γὰρ αἰδῖος ἁμαρτία, *Protréptico*, 11, 115, 2), y llama pecado a las pasiones, denominadas “enfermedades del alma” (ψυχῆς νόσοι), y al acto “irracional” (ἄλογος, *Pedagogo* 1, 5, 2).

<sup>66</sup> Según Athanassiadi y Frede (1999: 5) ἔθνος y ἔθνικός son términos que mantienen una semántica heredada del Antiguo Testamento y refieren a “nations or tribes other than God’s chosen people”. Y agregan que la palabra “hellenism” fue usada por la élite cristiana del oriente griego junto a términos como politeísmo e idolatría (p. 7).

<sup>67</sup> En *Stromata* 6, 44 Clemente presenta dos grupos que son causa de idolatría: a) “los bárbaros” (οἱ βάρβαροι), y b) “los griegos” (οἱ Ἕλληνες, 6, 44, 1). Los bárbaros son los “judíos” (Ἰουδαῖοι) que todavía siguen “encadenados” (δέσμιοι) a la Ley antigua, y los griegos, los que están “en las tinieblas” (ἐν σκότει, 6, 44, 3). Según Clemente, ambos grupos habían sido instruidos para recibir los evangelios, el primero a través de la Ley y de los profetas, el segundo por medio de la filosofía. En este sentido dice que el pueblo judío es “justo según la Ley” (κατὰ νόμον δικαίον), pero les falta completar una etapa para cumplir su salvación, la fe en Jesús, y llama al pueblo griego “justo según la filosofía” (κατὰ φιλοσοφίαν δικαίον), a quienes no solo les falta la fe en Jesús, sino también apartarse de la idolatría. Clemente se preocupa en mayor medida por este último grupo, “los que tienen el principio conductor enterrado en la idolatría” (οἱ ἐν τῇ εἰδωλολατρείᾳ κατορωρυγμένον ἔχοντες τὸ ἡγεμονικόν).

esta razón, idólatra. El rechazo del politeísmo y la adopción de una creencia basada en la filiación divina y en la búsqueda de la verdad en la palabra transmitida por Dios a través del Logos conforman los motivos fundamentales de la apologética clementina. El alejandrino exige de los cristianos recién convertidos una creencia exclusiva y una forma de vida basada en los principios cristianos<sup>68</sup>. La negación de la existencia de otros dioses y la prohibición de las imágenes culturales separa a los cristianos de los politeístas. La apología de Clemente exhorta no solo a separarse de la idolatría sino también a renunciar a esta práctica y adoptar la creencia y costumbres de la religión cristiana.

El proceso que supone la renuncia a la idolatría implica también un pilar filosófico clave, el principio de lo “indiferente” (ἀδιάφορον). En *Pedagogo* 2, 9, 1, Clemente utiliza la palabra ἀδιάφορον en directa relación con lo material cuando dice: “el uso natural del alimento es algo indiferente” (Αδιάφορος ἄρα ἡ φυσικὴ χρῆσις τῆς τροφῆς). Esta idea se repite en 2, 10, 2 y en 16, 3. Si bien Clemente dedica una parte considerable del segundo libro del *Pedagogo* a tratar sobre los alimentos y los banquetes suntuosos que deben ser evitados, el principio de lo indiferente no está aplicado solamente al rango gastronómico. La sentencia ἀδιάφορος ἄρα ἡ φυσικὴ χρῆσις τῆς τροφῆς abarca todo lo que forma parte de la vida material por lo que no es exclusiva de los alimentos. Los testimonios que justifican esta afirmación son presentados en otras obras del alejandrino. En *Stromata* 2, 109, 3, Clemente considera los intereses materiales como causantes de la inclinación hacia la pasión, *i. e.* idolatría, y los enumera en el siguiente orden: riqueza, pobreza, gloria, deshonra, salud, enfermedad, vida, muerte, sufrimiento y placer. Para Clemente estos intereses son

<sup>68</sup> En *Protréptico* 10, 95, 1 el alejandrino contrapone un concepto de la filosofía griega clásica, “sabiduría” (σοφία), al término εἰδωλολατρεία estableciendo implícitamente un paralelo entre dos pares, σοφία-cristianismo y εἰδωλολατρεία-religión griega, que despliegan otros términos asociados:

|       |               |
|-------|---------------|
| σοφία | εἰδωλολατρεία |
| ----- |               |
| θεός  | πονηρός       |
| ζωή   | θάνατος       |

Todos estos conceptos están regidos por dos términos que signan una base pragmática de actuación humana: “elegir” (αἰρέω) y “preferir” (προκρίνω). La elección de la sabiduría conduce a la “vida” (ζωή) que es “Dios” (θεός); su contrario, la idolatría, sumerge en la “maldad” (πονηρός) que es “muerte” (θάνατος). En *Protréptico* 12, 121, 3, εἰδωλολατρεία se une a los conceptos “locura” (ἄνοια), “irreflexión” (ῥαθυμία), “necedad” (ἄμαθία), subrayando a su vez que todas estas cualidades son producto de la “ignorancia” (ἄγνοια), y concluyendo que la ignorancia es una “forma de demencia” (μανία εἶδος). Cf. Platón, *Timeo* 86 b.

bienes externos, pertenecen a la vida material<sup>69</sup> y por esto deben ser tratados como indiferentes.

Más allá de la importancia que obtiene el principio de lo indiferente en su tratamiento de la vida práctica, Clemente no consigue definir cuál es el significado del concepto ἀδιάφορον sin caer en tautologías. Así, en el contexto de *Stromata* 2, 109, 3 presenta la siguiente tesis: “para que hagamos uso indiferentemente de las cosas indiferentes” (ἵνα γὰρ ἀδιαφόρως τοῖς ἀδιαφόροις χρῆσώμεθα) es necesario conocer la “diferencia” (διαφορά)<sup>70</sup>. En el tratado *¿Qué rico se salva?* vuelve a tratar esta idea en el terreno

---

<sup>69</sup> En el pensamiento de Clemente lo material es lo corporal. Heredero de la idea antropológica elemental de la ideología filosófica griega y judeohelenística, Clemente considera que el hombre “está compuesto [...] de alma y cuerpo (ψυχῆς καὶ σώματος)” (*Stromata* 4, 9, 4). Siendo el alma lo espiritual en el hombre, el cuerpo es lo material, la parte sensible y percedera del compuesto humano. El cuerpo y el alma son dos polos según los cuales el hombre es bueno o malo, bipolaridad a la que siempre va unida la dimensión moral. El destino de ambos elementos es solidario tanto en el bien como en el mal. El mal puede afectar al cuerpo por causa del alma si es mala conductora, así como el cuerpo es la ruina del alma si esta se deja arrastrar. El cuerpo, por tanto, es una entidad positiva si se mantiene al servicio del alma, y ambos pueden permanecer en armonía (véase *Pedagogo* 1, 102, 3). No obstante la ambivalencia del encuentro psicosomático es evidente. Por un lado, el compuesto tiende a la liberación del alma o a la separación de las naturalezas opuestas; por otro, el compuesto se convierte en armonía bajo la dirección del alma. En este sentido, la unión del cuerpo y del alma también implica una jerarquía: el cuerpo humano es un instrumento para el alma. En el pensamiento de Clemente el cuerpo nunca deja su carácter material, es el componente que “trabaja la tierra y se lanza hacia la tierra” (γῆν ἐργάζεται καὶ σπεύδει εἰς γῆν), mientras que el alma “se despliega hacia Dios” (τέταται πρὸς τὸν θεόν, *Stromata*, 4, 9, 4-5). El alejamiento o acercamiento hacia Dios es lo que distingue la dimensión teológica de la material.

<sup>70</sup> La fuente estoica de la cual procede este principio aporta claridad al pensamiento clementino. En *Stromata* 4, 19, 1, Clemente declara su admiración por los estoicos que enseñaron que el alma no debe estar condicionada por el cuerpo, ni por la enfermedad, ni por la salud, porque consideran estas cosas como indiferentes. El uso del concepto indiferente, entonces, tiene sus raíces en la filosofía estoica (cf. *SVF* I, 191). De acuerdo con los estoicos, los indiferentes no son cosas ni buenas ni malas, aunque ponen de manifiesto la importancia decisiva de los indiferentes en la práctica efectiva de la vida moral y consideran que solo el hombre sabio es realmente feliz porque vive en armonía con la naturaleza y con la razón universal inmunizado a la influencia de los bienes externos. En este sentido, lo indiferente es definido como lo que no contribuye ni a la felicidad ni a la mala fortuna. Diógenes Laercio escribe que Zenón sostuvo que entre los indiferentes deben ser incluidas cosas tales como la riqueza, la fama, la salud y la fuerza. Según informa Sexto Empírico en *Pyrrhoniae Hypotyposes* 3, 177, 10, para los estoicos “lo indiferente no es ni lo que conduce a la felicidad ni a la infelicidad” (ἀδιάφορον εἶναι τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συμβαλλόμενον). Sexto distingue los indiferentes en tres sentidos: a) lo que no es objeto de inclinación ni de aversión, b) lo que es objeto de inclinación o aversión pero a ningún objeto determinado, c) lo que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad. En 7, 104-105, Diógenes también testifica que la definición más acertada para lo indiferente en el terreno estoico es aquella que se sintetiza en “lo que no contribuye ni a felicidad ni a infelicidad” (τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα). Algunos investigadores modernos han prestado especial atención al tópico estoico de lo indiferente. Donahue (1963: 439) define los indiferentes como cosas externas que, al no tener que ver con la felicidad del sabio ni perturbar en modo alguno su equilibrio emocional, no se encuentran en la categoría ni de lo bueno ni de lo malo, sino que “are mediate between good and evil” (p. 444). Esta definición es seguida por Merino Rodríguez (1996: 253, n. 33) para quien la indiferencia es una categoría estoica que corresponde a lo intermedio entre dos contrarios; en el ámbito estoico se sitúa entre el bien y el mal, *i. e.* fuera de lo moral. No obstante, la tesis de Donahue es rechazada por Bradley (1974: 58, n. 115) quien afirma que aceptar la definición de Donahue es considerar los indiferentes como buenos o malos. Para Bradley el hombre es racional y por esto debe lograr dirigir su impulso natural y distinguir entre el bien y el mal (cf. *SVF* 3, 119).

práctico sin teorizar sobre el concepto. En 20, 2 exhorta a los hombres a dejar las riquezas materiales y unirse definitivamente a Dios. Considera que si bien es difícil no dejarse arrastrar por la riqueza, no es “imposible” (ἀδύνατον). Aún permaneciendo en su condición actual, el hombre debe poder pasar “de la riqueza sensible a la intelectual e instruida por Dios” (ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ πλούτου ἐπὶ τὸν νοητὸν καὶ θεοδίδακτον) para conocer el uso<sup>71</sup> adecuado de las cosas indiferentes y así alcanzar “la vida eterna” (ζωὴν αἰώνιον). Lo indiferente, entonces, constituye un principio pragmático que debe ser incorporado como un hábito moral<sup>72</sup>. El hombre debe usar las cosas externas como indiferentes; en tal sentido, el alejandrino no propone una renuncia a los intereses externos, sino la adquisición de un estado moral en que no se sienta inclinación ni hastío hacia lo material.

El cultivo de la indiferencia hacia lo material y su posesión y el rechazo de la idolatría se constituyen en el fundamento clementino de la defensa de la vida práctica cristiana. La noción de la riqueza como indiferente y del cultivo de prácticas politeístas como idolatría proveen la clave para terminar de configurar los rasgos esenciales de los destinatarios del *Pedagogo*. Y si bien no existe una enseñanza teórica integral sobre el

---

Por otra parte, Clemente lleva a cabo algunas modificaciones en la ética estoica de lo indiferente. En *Stromata* 4, 164, 3 sostiene que existen cosas “medias” (μεσότητές), que no son ni completamente malas ni buenas, y entre las cosas medias, aquellas que “han de ser preferidas” (προηγμένα) y las que “han de ser rechazadas” (ἀποπροηγμένα) (cf. Zenón, *SVF* 1, 48; Aristón, *SVF* 1, 87 y 3, 29). En *Stromata* 6, 111, 3 divide las acciones en “acción del gnóstico” (πραξις γνωστικῆ), “simple creyente” (τοῦ δὲ ἀπλῶς πιστοῦ πραξις) y “[acción] del gentil” ([πραξις] τοῦ ἔθνικοῦ). A partir de esta clasificación afirma que la acción del gnóstico tiende a la “perfección” (κατόρθωμα), en cambio la acción del simple creyente es “media” (μέση) y la del gentil es “pecaminosa” (ἀμαρτητική). Según Donahue (1963: 446) en los pasajes antes citados Clemente utiliza lenguaje estoico procedente de distintas escuelas, “as is shown by the close relationship between the ‘means’ and the ‘indifferents’”. El autor sostiene que Clemente no intenta un estudio teórico de lo indiferente, sino práctico. En este punto sigue la tesis general de Spanneut (1957: 226) quien sostuvo que “dans le domaine moral, son influence est primordiale et se laisse préciser. Le stoïcisme Antique a fourni au christianisme une série de concepts et de théories; le stoïcisme contemporain lui a dicté –et jusque dans les mots– sa morale pratique. Ces données sont parfois adaptées ou transposées, mais le stoïcisme est partout reconnaissable et sa place, au total, est bien grande aux premiers siècles de l’Église dans toutes les questions qui concernent l’homme”. Para Merino Rodríguez (1996: 295, n. 15), Clemente entiende las cosas medias como sinónimo de “cosas indiferentes o neutras desde el punto de vista moral”. Para una discusión del concepto “cosas intermedias o medias” en el contexto de lo indiferente cf. Donahue 1963: 442-443; Osborn 1957: 102-107; Bradley 1974: 56-58 y n. 115.

<sup>71</sup> En los ejemplos tomados de las obras clementinas, los términos χρῆσις, χρᾶω ο χρᾶομαι, “uso” o “usar”, aparecen directamente asociados a su idea de lo indiferente, v. gr. *Pedagogo* 2, 9, 1, *Stromata* 2, 109, 3 y *¿Qué rico se salva?* 20, 2. Esta relación subraya el carácter pragmático del tópico de lo indiferente. Cf. Castagno 2003: 33.

<sup>72</sup> Tres lugares de las obras de Clemente remiten a la palabra ἀδιάφορον en un sentido no moral: *Pedagogo* 2, 123, 1, *Stromata* 5, 12, 79 y 6, 2, 5. En estas instancias Clemente utiliza el concepto para significar “no hacer diferencia” o la inexistencia de consecuencia lógica en una discusión. Cf. Donahue 1963: 438, n. 1.

uso de lo indiferente, la conexión estrecha de esta temática con la idolatría enfatiza su importancia en el terreno de la moralidad expuesta en el escrito de Clemente.

#### IV. Las costumbres sociales en el *Pedagogo*

El *Pedagogo* es una apología que centra el interés de su argumentación en las costumbres de la sociedad aristocrática de Alejandría. Su valor histórico y social es irrefutable. Clemente es un observador detallista y perspicaz que describe minuciosamente los usos y costumbres de la Alejandría de su tiempo, mientras enseña la manera en que deben comportarse los que han decidido convertirse al cristianismo y vivir según los preceptos prácticos dados a conocer por Jesús y los apóstoles. En este sentido, podemos afirmar que el *Pedagogo* constituye un manual práctico de la vida cotidiana cristiana cuyos argumentos se desarrollan dentro de un marco apologético particular. Clemente defiende los fundamentos teológicos del cristianismo y muestra la manera de aplicarlos en la praxis diaria. Esta articulación entre teoría y práctica se encuentra vigente en toda la obra; sin embargo, los libros 2 y 3 precisan específicamente las reglas que deben guiar la conducta del nuevo converso.

Los dos últimos libros del *Pedagogo* despliegan el carácter pragmático del pensamiento de Clemente. Ningún otro escrito del alejandrino ofrece un desarrollo similar. Clemente presenta las características más peculiares de los usos y costumbres del aristócrata griego de la sociedad alejandrina: los alimentos que consume en los banquetes lujosos y la manera en que los ingiere, las relaciones sexuales permitidas y prohibidas y los momentos adecuados para practicarlas, su participación en la asamblea eclesial y en la reunión eucarística. Semejante exhibición determina la idea de costumbre que circula en el *Pedagogo*. Las costumbres son las acciones cotidianas que reflejan los comportamientos sociales adquiridos por la práctica frecuente de un acto susceptible de valoración moral. El desarrollo discursivo de esta idea necesita de un conocimiento profundo del sistema de reglas y normas que regulan la conducta de un determinado grupo social. La manera en la que Clemente expone la praxis aristocrática es testimonio tanto de su entendimiento de la composición, estructura y entorno de la clase alta como de los mecanismos que pueden alterar sus costumbres; su texto está plagado de alusiones que describen, explican y desprestigian los modos de ser y

proceder de los ricos alejandrinos<sup>73</sup>. Mas el profundo conocimiento de tales costumbres también es evidencia de su participación en la vida práctica que desestima. Este conocimiento es el que le aporta consistencia y legitimidad al *Pedagogo* y el que contribuye en la consecución de su objetivo. Clemente se propone encontrar los principios racionales que justifiquen cuáles acciones son éticamente correctas y cuáles incorrectas para definir así qué comportamientos humanos son apropiados e inapropiados<sup>74</sup> según las enseñanzas cristianas<sup>75</sup>. Su escritura tiene como finalidad influir en la actitud de los conversos para propagar la religión cristiana entre los miembros de la aristocracia alejandrina sin renunciar a los ideales helenísticos de su formación más temprana.

De la misma forma en que Justino, Atenágoras, Taciano y Teófilo utilizaron el legado intelectual de la cultura griega para defender la religión cristiana, Clemente se vale de la misma tradición para persuadir a sus destinatarios. El *Pedagogo* articula la cultura griega con los ideales de la nueva religión<sup>76</sup>. Su contenido expone las bases fundacionales de un estilo de vida que conserva patrones educativos y conocimientos intelectuales de la *paideía* griega familiares al recién convertido<sup>77</sup>. Esta actitud de

---

<sup>73</sup> En este punto es necesario aclarar, como bien lo ha notado Jakab (2001: 260), que el *Pedagogo* “représente la vie de l’aristocratie chrétienne de la métropole”, pero no lleva a cabo una reconstrucción de la vida cristiana en general. Clemente conoce y observa las costumbres del grupo social al que pertenece, los destinatarios directos de su apología.

<sup>74</sup> Algunos investigadores modernos han considerado esta postura como “moralista”. Cf. Castiñeira Fernández 1988: 29.

<sup>75</sup> Durante este proceso el discurso exhortativo del alejandrino defiende la religión cristiana al tiempo que comunica las nuevas costumbres sociales del cristianismo. Su escritura redonda en la moderación y el resguardo de las miradas ajenas, el cuidado del cuerpo y de la sensualidad. Cf. Castagno 2003: 29; Neri 2003: 38-39.

<sup>76</sup> Estos ideales no eran promovidos por todos los que se declaraban cristianos. En el interior del movimiento cristiano existía división sectaria cuyos subgrupos son tratados como herejías. Cada sector cristiano mantenía costumbres y usos particulares y, en algunos casos, contrarios a la enseñanza transmitida por Jesús en los evangelios. En *Diálogo con Trifón* 80, 3, Justino llama “miembro de herejía” (ἀίρεσιώτης) al que se considera cristiano pero vive “sin Dios y sin piedad” (ἀθέους καὶ ἀσεβείς) y enseña blasfemias, impiedades e insensateces (cf. Justino, *Diálogo con Trifón* 35, 3; 62, 3). Clemente dedica la mayor parte del tercer libro de *Stromata* a refutar las enseñanzas de las doctrinas heréticas. Merino Rodríguez (1998: 25) clasifica en dos grupos las doctrinas heréticas que Clemente tiene presentes en este libro: los encratitas o pesimistas, que piensan que la obra de la creación ha sido realizada por un demiurgo malvado, y los libertinos que niegan la facultad humana de acceder libremente a la salvación y están inclinados a toda clase de excesos morales. Véase también *Pedagogo* 1, 18, 4.

<sup>77</sup> El propósito propagandístico y moral de la apología de Clemente marca una doble visión de su pensamiento: como intelectual propone una conciliación entre el modelo cultural del helenismo y del cristianismo, cuya *paideía* encuentra como base de reformulación la *Septuaginta* y el Nuevo Testamento; como pragmático ofrece un proyecto de cristianización global del estilo de vida y del valor cívico de las prácticas sociales (cf. Rizzi 2003: 8). En el plano intelectual, Clemente se posiciona como intérprete autorizado de las enseñanzas del Logos y se dirige a un público que ya es cristiano con la intención de explicar lo que es la pedagogía del Logos y el tipo de vida de que descende. Según Castagno (2003: 31) coloca su obra “all’interno della struttura della *paideia*” y sujeto a los estándares del mundo grecorromano.

conservación está acompañada por dos movimientos complementarios, la asimilación y la sustitución. Tales movimientos demuestran que más que un interés por promover los ideales de la *paideía* griega, Clemente busca la manera más adecuada<sup>78</sup> para enseñar los valores éticos cristianos a partir de la reformulación de los principios éticos griegos<sup>79</sup>. La utilidad que encuentra en la ética griega lo lleva a revalorizar las ideas de los intelectuales que mayor lugar otorgaron al carácter moral del comportamiento humano, Platón y los estoicos, e incluso de los autores helenísticos que sintetizan esta herencia, Filón y Musonio<sup>80</sup>, y a vincular ese legado con la ética religiosa transmitida por la *Septuaginta* y el Nuevo Testamento, Bernabé y la *Didaché*<sup>81</sup>, sin descartar referencias procedentes de otras disciplinas distintas de la filosofía y la religión, en especial las originadas en los ámbitos biológico, legal, histórico, geográfico y médico.

Los conocimientos griegos seleccionados y su disposición argumentativa muestran una clara relación entre el marco discursivo adoptado y los destinatarios a los que se dirige. Los propósitos de defender y difundir la ideología del cristianismo entre los conversos griegos de la aristocracia alejandrina conducen el esfuerzo de Clemente por mostrar un cristianismo refinado y culto, alejado de la predicación misionera que buscaba adeptos en todas las capas sociales y que empleaba un lenguaje menos instruido

---

<sup>78</sup> Para Merino Rodríguez (1994: 33), la apología de Clemente responde a un planteamiento “constructivo” en el sentido de que integra en el pensamiento y vida cristianos los valores de la cultura griega.

<sup>79</sup> La reformulación de los principios morales de la *paideía* griega se mantiene en consonancia con la aceptación de las leyes políticas y los principios civiles del Imperio grecorromano. La aristocracia alejandrina estaba inmersa en la realidad política del Imperio cuyas leyes políticas regían su accionar jurídico, civil, religioso y moral. A fines del siglo II, el cristianismo todavía se manifestaba como una religión foránea y marginal, y si bien había alcanzado un importante número de adeptos (cf. Stark 2009: 19-20), carecía de homogeneidad ideológica. La mayor proporción de los miembros de la clase alta permanecía apegada al politeísmo imperial, participaba de las reuniones en los templos y de los sacrificios en honor a sus dioses.

<sup>80</sup> Según Jaeger (2008: 87) Clemente trabaja con una filosofía de “los bárbaros” y una de “los griegos”, ambas complementarias. El alejandrino reconoce en la filosofía una *propaideia* del gnóstico perfecto siendo la verdadera *paideia* la religión cristiana, *i. e.* el cristianismo en su forma teológica. En la misma línea de pensamiento, Marrou (1948: 418) sostiene que para lograr la expansión y el mantenimiento del cristianismo, *i. e.* para poder asegurar no solo su magisterio sino el ejercicio del culto, “la religión chrétienne exige impérieusement au moins un minimum de culture lettrée”. El cristianismo es una religión “savante” y no podría existir en un contexto de barbarie.

<sup>81</sup> Los conocimientos griegos y judeohelenísticos unidos a la doctrina moral del cristianismo dan como resultado una descripción y explicación práctica de la realidad social basada en la superioridad de la religión cristiana sobre la griega y en la tesis de la imitación de Moisés y de los profetas por parte de los griegos, idea que será motivo apologético en el primer libro de *Stromata*. En *Stromata* 1, 101, 1 y 1, 150, Clemente quiere demostrar que la filosofía hebrea es más antigua que cualquier otra sabiduría y que Platón es dependiente de Moisés y de la ley judía escrita en griego. Esta especulación tiene su raíz en Filón. El minucioso trabajo filológico de Van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: an early Christian reshaping of a Jewish model* (1988: 48-68), demuestra que los pasajes clementinos del libro primero de *Stromata* dedicados a Moisés (1, 150-182) están plagados de referencias, en ocasiones textuales, tomadas de *Vida de Moisés* de Filón.

y más apegado a las circunstancias sociales inmediatas. La elección del discurso apologético, las costumbres sociales relevadas, el estilo literario adoptado y la intersección entre citas de autores clásicos y versículos bíblicos determina así un marco de recepción y una posición particular del autor. Clemente se sitúa como un intelectual educado en las mismas áreas del saber que sus destinatarios; su competencia le permite erigirse como un enunciador autorizado y válido, como un cristiano instruido que conoce y domina la cultura griega y como un educador capacitado para enseñar los patrones de conducta adecuados para la realización efectiva de la vida cristiana.

#### IV.1. Investigaciones previas sobre el tema

Los estudios sobre las costumbres sociales en el *Pedagogo* son escasos. El análisis de los académicos se ha dirigido hacia la comprensión del lugar de Clemente en el marco de la historia de las ideas teológicas y el escrutinio de las influencias bíblicas, griegas y judeohelenísticas presentes en *Protréptico*, *Pedagogo* y, especialmente, en *Stromata*<sup>82</sup>. La orientación de lo investigado en este sentido tiene una razón incuestionable: el conocimiento acerca de Dios y su interpretación de la fe a partir de la razón convierten a Clemente en un teólogo cristiano cuya actividad intelectual, metódica y doctrinal ubican su pensamiento entre los principales representantes de la Iglesia cristiana de los primeros siglos. 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 examinadas<sup>83</sup>. Es

---

<sup>82</sup> Cf. S. Lilla, *Clement of Alexandria, a study in Christian Platonism and Gnosticism*, 1971; E. Molland, "Clement of Alexandria on the Origin of Greek philosophy", en *Symbolae Osloenses* 15/16 (1936), pp. 57-85; H. A. Wolfson, "Clement of Alexandria on the generation of the Logos", en *Church History* 20, N° 2 (1951), pp. 72-81; J. Quasten, "Der Gute Hirte in hellenistischer und frühchristlicher Logostheologie", en *Festschrift I. Herwegen*, 1938, pp. 51-58; A. Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie, Stromata* V, t. II, 1981; H. Chadwick, *History and Thought of the Early Church*, 1982; E. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, 1957; H. Robbers, "Christian Philosophy in Clement of Alexandria", en *Philosophy and Christianity* (1965), pp. 203-211; C. J. de Vogel, "Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?", en *Vigiliae Christianae* 39, pp. 1-62; A. Van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: an early Christian reshaping of a Jewish model*, 1988; E. Osborn, *Clement of Alexandria*, 2005; C. P. Cosaert, *The Text of the Gospels in Clement of Alexandria*, 2008; A. C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, 2009.

<sup>83</sup> Cf. W. den Boer, *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*, 1940; "Hermeneutic problems in early Christian Literature", en *Vigiliae Christianae* 1, N° 3 (1947), pp. 150-167; P. Th. Camelot, *Foi et*

casi imposible reflexionar sobre las obras de Clemente fuera de estas influencias, por lo que el estudio de su pensamiento siempre está sujeto al tratamiento de las fuentes, metodologías y doctrinas utilizadas por el alejandrino durante la elaboración de su escritura.

Sin embargo, más allá de los fundamentos teológicos que guían su producción, Clemente fue ante todo un maestro, y si bien sus enseñanzas se mantienen en deuda con la tradición que lo antecede, las ideas que plasma en sus obras han sido una contribución significativa para la tradición del pensamiento cristiano. Clemente no transmite simplemente lo que ya había sido expresado por los antiguos sino que adapta este legado en función de lo que se propone instruir. Su vocación pedagógica determina que el entendimiento racional de lo divino también sea aplicado en el ámbito práctico. Clemente enseña conocimientos, normas y pautas de conducta basadas en métodos y materiales diversos que encuentran su lugar de realización más importante en el *Pedagogo*. No obstante, el contenido ético y moral del *Pedagogo* y el valor de los lineamientos pragmáticos allí marcados han recibido un tratamiento reducido. La mayoría de los estudios modernos que prestan cierto interés a los aspectos sociales del *Pedagogo* lo hacen, en su mayor parte, con la intención de corroborar fuentes y de llevar adelante una descripción de los usos y costumbres relevados por el alejandrino. Otros estudios que se dedican a una explicación más analítica de las costumbres clementinas, concentran su atención en *Stromata* y aluden de manera resumida a lo expuesto en *Pedagogo*.

En los siguientes apartados indagaremos quiénes han sido los críticos modernos que han estudiado las costumbres sociales en Clemente y cuáles han sido sus aportes más reveladores. Las presuposiciones de estos estudios y los métodos utilizados serán discutidos en relación con la consistencia de los resultados alcanzados y su utilidad para el avance en el conocimiento del tema en cuestión.

---

Gnose, 1945; J. Daniélou, "Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie", en *Studia Patristica* IV, 1961, pp. 50-57; H. Dörrie, "Zur Methodik antiker Exegese", en *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 65 (1974), pp. 121-138; A. Méhat, "Clément d'Alexandrie et les sens de l'Écriture, I<sup>er</sup> *Stromata*, 176, 1 et 179, 3", en J. Fontaine y C. Kannengiesser (eds.) *Epektasis: mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, 1972, pp. 355-365; C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie*, 1944; "Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie", en *Recherches de Science Religieuse* 26 (1936), pp. 158-180; R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, 1973; M. Simonetti, *Profilo Storico dell'esegesi patristica*, 1981; U. Treu, "Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien", en *Studia Patristica* IV, 1961, pp. 191-211.

#### IV. 1. a. Cornwallis

El primero en plantear el valor práctico y social de la doctrina cristiana de Clemente fue el inglés C. F. Cornwallis. Con el interés de mostrar cuáles eran los principios morales del cristianismo en el momento de su nacimiento y expansión, Cornwallis titula su obra *Christian Doctrine and Practice in the Second Century* (1844), una denominación que encierra la tesis que guía el proceso de selección y traducción de algunos fragmentos de las principales obras de Clemente, *Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromata*. La breve introducción general, las notas y las escasas referencias bibliográficas son evidencias del conocimiento limitado de la obra clementina a mediados del siglo XIX.

Influenciado por el espíritu moralista inglés de su tiempo, Cornwallis se manifiesta como un acérrimo defensor del cristianismo. Su elección de la figura y de los escritos de Clemente se justifica en una consideración radical y poco objetiva del pensamiento del alejandrino. Encuentra que las visiones de Clemente impregnan el conjunto de la enseñanza cristiana, y que, como representante de la Iglesia primitiva de la doctrina de los apóstoles, lleva adelante un estudio más amplio de la vida práctica de la comunidad cristiana que la mayoría de los escritores de su tiempo. Cornwallis elige traducir los fragmentos del alejandrino porque está convencido de que la obra de Clemente muestra “Christianity in the very garb he wore when conquering the world” (p. 3), y que en sus lecciones prácticas se puede observar un procedimiento inductivo característico de los escritos cristianos. El autor ofrece un ejemplo que explica el método inductivo cristiano. Sostiene que si bien el mandamiento que indica el saludo con un beso santo se dedujo a partir del principio del amor universal a los semejantes, esta disposición es una costumbre de la época y del país en el que escribieron los apóstoles. Siendo el beso una forma de saludo entre los habitantes del Imperio, los cristianos utilizan esta costumbre para darle un significado nuevo y acorde con sus principios religiosos. En este sentido, Cornwallis defiende las costumbres cristianas en desmedro de las que considera paganas. Recuerda que en las circunstancias en las que escribió Clemente, los cristianos practicaban costumbres paganas que habían aprendido en su formación más temprana y que eran estos hábitos los que estaban corrompidos hasta el punto de superar toda decencia social, y afirma: “the grossest obscenities were the common, public, and every-day habits of life, and of religion too” (p.13). Sin embargo reconoce que la base social de la etapa romana imperial debe ser analizada como una fase necesaria del cristianismo primitivo porque muestra la manera en que esta religión pudo acomodarse

a las situaciones y necesidades de esa época en tanto prolegómeno de su capacidad para adaptarse a las problemáticas sociales de cualquier espacio y lugar. Cornwallis concluye que el cristianismo es capaz de ejercer una reactivación doctrinal más allá del estado de la sociedad en la que actúa y tiene la energía necesaria para florecer continuamente a partir de los principios divinos, una energía basada en obras buenas y útiles y en la observancia ceremonial.

Cornwallis encuentra en la obra de Clemente la revelación del cristianismo de una época, la descripción de los primeros encuentros cristianos y sus logros y la manifestación de los lineamientos doctrinales con los que el cristianismo penetró en las capas sociales y se estableció como una religión que supo conquistar el mundo estructurada en base a principios morales firmes y duraderos.

#### IV. 1. b. Broudéhoux

A mediados del siglo XX, los estudios sobre las costumbres sociales en Clemente consiguieron una dirección diferente y focalizada más claramente en el análisis filológico, antropológico y socio-histórico de sus fuentes. En la vanguardia de esta innovación se encontró el trabajo del francés J. P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie* (1970), un estudio sistemático de la ética de Clemente dedicado especialmente a los tópicos del matrimonio, la familia y la virginidad<sup>84</sup>. Su publicación fue un esfuerzo pionero basado en nuevas interpretaciones sobre el uso de la escritura bíblica, las leyes jurídicas y la asimilación de la política imperial por parte de Clemente.

Guiado por una lectura bibliográfica extensa, Broudéhoux ilumina varios aspectos de la ética de Clemente ejemplificados con la traducción de numerosos pasajes y con “Anexos” en los que presenta tipos de contratos de matrimonios alejandrinos y de actas que aportan datos relacionados con los divorcios. Las obras de Clemente que mayor cantidad de testimonios presentan sobre el matrimonio, la virginidad y la familia, el *Pedagogo* y *Stromata*, son analizadas desde una perspectiva pragmática y ética y con la intención de dar a conocer cuáles fueron las reglas morales que rigieron la sexualidad de los cristianos (p. 7). Para Broudéhoux, Clemente es, después de Pablo, el primer autor de la literatura cristiana ortodoxa que presta atención a los problemas relacionados con el matrimonio, la virginidad y la familia. En este sentido, reconoce el valor de la obra

---

<sup>84</sup> Cf. la revisión de P. Nautin, en *Revue de l'histoire des religions*, 1972, vol. 182, Número 182-1; pp. 98-99.

clementina como una de las principales fuentes que documentan las costumbres matrimoniales y familiares de fines del siglo II, y las examina cuidadosamente mediante la inclusión de referencias a las instituciones, doctrinas y leyes matrimoniales de la época extraídas de documentos papirológicos. Con estos testimonios estudia la visión sobre el matrimonio y la familia de las distintas herejías combatidas por Clemente –las sectas gnósticas de Valentín y de Basíledes, los encratitas, las sectas licenciosas y las que promovían la indiferencia sexual–, e investiga las ideas esenciales del pensamiento sexual de Clemente, la virtud de la “continencia” (ἐγκράτεια) y su visión personal sobre la “generación” (γένεσις). Ambos términos llevan a Broudéhoux a desarrollar argumentos relacionados con la procreación en tanto finalidad exclusiva del matrimonio, la moral sexual, la castidad perfecta y el lugar de las mujeres, niños y esclavos en la familia, el rol de la Iglesia y las costumbres sexuales en la vida cotidiana, incluidos los banquetes, los baños públicos y los espectáculos, y otros temas filosóficos como la cosmología y el creacionismo y su influencia en la antropología de Clemente. En este sentido, afirma que el discurso del alejandrino no agota las referencias a las actividades respectivas “de l’homme et de la femme, sur la manière dont ils doivent se comporter, aussi bien à la maison qu’à l’extérieur” (p. 178). Los textos de Clemente, principalmente el *Pedagogo*, constituyen compendios instructivos sobre la manera en que debe dirigir su cuerpo el cristiano del siglo II.

Para Broudéhoux, la doctrina de Clemente sigue los fundamentos éticos de las corrientes filosóficas griegas. Su ideología es “fidèle aux vues stoïciennes qu’il croit retrouver dans l’Ecriture” (p. 95), aunque en algún punto marca “un recul sensible par rapport aux moralistes païens” (p. 174): asigna como único propósito del matrimonio la procreación y prohíbe el matrimonio para las personas mayores. También observa que Clemente no alude a una ceremonia religiosa para el matrimonio entre cristianos y considera posible que no existiera un protocolo matrimonial en la Iglesia de Alejandría de la época, ni tampoco una decisión establecida sobre el estado más adecuado para la vida del cristiano, *i. e.* el matrimonio o el celibato. La falta de profundidad de la reflexión de Broudéhoux con respecto a las razones que podrían funcionar como ejes ideológicos de la indecisión de Clemente ha llevado a Osborn a declarar que Broudéhoux “hardly does justice to his own tension” (1983: 236), aunque sostiene que el francés ofrece un estudio útil y completo de la relación de Clemente con los principales cuestionamientos éticos de su tiempo y de los siglos posteriores.

El trabajo de Broudéhoux fue una investigación cuya utilidad e innovación temática y metodológica determinó un cambio en los estudios clementinos. Su propuesta de llenar el vacío investigativo en lo relativo a las costumbres matrimoniales y familiares en los escritos de Clemente bajo la luz de las leyes y doctrinas morales del siglo II mostró la manera de investigar la evolución de las costumbres sociales en las obras del alejandrino.

#### IV.1. c. Blázquez

El *Pedagogo* de Clemente y las costumbres sociales en la alta sociedad de Alejandría ha sido el corpus de interés del historiador y catedrático madrileño J. M. Blázquez. Su trabajo titulado “La Alta Sociedad de Alejandría según el *Pedagogo* de Clemente” (1993), es el primer estudio aplicado íntegramente a detallar las costumbres sociales de los libros segundo y tercero del *Pedagogo*. Para Blázquez, estos dos libros guardan una utilidad especial porque están “dedicados a describir minuciosamente la vida” de los habitantes de la ciudad de Alejandría (p. 185). El objetivo de Blázquez es probar que los dos últimos libros del *Pedagogo* responden a una realidad histórica y constituyen una pintura realista de su tiempo.

Con la ambición de ofrecer un panorama general sobre las costumbres de los miembros de la alta sociedad alejandrina, el autor detalla de manera pormenorizada y ordenada las costumbres referidas en el *Pedagogo* desarrollando una argumentación que se ajusta al orden discursivo propuesto por Clemente –comida, bebida, banquetes, uso mobiliario del lujo, risa, conversaciones obscenas, uso de perfumes y coronas, el sueño, la procreación de los hijos, vestido femenino, calzado, uso de piedras preciosas y joyas de oro, el toilette de los varones, la servidumbre, los baños–, y presentando testimonios obtenidos de documentos arqueológicos y literarios junto con bibliografía crítica complementaria. Blázquez hace especial hincapié en los destinatarios directos de los dos libros del *Pedagogo*, los “cristianos pertenecientes a la aristocracia alejandrina”, gente rica que participaba en las asambleas litúrgicas y después se comportaba como “paganos” (p. 186). El catedrático entiende las descripciones de Clemente como una “pintura, un tanto satírica, de la vida de esta aristocracia”, y llega a generalizaciones algo excesivas. Para el autor la “pintura” del alejandrino podría aplicarse a la aristocracia de todo el Imperio, incluso a la que existía antes y después de la aparición del *Pedagogo*, pues considera que las costumbres sociales evolucionaron muy

lentamente en la Antigüedad. Desde un punto de vista histórico plantea la falta de atención o nulo interés que las obras de los historiadores Friedländer –*La sociedad romana. Historia de las costumbres de Roma desde Augusto a los Antoninos* de 1982–, Carcopino –*La vie quotidienne à Rome à l’apogée del Empire* de 1939– y Paoli –*Urbs: La vida en la Roma Antigua* de 1944– dedicaron al texto de Clemente. En este sentido, Blázquez sostiene que el historiador debe plantearse el valor que encierran los libros del *Pedagogo* porque sus libros constituyen una fuente especial para conocer los usos y costumbres de una época. Afirma que el *Pedagogo* es “un testimonio que corresponde al del *Satiricón* de Petronio para la Italia del s. I” (p. 186-187), y también al de Marcial, Juvenal o Séneca, y compara su obra a la del “famoso mosaico de Palestrina, del año 80 a. C., que describe gráficamente la vida animada y variopinta de las riberas del Nilo”. Blázquez remarca una y otra vez que “la pintura que Clemente ha trazado de la vida de Alejandría, responde a la realidad, que no sería, a su vez, muy diferente de la de Roma” (p. 226).

El trabajo de Blázquez es un estudio interesante para obtener un pantallazo descriptivo de los dos últimos libros del *Pedagogo*; no obstante, las generalizaciones que llevan al autor a asimilar las costumbres del *Pedagogo* con las del resto de la aristocracia imperial, su visión particular sobre las descripciones de Clemente y las sensaciones que esos detalles le producen, además de la comparación de la obra clementina con el *Satiricón* de Petronio, hacen que el estudio de Blázquez se aleje del objetivo cristiano de la obra de Clemente.

#### IV.1.d. Jakab

La tesis de doctorado de Attila Jakab es un estudio que proporciona nuevos conocimientos sobre el desarrollo de los cristianos en Alejandría. Fue presentada en Estrasburgo (1998) y luego revisada, abreviada y publicada bajo el título *Ecclesia Alexandrina: évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (IIe et IIIe siècles)* en el año 2001. Constituye una contribución de interés para el estudio del cristianismo de los primeros siglos.

La obra se estructura en once capítulos de los cuales diez están dedicados a brindar información y análisis profundo sobre la ciudad de Alejandría y la naturaleza de su población, con especial atención sobre la comunidad judía de Alejandría, las discusiones científicas relacionadas con los orígenes del cristianismo en Egipto, la

pluralidad del cristianismo emergente, el problema en torno a la procedencia de las fuentes escritas y la vida eclesial de los cristianos del segundo siglo. También indaga la controversia relacionada con la “Escuela de Catequesis” alejandrina y la vida y obra de Panteno, Clemente y Orígenes, y con la evolución de la comunidad cristiana, la Iglesia de Alejandría y la consolidación del episcopado monárquico.

Una mención aparte merece el capítulo 10 titulado “La ‘vie’ des riches chrétien(ne)s à Alexandrie” donde Jakab reconoce que la vida cotidiana es un aspecto esencial para una mejor comprensión del cristianismo alejandrino focalizando su análisis sobre el *Pedagogo* de Clemente. Considera que las investigaciones modernas sobre Clemente se concentran en las enseñanzas doctrinales (p. 257) y no en los aspectos de la praxis diaria. Para Jakab, Clemente es el único autor de la metrópoli mediterránea de los tres primeros siglos que manifiesta un interés genuino por la vida de algunos cristianos. Jakab asegura que el *Pedagogo* es una obra que presenta detalles importantes sobre las actividades diarias de los hombres y mujeres cristianos, su gusto por los banquetes y el atavío personal, y donde se pone en cuestión no solo la riqueza y la pobreza sino también la relación entre ricos y pobres. En este sentido, sostiene que el *Pedagogo* se ocupa de “reconstruire une image assez complète de la manière de vivre des milieux aisés de la métropole méditerranéenne” (p. 259), pero no una representación de la vida cristiana en general. Su propósito no es proporcionar una imagen de la sociedad o la comunidad cristiana en su totalidad, sino proponer “un code de bonne conduite” (p. 260) para sus oyentes cristianos. Por esta razón, Jakab prefiere observar las descripciones de Clemente como “clichés”, *i. e.* aspectos específicos de la vida cotidiana que involucran a un grupo social único.

Sin embargo, pese al avance investigativo que aporta el trabajo de Jakab y a su reconocimiento del valor social de la obra de Clemente, la mayor parte del capítulo décimo es una descripción de lo que denomina “‘Images’ de la vie de tous les jours”, una explicación de las costumbres expuestas en *Pedagogo* 2 y 3. La carencia de profundidad analítica y el simplismo metodológico del capítulo 10, ha llevado a distintos investigadores a tratar de manera peyorativa las conclusiones de Jakab. Para B. A. Pearson (2002: 562) “the elevated social status assigned by Jakab to Alexandrian Christians is probably overdrawn”, y Gould (2005: 662) considera que “his judgements are usually sound, Jakab does not have anything new to contribute by way of historical reconstruction or explanation”. Mas el intento por mostrar el interés que conlleva el *Pedagogo* de Clemente consigue su propósito. Jakab no solo enfatiza el valor social de

la obra de Clemente sino también, y fundamentalmente, la relación que guarda con el proceso de establecimiento de la Iglesia alejandrina.

#### IV.1.e. Leyerle, Rizzi, Lugaresi, Castagno y Neri

Los estudios sobre las costumbres sociales en Clemente han conseguido un tratamiento más profundo en los artículos publicados en revistas científicas. Así, el trabajo de B. Leyerle, “Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette” que tuvo su aparición en *Journal of Early Christian Studies*, vol. 3, N° 2 (1995: 123-141), centra su investigación en la discusión sobre los modales en la mesa en la obra de Clemente. Según el autor, esta temática ha recibido escasa atención entre los investigadores clementinos. Esto lo adjudica a dos razones: el desinterés por los temas considerados menores o triviales, y la dificultad que suscita el problema de la moralidad cotidiana en relación con la Iglesia. Leyerle considera que el comportamiento en las comidas en la Antigüedad era índice de la moral individual y pública. La preocupación de Clemente por fomentar una ética de la moderación se articula con un programa de autodefinición que signa la identidad del comportamiento cristiano, intención que trasciende la identidad individual. Sobre la base del concepto de “hábito” dada a conocer por Pierre Bourdieu, Leyerle entiende que los gestos proporcionan los elementos sociales que forman la identidad de un grupo. Clemente construye, según el autor, una identidad del grupo cristiano urbano, promoviendo la solidaridad comunitaria especialmente en el momento ritual de la comensalidad.

El breve aporte de M. Rizzi signa un giro en el tratamiento de las costumbres sociales en Clemente. Su trabajo titulado “Riflessione teologica e pragmatiche sociali in Clemente Alessandrino” (8-9) es una “Introduzione” a una serie de artículos que se tratarán más abajo dedicados a las obras de Clemente y publicados en la novena revista de *Adamantius* (2003). En la “Introduzione”, el autor coloca las obras de Clemente en un terreno reflexivo que analiza el pensamiento del alejandrino no solo en su aspecto social sino también político. Para Rizzi, Clemente de Alejandría resulta ser un “intellettualista”, uno de los más grandes líderes de la considerada “ellenizzazione del cristianesimo” (p. 8), y, al mismo tiempo, un “corruttore dell’istintuale rigore ético del cristianesimo”. Los escritos de Clemente formulan un proyecto de cristianización global del estilo de vida social y cultural de la ciudad helenístico-romana dando lugar a un modelo posible de una “nuova politeia” basada en los valores del cristianismo y de la

verdadera filosofía. El proyecto de Clemente, lejos de ser una forma de acomodamiento a los designios político-sociales, tiene repercusiones concretas en las élites de la ciudad. Según Rizzi, un análisis de los conocimientos del alejandrino permite observar que se posiciona como interlocutor de la élite de su tiempo. El papel que le asigna al teatro y a los juegos, al banquete y los simposios, a los baños, es testimonio de su pertenencia a una clase social que practica costumbres ampliamente difundidas entre los siglos II y III pero también de su participación en una corriente religiosa que busca reducir y hasta eliminar tales costumbres. En este punto, el intelectualismo de Clemente es una ampliación o extensión de los valores y estilos de vida filosóficos hacia el sector social con el objeto de hacer efectiva una nueva religión. Clemente acomoda las prácticas de la élite de su tiempo en tanto parte de un proyecto mayor, el cristianismo.

En la misma revista es publicado el artículo de L. Lugaresi, “‘Fuggiamo la consuetudine’: pratiche social cristiane, rappresentazione e spettacoli in Clemente Alessandrino” (10-28). Lugaresi mantiene la línea de Rizzi, aunque no reconoce un proceso de acomodación de las prácticas de las élites al proyecto cristiano, sino de construcción de la identidad cristiana a través del abandono de las prácticas sociales consolidadas entre los ciudadanos de la *pólis* tardo-antigua. En tal sentido, la apelación con la que Clemente inicia el último capítulo de *Protréptico*, “Huyamos de la costumbre” (φύγωμεν οὖν τὴν συνήθειαν, 12, 118, 1), es parte de la tesis que guía su reflexión. Para Lugaresi, el mensaje del *Protréptico* es la fórmula que mejor sintetiza la preocupación educativa que Clemente desarrolla en *Pedagogo*, escrito en el que los cristianos son llamados a un doble cambio: primero, un distanciamiento de las costumbres comunes, y segundo, el compromiso que asegure la continuidad de las prácticas religiosas cristianas en el interior de la comunidad y en el ámbito externo. Según Lugaresi, el comportamiento en público por parte de los individuos de una sociedad no cristianizada es un problema particularmente delicado para Clemente. En sus escritos se advierte una preocupación por la asistencia ciudadana a los espectáculos públicos considerados como una forma de idolatría que pone en riesgo la autenticidad de la identidad cristiana a la vez que motiva intereses económicos y determina consecuencias políticas.

El artículo de A. M. Castagno, por su parte, reflexiona sobre “L’arte sottile della distinzione: Il *Pedagogo* di Clemente Alessandrino” (29-37). Castagno reconoce que el *Pedagogo* de Clemente no es evaluado por sus propios méritos, sino como una fuente complementaria de textos paganos que son considerados como accesorios a los círculos

cristianos. Para superar este nivel investigativo, la autora propone cambiar el énfasis haciendo un movimiento desde lo aleatorio hacia lo específico para definir en el *Pedagogo* el contorno socio-cultural de la aristocracia de Alejandría. Aplicando el concepto “stilizzazione di vita” del sociólogo Weber, Castagno dirige su trabajo a develar qué aspectos prácticos distinguen las costumbres de la aristocracia alejandrina. Su estudio se focaliza en reflexionar cómo se genera la distancia social a partir de las prácticas, y de qué manera esa distancia promueve la emergencia de ciertos grupos sociales que se diferencian entre sí por tales prácticas.

Para Castagno, una primera toma de distancia está implícita en el título mismo de la obra. El *Pedagogo* remite a la estructura de la *paideía*, *i. e.* la educación física, moral e intelectual, a la que solo podían acceder los hombres del mundo greco-romano posicionados en un lugar social y económico alto. Otra distinción está puesta sobre el comportamiento gestual que debe asumir el que participa en los banquetes. Castagno concluye, con gran acierto, que la obra de Clemente intenta mostrar “a un grupo do aristocratici alessandrini la piena compatibilità della *paideia* greca con il cristianesimo” (p. 37); según la autora, el *Pedagogo* delinea un plan estratégico para que el cristianismo penetre y eduque las capas altas y dominantes de la sociedad alejandrina y así lograr la expansión definitiva.

Por último, en su artículo “Valori estetici e valori etici dell’apparenza del corpo nel *Pedagogo* di Clemente Alessandrino. Alle origini dell’etica cristiana dell’ εἶδος” (38-59), V. Neri tiene como objeto de su investigación la articulación entre la percepción visual de lo corporal, *i. e.* la cosmética, la indumentaria, los adornos, y los contenidos culturales, teológicos y morales de los libros 2 y 3 del *Pedagogo*. Según el autor, el empeño cristiano por controlar el aspecto corporal se encuentra en consonancia con la búsqueda de la perfección de la imagen de la comunidad cristiana en general. En este sentido, Neri se aleja de la perspectiva investigativa abocada a una reconstrucción de las condiciones materiales de la vida de la élite alejandrina para profundizar en la actitud cristiana sobre el εἶδος del cuerpo, poniendo en paralelo los testimonios aportados por el *Pedagogo* de Clemente con los datos procedentes de otras fuentes. Neri destaca que la problemática del plano ético del εἶδος que nace sustancialmente con Clemente y con otros autores contemporáneos, es un híbrido que no se plantea en continuidad con los aspectos sensuales del judaísmo del Antiguo Testamento ni con la indiferencia moral que se desprende del cristianismo del Nuevo Testamento. Esta problemática toma lugar

en relación con los pensamientos misóginos y preocupados por la seducción del cuerpo femenino presentes en los escritos judeohelenísticos y, sobre todo, con la actitud generalizada entre los escritores del medioplatonismo y, en particular, del neoplatonismo, relacionada con la belleza del cuerpo en contraposición a la verdadera belleza. Neri demuestra que semejante posicionamiento ético se convierte en una influencia decisiva para los intelectuales del cristianismo tardo-antiguo preocupados por el control visual sobre lo corporal.

La lectura en conjunto de los artículos de Leyerle, Rizzi, Lugaresi, Castagno y Neri demuestra un cambio de actitud hacia el estudio del ámbito social representado en el *Pedagogo*. Estos autores abandonan la metodología puramente descriptiva y adoptan una perspectiva interdisciplinaria que intenta profundizar sobre los significados más importantes de la moral del pensamiento de Clemente a partir del análisis de las costumbres sociales del *Pedagogo*.

## V. Estructura de la investigación

La presente investigación se estructura en tres partes: alimentación, sexualidad y culto. La primera estará formada por cuatro capítulos. En el capítulo 1 analizaremos el consumo de carne sacrificada a los ídolos o εἰδωλόθυτον en relación con las distintas dimensiones que despliega la reflexión de Clemente en torno a esta costumbre. En el capítulo 2 discutiremos uno de los problemas centrales que plantea el tratamiento clementino de la alimentación, la variedad de alimentos, donde se indagará dos tipos de prácticas alimenticias que configuran la teoría dietética presentada en el *Pedagogo*: la glotonería y la alimentación ascética. Los capítulos 3 y 4 estarán dedicados a trabajar el tema del vino, su utilidad como remedio y droga así como los grupos sociales que lo frecuentan y las regulaciones sobre su consumo.

La segunda parte se organizará en tres capítulos. Cada uno desarrollará el tópico de la sexualidad a partir de la búsqueda de los mecanismos morales que regulan las prácticas sexuales de los nuevos conversos. En el capítulo 5 indagaremos el pensamiento clementino en lo relativo al matrimonio y la procreación en unión con las razones cívicas, demográficas y antropológicas que justifican la institución y la práctica. En los capítulos 6 y 7, los argumentos referidos a la regularización de los límites morales del matrimonio conducirán nuestra investigación hacia el tratamiento de las relaciones sexuales practicadas fuera del matrimonio y consideradas prohibidas. La

fornicación, el adulterio y la pederastia serán los tópicos que concentrarán nuestro interés en ese espacio.

La tercera y última parte contiene los dos capítulos que analizarán las costumbres por medio de las cuales los cristianos tributan su fidelidad a Dios y a Cristo. En el capítulo 8 examinaremos el mandamiento de amor a Dios y al prójimo en conexión con los principales problemas semánticos que surgen de la definición del término ἀγάπη en el *Pedagogo*. Además indagaremos la relación de este término con el banquete griego y la doctrina del amor transmitida a través de los textos cristianos. El capítulo 9 estará centrado en el ritual de la eucaristía. El tratamiento fragmentario que recibe el tópico de la eucaristía en el *Pedagogo*, su vínculo con la idea de ἀγάπη, los diferentes elementos que definen el ritual y la importancia del canto de agradecimiento serán los temas más importantes de este capítulo. Los argumentos sobre la celebración de la eucaristía que aportarán los párrafos del *Pedagogo* y de otras obras menores del autor nos permitirán comprender el proceso de formalización de un rito en el marco de un espacio en el que las costumbres politeístas y las griegas conviven y se conectan.

Durante el desarrollo de nuestra investigación, la parte que se ocupa de la alimentación tendrá un espacio discursivo mayor que el dedicado al resto de los tópicos. Esto se ajusta a la importancia que adquiere el tema alimentario en los libros 2 y 3 del *Pedagogo*. Gran parte de los párrafos que componen el libro 2 y algunos del libro 3 están focalizados en esta temática, lo cual determinó nuestra decisión de abarcar los tópicos que consideramos más representativos de la dietética de Clemente. Por su parte, cada capítulo presentará un análisis de los conceptos que introducen la costumbre que será motivo de examen en relación con las fuentes filosóficas, literarias, religiosas, biológicas y médicas con las que se vincula el pensamiento clementino.

## PRIMERA PARTE

### La alimentación

## CAPÍTULO 1

### Abstinencia de εἰδωλόθυτον

#### *Pedagogo 2, 8-10*

#### 1.0. Introducción

Durante los primeros siglos del cristianismo, los cristianos de origen judío prohibieron el consumo de carne sacrificada a los ídolos conocida con el nombre εἰδωλόθυτον. El concepto es comentado por primera vez en la *Primera Epístola a los Corintios* 8-10 del Nuevo Testamento para designar la carne de los animales sacrificados a las divinidades de los gentiles que tanto politeístas como hebreos y cristianos tenían ocasión de consumir en la comunidad de Corinto. Fiel al método exegético que mantiene en varios pasajes de su obra, en los párrafos 2, 8-10 del *Pedagogo* Clemente reflexiona sobre la costumbre de consumir la carne de animales inmolados por ciertos habitantes de la ciudad de Alejandría y desarrolla su explicación utilizando textos de notoria repercusión entre los cristianos de su tiempo: *Isaías 22*, *Primera Epístola a los Corintios* 8-10 y *Hechos de los Apóstoles* 15. Sobre esta base Clemente extrae elementos conceptuales que activan tres dimensiones interpretativas:

1. Tipológica: mediante las frases “ellos estaban alegres, sacrificando bueyes y degollando ovejas” (αὐτοὶ δὲ ἐποίησαν εὐφροσύνην, σφάζοντες μόσχους καὶ θύοντες πρόβατα) de *Pedagogo* 2, 8, 1 y “acerca de la llamada carne sacrificada a los ídolos” (περὶ τῶν εἰδωλοθύτων καλουμένων) y “es necesario abstenerse de éstas” (ἀποσχέσθαι δεῖν τούτων) ubicadas en 2, 8, 3, Clemente relaciona Is 22, 13 de la LXX con Hch 15, 20 y 29 y 1 Co 8, 1 y 13. Las conexiones clementinas permiten determinar el significado del término εἰδωλόθυτον.

2. Demonológica: con la utilización de “cómplices de los demonios” (κοινωνοὺς δαιμονίων) de *Pedagogo* 2, 8, 4 y “participar de la mesa de los demonios” (τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν) de 2, 9, 1, el alejandrino interpreta las implicaciones que ocasiona el comer carne de ídolo como un acto de asociación con los demonios. Siguiendo 1 Co 10, 20-21, Clemente introduce una dimensión demonológica que redundaba en el genitivo δαιμονίων: la participación del cristiano en las comidas de los demonios y sus consecuencias.
  
3. Ética: a partir del sintagma “a causa de la conciencia” (διὰ τὴν συνείδησιν) dispuesto en *Pedagogo* 2, 8, 4 y obtenido de 1 Co 10, 25-27, Clemente abre una dimensión ética destinada a desestimar y censurar dos contextos sociales en los que los cristianos tenían ocasión de consumir εἰδωλόθυτον: la invitación de un infiel a su banquete y la adquisición de alimentos vendidos en el mercado (2, 10, 1).

Los tres niveles antes nombrados presentan elementos conceptuales que atraviesan espacios hermenéuticos propios del ámbito intelectual en el que se formó Clemente. Un estudio de cada espacio interpretativo permitirá comprender la profundidad que adquiere el término εἰδωλόθυτον en el texto de Clemente.

### 1.1. La dimensión tipológica del término εἰδωλόθυτον

Las restricciones cristianas sobre las costumbres gentiles practicadas en Alejandría se encuentran unidas a las ideas que surgen de la pertenencia de los primeros cristianos a los ambientes judeohelenísticos. Esta conexión se entiende mejor cuando se advierte que los textos de los autores cristianos presentan imágenes y conceptos que solo se localizan en la LXX y en los Apócrifos del Antiguo Testamento. El párrafo 2, 8 del *Pedagogo* así lo demuestra. En 2, 8, 1, Clemente introduce el grupo social y la práctica que será motivo de prohibición, “ellos estaban alegres, sacrificando bueyes y degollando ovejas” (αὐτοὶ δὲ ἐποίησαν εὐφροσύνην, σφάζοντες μόσχους καὶ θύοντες πρόβατα), y en 2, 8, 3 da a conocer el tópico semántico que informa sobre la existencia de costumbres no cristianas en Alejandría, “acerca de la llamada carne sacrificada a los ídolos” (περὶ τῶν εἰδωλοθύτων καλουμένων), junto con la restricción

que encuadra su ideología, “es necesario abstenerse de ellas” (ἀποσχέσθαι δεῖν τούτων). Mediante estas frases el alejandrino relaciona versículos del Nuevo Testamento, 1 Co 8, 1 y Hch 15, 20 y 29, con uno de la LXX, Is 22, 13, desplegando una dimensión tipológica cuyo análisis y contextualización permitirán conocer la tradición de los términos empleados en el texto clementino.

#### 1.1.1. Antecedentes bíblicos de los conceptos εἰδωλον y θύω.

La palabra εἰδωλόθυτον es un sustantivo compuesto<sup>85</sup> derivado de los vocablos “ídolo” (εἶδωλον) y el adjetivo verbal sustantivado de “sacrificar” (θύω). El primer concepto, εἶδωλον, es utilizado en el Pentateuco de la LXX y en el Nuevo Testamento para referir a imágenes de dioses o deidades gentiles propias de un pueblo o de una comunidad<sup>86</sup>. En Gn 31, 19 los ídolos son estatuas o imágenes pertenecientes a una familia, *i. e.* ídolos domésticos, cuya posesión podía llegar a constituir un título de herencia<sup>87</sup>. En Ex 20, 4 se prohíbe hacer imágenes cúlticas de los dioses: “no harás una imagen de ti mismo” (οὐ ποιήσεις σεαυτῶ εἶδωλον), interdicto que separa a Israel de todos los pueblos que lo rodean. El mismo mandamiento encuentra otras bases de formulación en Dt 5, 8 y en Lv 19, 4<sup>88</sup>, aunque solo en Dt 4, 15-20 se explica la razón que justifica el mandamiento divino: el día en que Dios habló a Moisés en el Monte Sinaí no existieron imágenes. Ahora bien, la única conexión entre εἶδωλον y la idea de sacrificio se ubica en Nm 25, 2 y dentro de la historia de Israel en Peor. Las mujeres moabitas invitan a los israelitas al culto de sus dioses; los israelitas comen de lo inmolado y se postran ante las imágenes del pueblo gentil generando con esto la ira de Dios contra Israel. En todos los

---

<sup>85</sup> Cf. LXX, Mac 5, 2; Pseudos-Phocylides 31; Hch 15, 29; 1 Co 8, 1; Ireneo, *Haer.* 1, 6, 3; Eusebio de Cesárea, *HE* 4, 7, 7. El nombre compuesto sería un resultado del uso judeohelenista. Cf. Fitzmyer 2008: 337.

<sup>86</sup> El término εἶδωλον es de origen griego y su significado más común es aquel que refiere a una cosa sin entidad real como una imagen o una forma (cf. Platón, *Sofista* 266b; *Simposio* 212a; *Leyes* 959b; Jenofonte, *Simposio* 4, 21), una imagen no corpórea o una sombra (cf. Homero, *Ilíada* 5, 449; *Odisea* 4, 796), también imagen reflejada (cf. Platón, *República* 516a) y hasta una imagen impresa en la arena o emitida por los objetos (cf. Aristófanes, *Nubes* 976) o una imaginación producto de la fantasía humana (cf. Platón, *Fedón* 66c).

<sup>87</sup> Raquel roba estos “ídolos del padre” (εἶδωλα τοῦ πατρός) en el momento en que Jacob emprende su fuga (cf. Gn 31, 17-31). Los mismos ídolos son mencionados en 31, 35, momento en que el padre de Raquel busca sus posesiones sin poder hallarlas.

<sup>88</sup> En este espacio se especifica el material con el que se realizaban estas imágenes, *i. e.* “metal fundido” (χωνευτός). En Dt 29, 16 los ídolos son de “madera” (ξύλον), “piedra” (λίθος), “plata” (ἀργύριον), “oro” (χρυσίον). Lv 26, 30 muestra la ira de Dios ante los pueblos que no cumplen con el mandamiento sagrado. Cf. Nm 33, 52 y Dt 32, 21.

casos que da a conocer el Pentateuco, los ídolos no son meramente dioses alternativos, sino dioses irreales y por lo tanto falsos<sup>89</sup> que se definen en contraposición al único Dios verdadero, el Dios de Israel.

La palabra εἰδωλον y sus derivados no ocurren en los Evangelios. Jesús no utiliza el término en ninguna de las enseñanzas transmitidas por Mateo, Marcos, Lucas o Juan. Sin embargo, la palabra tiene su primera aparición en Hch 4, 41, momento en que se hace referencia a la historia del becerro de oro, y luego vuelve a surgir en el contexto sacrificial de Hch 15, 20. La causa por la cual los evangelistas no colocan la palabra en los discursos de Jesús es incierta, como también lo es la razón de la recurrencia del término en los discursos apostólicos, en especial en los textos de Pablo. Varias de sus epístolas otorgan un lugar al concepto εἰδωλον. Así en Rm 2, 22 está relacionado con el judío que transgrede la Ley y en 1 Co 8, 4 y 7 y 10, 19 la idea está inserta en contexto sacrificial y en vínculo directo con la interpretación que Pablo hace de Ex 20, 4<sup>90</sup>. En otras epístolas, el apóstol utiliza el concepto con la intención de marcar infidelidad hacia Dios y falsa deidad. En 2 Co 6, 16, llama infieles a los creyentes cuya conducta contradice su fe y que se mantienen unidos a los ídolos y en 1 Ts 1, 9 los ídolos se contraponen al Dios verdadero. Lo expuesto demuestra que existe un vínculo entre la idea de ídolo que expone el Pentateuco y la interpretada y enseñada por los apóstoles. Tanto en un caso como en otro, los ídolos se conciben como deidades irreales, representadas por objetos y adoradas a través de cultos sacrificiales.

Por su parte, el verbo “sacrificar” (θύω) es frecuente en el Pentateuco<sup>91</sup>. La acción de matar animales conocida con el nombre de sacrificio, inmolación u holocausto, era

---

<sup>89</sup> En este sentido es interpretado por exégetas judíos como Filón de Alejandría, quien en *Las leyes particulares* 1, 26 describe a los ídolos como “parecidos a las sombras y apariciones” (σκιαῖς εἰκοτά καὶ φάσμασιν) y en *La confusión de las lenguas* 74 utiliza εἰδωλον como sinónimo de “los dioses extranjeros” (τοὺς θεοὺς τοὺς ἀλλοτρίους).

<sup>90</sup> Los ídolos se manifiestan a través de los fieles en 1 Co 12, 2 mediante fenómenos violentos y desenfrenados que eran considerados señal de autenticidad. Pablo denomina a esos ídolos como ἄφωνα, mudos, pues afirma que solo el Espíritu de Dios y no un dios falso puede producir algún movimiento verdadero en sus fieles.

<sup>91</sup> El término θύω es la acción que designa la consagración de una ofrenda y tiene una larga tradición en la literatura y filosofía griegas. En Homero, el verbo θύω hace referencia a la ofrenda consagrada a un dios por combustión (cf. *Ilíada* 9, 219; *Odisea* 9, 231; 15, 222). En la época clásica, la idea de la ofrenda transmitida a los dioses utilizando como medio el fuego sigue presente en sus usos más frecuentes (cf. Platón, *Político* 290e; *República* 362c; *Simposio* 173a). En muchas ocasiones se utiliza el sustantivo que deriva del verbo θύω, “sacrificio” (θυσία). Θυσία designa el sacrificio sangriento y la ingesta posterior (cf. *República* 362c; *Simposio* 174c; *Fedón* 61b; *Timeo* 26e; Aristóteles, *Política* 1280b 37; *Ética Nicomaquea* 1160a 20). En algunos casos los oferentes no comían la carne inmolada porque la totalidad del animal era quemada; este tipo de sacrificio recibía el nombre de holocausto. Es un tipo de sacrificio reservado a ciertos cultos especiales, como el culto de Ártemis Lafria en Patras, cuyas características fueron lo suficientemente excepcionales como para haber sido descritas por Pausanias en *Descripción de*

una práctica habitual y constituía el rito central de las fiestas religiosas, expresando ante todo la relación de alianza y de amistad entre el fiel y su Dios. Los primeros antecedentes pertenecen a Gn 4, 3-5, momento en el que Abel y Caín realizan sacrificios en honor a Dios, y a Gn 31, 54, donde se describe el sacrificio consumado por Jacob. Aunque el término también denota el sacrificio realizado a los dioses extranjeros. Ex 34, 15 muestra la restricción sobre la acción de entrar en contacto con los habitantes y las costumbres de los países extranjeros. Dios prohíbe hacer alianzas con otros pueblos y la participación en los sacrificios que ofrecen a sus dioses<sup>92</sup>. Este mandamiento viene acompañado por la restricción de hacer dioses de metal fundido de Ex 34, 17. Sin embargo, Dios no censura la acción de rendir culto a través del sacrificio sino la participación en los cultos practicados por los pueblos extranjeros<sup>93</sup>. Dios, en su revelación histórica acaecida en el Monte Sinaí, busca tener un tratamiento personal y único a través del sacrificio<sup>94</sup>. El sacrificio se instituye así como un regalo para Dios, un medio de expiación o una expresión de comunión divina, y está orientado a recibir la presencia de Dios en la vida comunitaria.

En los libros de los profetas la idea de sacrificio cambia su valor. En Jr 7, 22, Dios no solo recuerda el momento en que sacó a los israelitas de Egipto, sino la ausencia de cualquier mandamiento que haya exigido “sacrificio” (θυσία) y “holocausto” (όλοκαύτωμα) en su honor. Jeremías propone una lectura diferente del Decálogo expuesto en Ex 20<sup>95</sup>. De su libro profético se infiere que el código de la Alianza no contiene ninguna prescripción ritual. Con esta alusión Jeremías se une a toda una corriente profética para la que no es el culto consistente en la inmolación de animales el elemento religioso esencial de la cultura israelita. Os 6, 6, Mi 6, 6-8 y Am 5, 21-22 descartan el sacrificio de animales como forma de veneración. Los profetas se oponen así a los sacrificios como una reacción contra la hipocresía religiosa de quienes se creen

---

*Grecia* 7, 18, 11-13. Por otro lado, ciertos cultos requieren de modo explícito y exclusivo sacrificios que no implican la matanza de un animal sino la quema de cereales o vegetales, como el culto a Deméter Melena en el monte Eláio de Arcadia (cf. Pausanias, *Descripción de Grecia* 8, 42).

<sup>92</sup> La historia de Nm 25, 4 no es más que la consecuencia sufrida por los que desobedecieron este mandato. La ira de Dios no es la manifestación sensible ante un hecho de infidelidad, sino el castigo que sufre un pueblo por infringir los mandatos divinos.

<sup>93</sup> Israel es el pueblo elegido por Dios. Este hecho y la alianza que lo signa determinan que Israel dirija todas las prácticas sacrificiales hacia Dios.

<sup>94</sup> Sobre la base teórica de este principio monoteísta, los versículos 1-7 de Lv presentan una sistematización legal del acto de sacrificar. El conjunto del ritual relatado en Lv 1-7 es puesto en conexión con *Éxodo*, i. e. la estancia en el desierto, y colocado bajo la autoridad de Moisés. De hecho, incluye cierto número de disposiciones tardías y no recibió su forma definitiva sino después de la vuelta del desierto.

<sup>95</sup> Cf. Dt 5, 6-22; Ex 34, 10-27.

en regla con Dios porque cumplen ciertos ritos culturales mientras desprecian los mandamientos divinos.

El Nuevo Testamento continúa con la línea ideológica iniciada por los profetas. El término θύω solo denota sacrificios no cristianos. Hch 14, 13 relata la manera en que Pablo y Bernabé llegan a Listra y, al ser confundidos con dioses, son honrados con un sacrificio de toros que logran impedir una vez que anuncian los motivos evangélicos de su paso por aquella comunidad; en 1 Co 10, 20 el sacrificio está relacionado con los ídolos a los que Pablo denomina “demonio” (δαίμόνιος). Mas la presencia en el mismo contexto de los términos εἶδωλον y θύω que es prácticamente nula en la LXX<sup>96</sup>, ocurre por primera vez en Hch 7, 41 para aludir a la conducta infiel de los israelitas que renegaron de Moisés y rechazaron sus predicamentos fabricando un becerro de oro y ofreciendo un sacrificio en su honor<sup>97</sup>. En este sentido, el cristianismo considera el sacrificio como una práctica cultural de los gentiles. Mediante esta creencia, se aparta no solo de las prácticas religiosas de los pueblos gentiles sino también de las costumbres israelitas. Los cristianos son el nuevo pueblo elegido por Dios. El sacrificio no es el holocausto de animales sino la eucaristía, *i. e. el sacrificio que Cristo hizo en la cruz.*

La evolución semántica del concepto εἶδωλον no es igual a la del término θύω. En el primer caso no se percibe un cambio de valor en el uso que la LXX y el Nuevo Testamento hacen de la idea de εἶδωλον. En ambos compendios textuales los ídolos son imágenes materiales, deidades falsas y propias de los pueblos extranjeros. El concepto θύω consigue un tratamiento diferente. El Pentateuco de la LXX asume la práctica sacrificial como un acto indispensable para rendir culto a Dios. Sin embargo, los libros proféticos marcan un cambio de dirección importante. En su reconsideración de los mandamientos del Decálogo observan la ausencia de algún mandamiento que exija la inmolación de animales como forma de veneración hacia Dios. Esta alteración en el valor de la práctica sacrificial continúa sin variaciones en los libros del Nuevo Testamento, donde εἶδωλον y θύω son ubicados dentro de un mismo contexto. Los sacrificios son las prácticas cúllicas de los pueblos politeístas. El cambio de valor del concepto θύω y su conexión histórica con el culto hacia los dioses extranjeros nos lleva

---

<sup>96</sup> En la LXX, el término θύω no aparece en el mismo contexto que εἶδωλον. En su lugar surge el sustantivo “sacrificio” (θυσία) para marcar la práctica de inmolación para los dioses extranjeros. Una de las primeras asociaciones entre εἶδωλον y θυσία se ubica en Nm 25, 2.

<sup>97</sup> Cf. Ex 32, 4-6.

a tratar el término εἰδωλόθυτον como derivado semántico y moral de los conceptos que lo componen.

### 1.1.2. Significado del término εἰδωλόθυτον

La definición de los términos que componen εἰδωλόθυτον no ha generado mayores dificultades que las derivadas del cambio que sufre el valor de la acción del sacrificio en los textos bíblicos. Distinto es lo que sucede con la traducción y el alcance semántico del compuesto εἰδωλόθυτον<sup>98</sup>. Lejos de ser unánimes, los aportes de los investigadores modernos se dividen en dos posturas diferentes en lo relativo a su traducción. Según la primera, εἰδωλόθυτον no refiere exclusivamente a la carne, *i. e.* carne comestible extraída de animales como buey, ternera, cerdo, carnero y otros, sino también a variados productos alimenticios que incluyen pescado, carne de aves, granos, frutos, miel, aceite, leche y vino<sup>99</sup>. Dentro de esta visión, la traducción ‘comida ofrecida a los ídolos’ es preferible a ‘carne sacrificada a los ídolos’<sup>100</sup>. La segunda postura propone la traducción ‘carne sacrificada a los ídolos’<sup>101</sup>. La relación de εἰδωλόθυτον con la carne sería una

---

<sup>98</sup> Cf. Thiselton (2000: 617), para quien la mejor traducción del significado de εἰδωλόθυτον es controvertido y difícil, pues se debe elegir entre “comida ofrecida a los ídolos” y “carne sacrificada a los ídolos”. A partir de esta controversia Thiselton realiza un recuento de los principales autores contemporáneos que se han ocupado del significado de εἰδωλόθυτον desde una perspectiva multidimensional –social, económica, cültica y religiosa. Véase esp. p. 618. Cf. Fee 1980: 181-187.

<sup>99</sup> Esta postura es la que mantiene Fotopoulos (2003: 208; cf. Fee 1980: 172). Siguiendo la referencia paulina sostiene que aunque Pablo parece estar preocupado por la carne de ídolo, según queda constatado en 1 Co 8, 13, los productos comestibles que él tiene en vista son de un rango más amplio. En este sentido, Pablo se dirige a todo alimento que se vende en el mercado y que se sirve en las comidas privadas de las casas gentiles (cf. 1 Co 10, 25-27). Collins (1999: 311) mantiene la misma idea. Para Collins y Fotopoulos, el concepto pudo haber sido un neologismo peyorativo y acuñado dentro de los círculos de Pablo.

<sup>100</sup> Cuando el término es utilizado en el sentido genérico de comida ofrecida a los ídolos puede coincidir con el uso de la palabra “alimento” (τροφή; cf. *Pedagogo* 2, 8, 4), idea que se desprende de la misma interpretación que se mantiene para 1 Co 8, 4, lugar donde aparece “comida” (βρωσις) en el contexto de εἰδωλόθυτον.

<sup>101</sup> El neutro εἰδωλόθυτον se utiliza especialmente en plural εἰδωλόθυτα cuando refiere a las carnes sacrificadas a los ídolos y tanto Pablo como Clemente estarían haciendo uso de esta forma en sus escritos. Thiselton es uno de los investigadores contemporáneos que propone esta traducción en los siguientes términos: “carne asociada con ofrendas a las deidades gentiles” (2000: 618). Esta interpretación también se encuentra en las propuestas de otros autores anteriores a Thiselton, entre los que se encuentra Khiok-Khng Yeo. Yeo analiza εἰδωλόθυτον en su forma neutra plural, τὰ εἰδωλόθυτα, y propone tres interpretaciones teniendo en cuenta el contexto de aplicación en 1 Co 8-10: a) comida sacrificada a los ídolos en el templo, b) comida sacrificada a los ídolos y vendida en el mercado, y c) comida memorial dedicada a la muerte (1995: 97). En todos los casos se trata de la carne sacrificada a los ídolos, pero no se descarta que otros alimentos hayan sido ofrecidos a los dioses –quesos, líquidos, miel, etc.– (p. 98). Fitzmyer da por sentada la traducción “carne sacrificada a los ídolos” sin plantear la problemática que este término acarrea (2008: 330-331); de igual manera sucede con Witherington, para quien el término es

interpretación tomada de los comentaristas posteriores a Pablo que encuentran en la relación de los versículos 8, 1 y 8, 13 de la *Primera Epístola a los Corintios* la clave alimenticia del tópico<sup>102</sup>.

Pablo comienza 1 Co 8 con la frase *περὶ τῶν εἰδωλοθύτων*. Clemente reproduce sin variaciones la fórmula paulina<sup>103</sup>, dando a conocer con esto la fuente ideológica y discursiva de su comentario<sup>104</sup>. El origen de la fuente clementina se hace más patente cuando se advierte que Pablo dedica por lo menos tres capítulos de su carta para justificar la restricción sobre lo inmolado a los ídolos. En el capítulo 8 expone los aspectos teóricos de la prohibición; en el capítulo 9 presenta su práctica de la abstinencia como ejemplo de lo que deben hacer los corintios; y en el capítulo 10 refiere a la historia de Israel y las lecciones que se pueden extraer de los sucesos vividos por este pueblo, coloca en oposición los banquetes cristianos y los banquetes gentiles e indica soluciones prácticas para evitar entrar en contacto con *εἰδωλόθυτον*. Ahora bien, es el capítulo 8 el que aporta los datos necesarios para la traducción y exégesis del concepto en cuestión. Como ya se observó, el 1 Co 8 se inicia con la frase *περὶ τῶν εἰδωλοθύτων*. Todos los versículos de este capítulo están abocados a plantear los fundamentos teológicos que justifican la prohibición del consumo de *εἰδωλόθυτον*, excepto el versículo 13. En este espacio Pablo devela el tipo de alimento sacrificial que debe ser evitado. Mediante la expresión “no comeré carne” (*οὐ φάγω κρέα*), el apóstol especifica el alimento que denota el término *εἰδωλόθυτον*. La razón que nos conduce a esta interpretación se encuentra en la estructura retórica del capítulo 8. El discurso diseñado por Pablo no es lineal sino circular; los enunciados de cada versículo contienen significados transversales que permiten interpretar lo expresado en el principio a partir de lo expuesto en último lugar. Este carácter circular del texto de Pablo permite entender *εἰδωλόθυτον* como la ‘carne sacrificada a los ídolos’ y no como ‘comida ofrecida a los ídolos’.

---

de origen judío (1993: 237) y plantea la posibilidad de que pudiera ser la contraparte negativa de *κοιβᾶν* (pp. 239-240), “algo dedicado a un verdadero Dios y consumado en el templo para este propósito”.

<sup>102</sup> No hay ninguna evidencia del uso de *εἰδωλόθυτον* antes de 1 Co, por lo que se puede suponer que fue un término originado en un contexto judeocristiano, posiblemente acuñado dentro de los círculos de Pablo o por el mismo apóstol. En todas las ocurrencias del siglo I d. C. surge dentro de un contexto peyorativo. Cf. Witherington 1993: 238.

<sup>103</sup> Según Fotopoulos (2003: 208), Pablo emplea la marca tópica *περὶ δέ* para dejar el tema matrimonio y virginidad y dirigirse a otro tópico, *i. e.* carne sacrificada a los ídolos. Este pasaje temático no se observa en el caso de Clemente.

<sup>104</sup> No existen otros lugares del Nuevo Testamento que presenten esta frase de manera completa y continua, a excepción de 1 Co 8, 4, donde se anota “acerca de la comida de la carne sacrificada a los ídolos” (*περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων*). Cf. Hch 21, 25.

La interpretación que proponemos para la traducción del concepto εἰδωλόθυτον presente en *Pedagogo* 2, 8, 3 se corresponde con la postura que acabamos de expresar en relación con el uso de este término en la epístola paulina. Dos comentarios atestiguan tal observación:

§ 2, 8, 1: Clemente copia Is 22, 13 de la LXX, “ellos estaban alegres, sacrificando bueyes y degollando ovejas” (αὐτοὶ δὲ ἐποίησαν εὐφροσύνην, σφάζοντες μόσχους καὶ θύοντες πρόβατα)<sup>105</sup>, y omite la frase “comer carne” (φαγεῖν κρέα) presente en el mismo versículo de *Isaías*, ajustando su tema a la práctica del sacrificio animal y el consumo de su carne.

§ 2, 8, 3: introduce el tópico de su exégesis, εἰδωλόθυτον, y lo relaciona con los términos “lo manchado de sangre” (τὸ μαιρόν) y “sangre” (αἷμα) y con “abstenerse” (ἀπέχω). La tradición religiosa de estos términos es cristiana. En Hch 15, 20 aparece el verbo “abstenerse” (ἀπέχω) junto con la idea “de lo contaminado por los ídolos” (τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων) y αἷμα, y en 15, 29 ἀπέχω se conecta con εἰδωλόθυτον y αἷμα. Clemente vuelve a efectuar una adaptación del texto bíblico suprimiendo τὸ ἀλίσημα y colocando en su lugar la expresión τὸ μαιρόν en conexión con αἷμα y con εἰδωλόθυτον<sup>106</sup>.

Como se observó más arriba, las primeras manifestaciones que se oponen a los sacrificios en honor a un dios surgen de los profetas<sup>107</sup>. En este sentido, el contexto de Is

---

<sup>105</sup> En 2, 8, 1, Clemente reproduce el versículo completo de Is 22, 13: “ellos estaban alegres, sacrificando bueyes y degollando ovejas, diciendo: comamos y bebamos que mañana moriremos” (αὐτοὶ δὲ ἐποίησαν εὐφροσύνην, σφάζοντες μόσχους καὶ θύοντες πρόβατα, λέγοντες· φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὐριον γὰρ ἀποθνήσκομεν). Cf. 1 Co 15, 32. Pablo conoce el versículo 22, 13 de Is, quizás por haberlo escuchado en las reuniones judías o por su propia lectura de la LXX.

<sup>106</sup> Este enlace es mantenido en 2, 56, 2 y retomado en *Stromata* 4, 97, 3. La temática de la contaminación fue tratada por Pablo en Rm 14, momento en que el apóstol honra su origen judío al seguir las leyes de pureza de Lv 11-16. La ley de pureza responde a una exigencia divina: es puro lo que puede acercarse a Dios (cf. Rm 14, 20), y es impuro lo que incapacita para su culto o excluye de él (cf. Rm 14, 14). Mientras lo puro y lo impuro se ubican en un contexto judío, las prácticas de abstenerse de la carne de ídolo resultan un problema cristiano. Más allá de las restricciones sobre el consumo de ciertas carnes, como la del cerdo (cf. Lv 11, 7-8), en general la carne no fue prohibida como alimento por las escrituras judías (cf. Toney 2008: 58). Cf. Filón, *Embajada ante Gayo* 361.

<sup>107</sup> Cf. Am 5, 21-22; 1 S 15, 22; Is 1, 10-16; 29, 13-14; 58, 1-8; Os 6, 6; Mi 6, 5-8; Jr 6, 20; Jl 2, 13; Za 7, 4-6; véase también Sal 40, 7-9; 50, 5-15; 51, 18-19. Los salmistas, destacando los sentimientos interiores que deben inspirar los sacrificios: obediencia, acción de gracias, contrición, y el Cronista, subrayando el papel del canto litúrgico, expresión de las disposiciones del alma, en el culto sacrificial, reaccionarán

22, 13 es el del sacrificio animal representado explícitamente por la frase θύοντες πρόβατα, glosa que solo se repite en 1 R 8, 5 en el entorno teológico del arca de la alianza de Ex 25, 10-22. Isaías hace referencia a una práctica común en su época y realizada tanto por los pueblos gentiles como por los israelitas de la alianza. En un caso y en otro, se trata de la matanza de un animal y el derrame de su sangre. No obstante, los israelitas no podían practicar el sacrificio de la misma forma en la que lo hacían los gentiles. Existían disposiciones legales que determinaban cuál era el tipo de sacrificio y la manera en que se debía realizar. Tales disposiciones formaban parte sustancial de la historia religiosa israelita y estaban enunciadas desde épocas antiguas dentro del marco legal de *Levítico*. En efecto, *Levítico* sistematiza cuatro tipos de sacrificios: a) Lv 1, 2-17, el “holocausto” (όλοκαύτωμα), el sacrificio en el que se quema todo el animal, sea de ganado mayor o menor, b) Lv 2, 1-16, el ofrecimiento de “un sacrificio como regalo para el señor” (τὸν δῶρον θυσίαν τῷ κυρίῳ), en este caso se trata de una oblación vegetal que consiste en quemar completamente harina, pastas de harina o panes, sin levadura y con aceite, c) Lv 3 y 7, 28-34, el “sacrificio de salvación” (θυσία σωτηρίου), que gravita en compartir un animal inmolado entre Dios y el oferente, *i. e.* un banquete sagrado en el que las partes más vitales de la víctima se ofrecen a Dios, una parte elegida se concede a los sacerdotes y el resto es consumido por los fieles, y d) el sacrificio por expiación, que se divide en sacrificio “por el pecado” (περὶ τῆς ἁμαρτίας), Lv 4-5, y “de reparación” (τῆς πλημμελείας), Lv 5, 14-26 y 7, 1-6, sacrificios que cubren la mayor parte del ritual sacrificial y se basan en ofrecer una parte del animal en el altar mientras el resto es quemado completamente fuera del santuario<sup>108</sup>. En todos los sacrificios que implican la matanza de un animal, sea de ganado mayor o menor, “la sangre” (τὸ αἷμα) extraída de la víctima debía ser derramada alrededor del altar<sup>109</sup> pero nunca ingerida. Esto tiene su fundamento en Gn 9, donde la sangre comienza a ser considerada como la sede del principio vital que solo pertenece a Dios, por lo que su consumo es considerado como un acto sacrílego, impuro y prohibido en Lv 17, 11<sup>110</sup>. La referencia de Is 22, 13 remite al sacrificio de animales. La imagen que presenta el profeta es reveladora de dos aspectos esenciales: por un lado,

---

también contra el formalismo del culto. El Nuevo Testamento dará las fórmulas definitivas. Cf. Lc 11, 41-42; Mt 7, 21; Jn 4, 21-24.

<sup>108</sup> *Levítico* también menciona el sacrificio de investidura. Cf. Lv 7, 37.

<sup>109</sup> La expiación se hacía mediante la muerte de una víctima y derramando la sangre como símbolo de su vida. Cf. Garnsey 1999: 64-65.

<sup>110</sup> Cf. Lv 17, 11. La vida de la carne está en la sangre y fue dada por Dios para hacer actos de expiación a través de su efusión en el altar.

determina el elemento que supone la idea de εἰδωλόθυτον, *i. e.* la carne, y la ocasión en la que se obtiene ese elemento, *i. e.* el sacrificio; por otro, muestra la influencia de los textos de la LXX sobre un autor cristiano como Clemente y la trascendencia de la prohibición de los sacrificios<sup>111</sup> como forma de culto.

En *Pedagogo* 2, 8, 3, la conexión semántica de αἷμα con lo contaminado por los ídolos encuentra su fuente directa en Hch 15, 20<sup>112</sup> y 29. Sin embargo, la idea de contaminación seguida por el interdicto ἀπέχω tiene su origen en los Apócrifos del Antiguo Testamento. En *Paralipomenos de Jeremías* 7, 37, un importante documento

---

<sup>111</sup> En Sal 40, 6; 50, 7 el sacrificio es rechazado y la obediencia ponderada. El profeta Amós también llama la atención sobre las prácticas sacrificiales en los siguientes términos: “detesto, odio vuestras fiestas” (μεμίσηκα ἀπώσμαι ἑορτὰς ὑμῶν, 5, 21), y sigue: “vuestros sacrificios, no los acepto” (θυσίας ὑμῶν, οὐ προσδέξομαι αὐτά, 5, 22). Cf. 1 S 15, 22. La obediencia comienza a adquirir mayor valor que el sacrificio (cf. Sal 50; 51, 19; 69, 31-32; 141, 2; Pr 21, 3; cf. también Si 34, 18-35, 10). Esta es la manera en la que en el judaísmo posterior al destierro se va afinando el culto interior y las disposiciones como la oración, la obediencia, el amor, cobran por sí mismas valor de culto. Tal evolución prepara la supervivencia del judaísmo después de la destrucción del templo y proseguirá en el Nuevo Testamento. Cf. Rm 1, 9ss; 12, 1ss. En los Evangelios, Jesús no pronuncia juicio sobre los cultos; acepta el altar y los sacrificios como factores dados (véase Mt 5, 23-24; 23, 18ss.). El llamado a la clemencia y al no sacrificio sigue la línea profética (Mt 9, 13; cf. Os 6, 6).

<sup>112</sup> Los sucesos del capítulo 15 de Hch plantean varias dificultades que se relacionan directamente con el Concilio de Jerusalén –la primera reunión normativa de la iglesia cristiana del primer siglo, hacia el año 50 d. C., y que daría origen al Decreto de Jerusalén– y con el conocimiento verdadero o incierto de Pablo acerca de este Concilio: a) los vv. 1-2 y vv. 5-7 refieren dos orígenes distintos del Concilio sin establecer conexión entre ellos; b) en el v. 6 parece que se trata de una reunión por separado de los dirigentes de la comunidad, pero en vv. 12, 22, los debates tienen lugar ante la asamblea cristiana completa; c) la asamblea establece y envía un decreto a Pablo sobre la observancia de pureza ritual impuesta a los cristianos venidos de la gentilidad, vv. 22ss, pero más tarde parece que Santiago notifica este mismo decreto al Apóstol sin suponer que este lo conozca, Hch 21, 25. Pablo no menciona este decreto ni en Ga 2, 6 –donde sí hace referencia a la asamblea de Jerusalén– ni en 1 Co 8, 10 y Rm 14; d) el decreto de Hch 15, 29 se dio para las Iglesias de Siria y de Cilicia (15, 23). Sin embargo Lucas no dice que Pablo lo haya publicado al pasar por esas regiones (15, 41) pero sí lo menciona a propósito de las ciudades de Licaonia (15, 19-21; 16, 4). El principal objetivo del Concilio de Jerusalén era determinar si el gentil piadoso creyente en Jesús debía convertirse formalmente al judaísmo (lo que implicaba ser circuncidado y seguir todos los preceptos de la Torá de Moisés) o bastaba con seguir ciertos preceptos que la Torá impuso antes de que Israel fuese nación, junto con la obediencia a Jesús, el Mesías. La postura que expuso Santiago está registrada en Hch 15, 20, la asamblea la aprobó y posteriormente envió a otros creyentes para que comuniquen la decisión tomada, como se ve registrado en Hch 15, 29. Hch 15, 20 y 29 remiten a las cuatro prohibiciones específicas aprobadas por el Concilio: a) “lo contaminado por los ídolos” (τὸ ἀλίσημα τῶν εἰδώλων) y la “carne sacrificada a los ídolos” (εἰδωλόθυτον), b) “la prostitución” (ἡ πορνεία), c) “lo estrangulado” (τὸ πνικτός) y d) la “sangre” (αἷμα). Estas prohibiciones tienen un carácter estrictamente ritual y responden al problema planteado en Hch 11, 3 y Ga 2, 12-14: ¿qué se ha de exigir por parte de los helenos-cristianos para que los judío-cristianos puedan tratar con ellos sin mancha legal? Hch 15, 20 y 29 retienen las leyes de pureza cuya significación religiosa parece universal. El comer la carne ofrecida a los ídolos entrañaba cierta participación en un culto sacrílego (1 Co 8-10; cf. Garnsey 1999: 95, n. 36). La sangre era la expresión de la vida que solo pertenece a Dios. La prohibición de comer la sangre (Lv 1, 5ss) tenía tal fuerza obligatoria que hace explicable la repugnancia del judío a dispensar de ella al gentil. El caso de los animales estrangulados es análogo al de la sangre. De todos modos Pablo desarrolla en 1 Co los preceptos del Concilio como si tuviera un conocimiento real de lo decretado en Jerusalén. Hch 21, 25 da al decreto un alcance universal.

para la historia del judaísmo durante los dos primeros siglos de la era cristiana<sup>113</sup>, el concepto τὸ ἀλίσγημα remite a lo contaminado por los gentiles y se conecta con la restricción “abstenerse” (ἀπέχεσθαι). En *Oráculos Sibilinos* 2, 96, la prohibición incluye la idea de εἰδωλόθυτον: “no comer la sangre, abstenerse de carne sacrificada a los ídolos” (αἷμα δὲ μὴ φαγέειν, εἰδωλοθύτων δ’ ἀπέχεσθαι)<sup>114</sup>. La referencia específica a la sangre y su asociación con el término εἰδωλόθυτον, hace bastante probable que los apóstoles conozcan los textos *Paralipomenos de Jeremías* y *Oráculos Sibilinos* o estén utilizando una fuente que repite sus enseñanzas. Por su parte, la adaptación de Hch 15, 20 y 29 realizada por Clemente en *Pedagogo* 2, 8, 3 y su contextualización en el ámbito sacrificial de Is 22, 13 supone una lectura en conjunto del texto profético con el apostólico o, nuevamente, la utilización de una fuente que ya contiene las relaciones planteadas por Clemente. Sin duda, la práctica idolátrica de consumir la carne de los sacrificios era una costumbre que apartaba a los nuevos creyentes del monoteísmo más radical.

La puesta en comparación de todos los elementos analizados hasta el momento revela un hecho histórico fundamental: la reacción hebrea y cristiana ante la contaminación por el contacto con religiones politeístas. Mas esta contaminación no se da por el simple contacto con otra religión sino por el consumo de la carne utilizada para los sacrificios. El análisis de los textos bíblicos trabajados por Clemente determina que la traducción que merece el término εἰδωλόθυτον en el contexto de *Pedagogo* 2, 8 sea ‘carne sacrificada a los ídolos’ y no otro alimento. El consumo de esta carne es

---

<sup>113</sup> *Paralipomenos de Jeremías* es una leyenda sagrada situada en el contexto de la caída de Jerusalén, seguida por el exilio y posterior retorno. El autor es un judío palestinese, aunque no se descartan las interpolaciones cristianas, debido a que el escrito original fue apropiado por un redactor cristiano con la intención de ocultar su carácter judío. Cf. Vegas Montaner 1983: 355-359.

<sup>114</sup> Cf. Pseudo-Phocylides, *Sententiae* 1, 31. Otro ejemplo de este contexto lo confiere el *Libro 4 de los Macabeos* 5, 2-3, donde la idea de la contaminación tiene como objeto demostrar el dominio de la razón para contrarrestar las iniquidades de los no judíos y se expresa con el neologismo μιαιροφαγέω (5, 3), *i. e.* comer carne abominable o impura, en directa ligazón con κρέας υείου (5, 2), carne de cerdo, y εἰδωλόθυτον. La idea de comer lo contaminado que encierra el verbo μιαιροφαγέω no aparece en otros escritos judeohelenistas y solo vuelve a repetirse en los escritos cristianos posteriores al siglo II d. C. Según Witherington (1993: 241, n. 9) la discusión en el contexto completo de 4 Mac 5, 2 es sobre la carne de cerdo como una carne prohibida en la Torá y no sobre la carne sacrificada a los ídolos entendida en el sentido cristiano. Por su parte, la carne de cerdo es considerada impura. Esta prescripción se encuentra en Lv 11, 7 y responde a las reglas referentes a la pureza y a la impureza de Lv 11-16. Las reglas aquí dadas se basan en prohibiciones muy antiguas. Animales puros son los que pueden ser ofrecidos a Dios (cf. Gn 7, 2); impuros, los que los paganos consideran sagrados o que, pareciendo al hombre repugnantes o malos, se cree que desagradan a Dios. Otras reglas se refieren al nacimiento (cf. Lv 12), la vida sexual (v. 15), la muerte (cf. 21, 1-11; véase también Nm 19, 11-16). De esta antigua legislación permanecerá la lección de un ideal de pureza moral. Cf. Mt 23, 24-26.

interpretado como demoníaco y trae serias consecuencias para aquellos que mantienen esta costumbre.

## 1. 2. La dimensión demonológica del término εἰδωλόθυτον

En la demonología cristiana, el demonio se presenta como equivalente a la tendencia hacia el mal en contraposición radical con el bien, representado por la fe cristiana y la creencia en un único Dios. Clemente encuentra en las costumbres de la comunidad alejandrina las manifestaciones prácticas más evidentes de la tendencia hacia el mal que atenta contra la instalación definitiva del cristianismo. Con esta visión razona sobre la práctica del consumo de εἰδωλόθυτον en la comunidad de Alejandría y la necesidad de su exclusión.

Tanto la prohibición de comer carne sacrificada a los ídolos como la conexión de esta práctica con los demonios proceden de la tradición judeohelenística y se trasladan como tales a los ámbitos intelectuales cristianos, donde adquieren una dimensión teológica que escapa incluso a los fundamentos propiamente helenísticos. La convivencia con expresiones de la vida gentil consideradas contrarias a la fe y a las costumbres cristianas conduce a Clemente<sup>115</sup> a tratar de elaborar una explicación demonológica cuyo interés principal consiste en hacer proceder el culto a los ídolos de la acción de los demonios. El discurso demonológico adopta así una forma concreta que recibe el nombre de “idolatría” (εἰδωλολατρία). En este contexto, la idolatría es entendida como la costumbre de rendir culto a los demonios mediante el sacrificio y el posterior banquete en el que los oferentes consumían las partes que no habían sido ofrecidas a los dioses. Esta práctica constituía una verdadera ceremonia colectiva; se trataba de una costumbre tradicional que se practicaba en los templos griegos y romanos

---

<sup>115</sup> La mayoría de los textos de los apologistas griegos del siglo II trataron esta situación. En toda esta polémica estaba incluida una problemática que no afectaba solo a los cristianos sino también a los paganos: el origen del mal. Orígenes se dio cuenta claramente de este nudo filosófico de la demonología en *Contra Celso* 4, 65. En oposición a la tendencia dualista de entonces, los teólogos de la gran iglesia pusieron en evidencia que también el diablo y los demonios son criaturas de Dios y que la maldad no les es innata, sino originada por su libre decisión (cf. *Contra Celso* 4, 65). La demonología en cuanto tal recibe en Orígenes un desarrollo considerable, en el que los temas tradicionales son organizados en una perspectiva más sistemática (cf. Daniélou 2002: 411). En el mismo ambiente dualista se originó una posición soteriológica que se resume en el título ‘teoría de la redención’. Justino había puesto de relieve la victoria de Cristo sobre los demonios. Para él la lucha entre Cristo y los demonios se realizó en la tentación (cf. *Diálogo con Trifón* 125, 2ss.) y en la pasión de Jesús (*Apología* 1, 63, 10), pero no concluirá hasta la parusía del Señor (*Apología* 1, 28, 1). Al rechazar las posiciones maniqueas en las que todavía sobrevivía el dualismo gnóstico del siglo II, Agustín profundizará la doctrina católica sobre el origen del diablo y los demonios.

y en la que participaba la mayoría de la población alejandrina, por lo que el hábito de tomar parte en tales reuniones y la popularidad de sus banquetes se convirtió en un grave problema para los griegos recién convertidos al cristianismo. El *Pedagogo* de Clemente es un testimonio importante para conocer los alcances y repercusión de esta práctica y la reacción cristiana en su contra.

### 1.2.1. La participación con los demonios

Clemente plantea el inconveniente que significa el culto a los ídolos a través de su tratamiento del consumo de εἰδωλόθυτον como demoníaco. Los argumentos que presentan el problema y sus consecuencias pueden ser divididos en dos secciones:

§ 2, 8, 3: expone el problema, *i. e.* carne sacrificada a los ídolos, y una consecuencia derivada del contacto y del consumo de εἰδωλόθυτον y relacionada con la dimensión tipológica tratada más arriba, la contaminación;

§§ 2, 8, 4-2, 9, 1: en 2, 8, 4 Clemente denomina “cómplices de los demonios” (κοινωνοὺς δαιμονίων) a los que concurren a los rituales politeístas, y en 2, 8, 9 llama “participar de la mesa de los demonios” (τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν)<sup>116</sup> a la acción de comer en sus banquetes y plantea una segunda consecuencia, la apostasía de los que practican estas costumbres.

La solución clementina a estos planteos se funda en la puesta en funcionamiento de un aparato demonológico<sup>117</sup> que vuelve a encontrar su motor discursivo en la *Primera Epístola a los Corintios*<sup>118</sup>. Con esto indica que el conflicto central reside en el acto de comer carne sacrificada a los ídolos y no en el alimento en sí mismo, enfatizando

---

<sup>116</sup> Clemente vuelve a citar Is 22 en 2, 8, 2: “Ciertamente no os será perdonado el pecado hasta que muráis” (καὶ οὐ μὴ ἀφεθήσεται ἡ ἁμαρτία ὑμῶν αὕτη, ἕως ἄν ἀποθάνητε). En el mismo sentido, en Is 22, 14 se lee: “No les será expiada esa culpa hasta que muráis” (οὐκ ἀφεθήσεται ὑμῖν αὕτη ἡ ἁμαρτία, ἕως ἄν ἀποθάνητε).

<sup>117</sup> Otros escritos de autores patrísticos también aplican esta práctica a la Biblia hebrea. Justino interpreta a los ídolos de Sal 96 (95), 5 como demonios (véase *Diálogo con Trifón* 55, 73). Para un análisis de los demonios en relación con el tema del exorcismo cf. Eric Sorensen 2002: 168-185.

<sup>118</sup> Los escritos del Nuevo Testamento intentan orientar al creyente hacia una percepción de los dioses como demonios. Cf. 1 Co 20-21; Ap. 2, 13.

además el problema que genera la acción de comer en compañía de no cristianos<sup>119</sup>. Las conexiones que sintetizan la dimensión demonológica se establecen entre εἰδωλόθυτον y κοινωνοὺς δαιμονίων de *Pedagogo* 2, 8, 4 y τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν de 2, 9, 1. Las referencias que permiten entender las razones por las que Clemente asocia εἰδωλόθυτον con la contaminación fueron tratadas en el apartado 1.1. Baste con recordar que la contaminación sucede cuando la carne es utilizada en contextos sacrificiales. La interpretación de *Pedagogo* 2, 8, 4-2, 9, 1 será tratada en lo que sigue.

La referencia de la comunión humana con lo demoníaco pertenece a 1 Co 10 y se inserta en el mismo contexto que el apóstol viene tratando desde 1 Co 8, *i. e.* el consumo de carne sacrificada a los ídolos. Con el fin de demostrar el peligro que suscita esta práctica gentil, Pablo dedica los versículos 1-13 del capítulo 10 a tomar ejemplos de los hechos de la historia de Israel acaecida en el desierto. El apóstol fija su atención en los relatos ubicados en Ex 13, 23 y 32, 6 y Nm 14, 16 y 25, 1-9 de la LXX. En estos espacios se refieren los actos rebeldes del pueblo de Israel en el desierto, la ira de Dios y la intercesión de Moisés para evitar que el poder divino aniquile a los israelitas durante su paso por el desierto. Las lecciones de la historia de la comunidad hebrea sirven como antesala del tema que interesa al apóstol, la contraposición entre los banquetes sagrados y los gentiles. En 1 Co 10, 14-22, Pablo se esfuerza por marcar las diferencias que separan las reuniones cristianas de las no cristianas estableciendo un paralelo entre la eucaristía y los sacrificios hebreos. Los argumentos más significativos que presenta la discusión del apóstol son los siguientes: a) v. 20a, lo que inmolan los gentiles lo “sacrifican para los demonios y no para Dios” (δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν), b) v. 20b, la prohibición de ser “cómplices de los demonios” (κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων), y c) v. 21, la prohibición de “participar [...] de la mesa de los demonios” (μετέχειν [...] τραπέζης δαιμονίων). La recurrencia del término δαιμόνιος en los argumentos de Pablo tiene una repercusión sustancial en el pensamiento de Clemente. Su reflexión sobre la idea δαιμόνιος tiñe tanto su consideración de los banquetes gentiles como su entendimiento de la cultura griega en general. En este sentido, el alejandrino formula su propio sistema demonológico, cuyas singularidades deben ser examinadas en los escritos más importantes de su autoría, *Protréptico* y *Stromata*. En las dos obras, las

---

<sup>119</sup> También condenaban los mitos, la magia, la adivinación y otras prácticas paganas como medios mediante los cuales los demonios trataban de impedir la conversión de la gente y seducir a los fieles. Por otra parte, los cristianos del siglo II estaban obligados a defender su propia existencia contra la opinión pública que los acusaba de inmoralidad y ateísmo para justificar la hostilidad contra ellos. Para esto recordaban la acción perniciosa de los demonios que instigaban a la gente contra la verdad.

particularidades del δαϊμόνιος no se relacionan directamente con los planteamientos paulinos sino con las características asignadas por la cultura que desprestigia. Este movimiento de adaptación del pensamiento griego a los intereses cristianos, si bien es común entre los apologistas del siglo II, no deja de ser sorprendente.

En los textos griegos, δαϊμόνιος es un adjetivo derivado del sustantivo δαίμων. El sustantivo indica “potencia divina” y el adjetivo denota algo que viene del cielo y su neutro a menudo significa una existencia incorpóral y trascendente de carácter divino. Homero aplica la palabra δαίμων a los dioses y le asigna un poder indefinido, *v. gr. Odisea* 2, 134; 3, 27 y 166; 5, 421; entre otros. En *Teogonía* 991, Hesíodo utiliza el término para referir a Faetón, un varón semejante a los dioses e hijo de Afrodita y Céfalo, y en *Trabajos y Días* 122 para aludir a los dioses benignos, divinidades menores y protectoras de los mortales. Heródoto entiende δαίμων como poder divino o divinidad, *v. gr. Historia* 5, 87, Platón como una existencia divina inferior, *v. gr. Banquete* 202e, y Jenofonte como un genio o deidad inspiradora, *v. gr. Memorables* 1, 1, 2.

En general, para los griegos el δαίμων no es objeto de culto<sup>120</sup> y tiene un valor positivo indiscutido. En cambio, el valor y el lugar que ocupa el término δαϊμόνιος en Clemente sufren ciertas alteraciones que son producto de su incorporación en contexto cristiano. En *Protréptico* 2, 40 surge δαίμονες en el interior de una jerarquía vertical que coloca a los dioses en una posición superior y a los hombres en la inferior, quedando los demonios “en un segundo orden” (δευτέρῳ ταύτῃ)<sup>121</sup>. Clemente elabora la teoría de los demonios y los ubica como dioses de rango secundario que tienen el poder de beneficiar o dañar, incluso reconoce que se les rinde culto<sup>122</sup>. La elaboración de una jerarquización<sup>123</sup> de los demonios que encuentra en los textos griegos su punto de origen, se mantiene en consonancia con un proceso de identificación de los δαίμονες

---

<sup>120</sup> Cf. Chantraine 1999: 246.

<sup>121</sup> En *Protréptico* 2, 41, 4 dice: “Tales son vuestros demonios y los dioses, y también hay algunos llamadas semidioses, como los mulos” (τοιοῖδε μέντοι παρ’ ὑμῖν οἱ τε δαίμονες καὶ οἱ θεοὶ καὶ εἴ τινες ἡμιθεοὶ ὥσπερ ἡμίονοι κέκληνται). El tono peyorativo que alude a la deformidad de estos ἡμιθεοὶ al compararlos con ἡμίονοι (mulo, un híbrido de caballo y burro) se encuentra en Platón, *Apología* 27e. Clemente continuamente busca argumentos que lo ayuden en su descalificación del politeísmo.

<sup>122</sup> Véase *Protréptico* 2, 40, 2; cf. también Heródoto 6, 95; Pausanias 3, 16, 9.

<sup>123</sup> Cf. Platón, *Apología* 27d; *Cratilo* 398c. Herrero de Jáuregui (2008: 162) señala que Plutarco elabora una compleja demonología que muestra la fuerza de los δαίμονες en el paganismo de su tiempo y sostiene que el ataque de Clemente sigue una tendencia apologética. Cf. Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos* 26, 1; cf. Herrero de Jáuregui, p. 162-163.

con los ídolos<sup>124</sup>. Así lo prueban otros testimonios: en *Protréptico* 2, 41, 3, los δαίμονες son divinidades inferiores que se preocupan por perseguir el “humo” (καπνός) de los sacrificios<sup>125</sup>, referencia que es reforzada con una cita extraída de *Ilíada* IV, 49, donde Zeus reconoce a Ilión, y a su rey Príamo, porque en esta comunidad sus habitantes no dejan de rendirle culto sacrificando animales y practicando libaciones<sup>126</sup>; en 2, 18, 2, Clemente se refiere a Zeus como a uno de los tantos dioses griegos seducido por el olor de la grasa de la carne sacrificada. Con esto demuestra no solo la procedencia helena del lugar asignado a los demonios, sino también el tipo de culto que se les rinde<sup>127</sup>.

La referencia a los demonios no concluye en *Protréptico*. En *Stromata* 5, 92, 5-93, 3 surge el concepto “diablo” (διάβολος). Clemente sostiene que esta figura pertenece “a la filosofía bárbara” (τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας) y le atribuye el título de “príncipe de los demonios”<sup>128</sup> (τὸν τῶν δαιμόνων ἄρχοντα)<sup>129</sup> colocándolo así en el escalafón más alto de la escala demoníaca<sup>130</sup>. Para dar autoridad a su declaración, el alejandrino recurre a Platón: en 5, 92, 5 cita *Leyes* 10, 896d-e para decir que según Platón el Diablo

<sup>124</sup> Véase *Protréptico* 4, 55, 4; 92, 3; 99, 2. En 4, 62, 4 establece la conexión que fundamenta la idea que transporta εἰδωλόθυτον: “todos los dioses de los gentiles son ídolos de los demonios” (πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνων δαιμονίων εἰσὶν εἰδωλα). La cita es de Sal 96 (95), 5. La transcripción de Clemente no es literal porque agrega un término, εἰδωλα, que no pertenece al enunciado de la LXX, pero que armoniza con el contexto general que Salmos revela en 106 (105), 37: δαιμόνιον está inserto en una referencia histórica que coincide con la sublevación del pueblo de Israel contra Moisés y la práctica de costumbres paganas registradas en Nm 20, 2-13.

<sup>125</sup> Cf. Justino, *Apología* 1, 12, 5; 2, 5, 4; Tertuliano, *Apología* 22, 6; 23, 14.

<sup>126</sup> En *Protréptico* 4, 48, 1- 49, 3 Clemente alude a la gran predominancia de los dioses Serapis y Antínoo sobre las costumbres religiosas egipcias y griegas. En 4, 55, 4 critica a Homero por adorar a Atenea y a otros dioses (cf. Homero, *Il.* 1, 221-222); y siguiendo una imagen apocalíptica, en *Protréptico* 3, 43, 3, relaciona los demonios con el fuego del infierno, “los demonios guían hacia el fuego” (οἱ δαίμονες ὀδηγοῦσιν εἰς τὸ πῦρ). Véase *Protréptico* 2, 22, 1 y 7.

<sup>127</sup> Según Orígenes, los demonios hacen lo que se les pide a causa de los sacrificios que se les ofrecen, no porque los hombres practiquen la virtud. Cf. *Contra Celso* 7, 6.

<sup>128</sup> Cf. Atenágoras, quien en *Legación a favor de los cristianos* 24 le adjudica un calificativo similar: “el príncipe de la materia” (τὸν ἄρχοντα τῆς ὕλης).

<sup>129</sup> La idea es de origen judeocristiano. Cf. 2 R 1, 2; Mt 9, 34; 12, 24; Mc 3, 22; Lc 11, 15; con la expresión τὸν τῶν δαιμόνων ἄρχοντα los Sinópticos refieren expresamente a Beelzebul, divinidad cananea cuyo nombre significa “Baal el Príncipe”, lo cual explica que la ortodoxia monoteísta lo haya convertido en Príncipe de los demonios. La forma Beelzebul deriva en Baal Zebub (cf. 2 R 1, 2), un juego de palabras de carácter peyorativo que significa ‘Baal de las moscas’, manera en que en el Antiguo Testamento descalifican a este dios. La expresión τὸν τῶν δαιμόνων ἄρχοντα obtiene su paralelo en Orígenes, *Contra Celso* 1, 31, 35.

<sup>130</sup> En el apartado “Los demonios en el NT: ¿seres personales o fuerzas personalizadas?” de la *Introducción General de los Apócrifos del Antiguo Testamento*, Diez Macho (1984: 341) sostiene que el mundo antiguo incluía en su cosmovisión una copiosa demonología, una serie de fuerzas que moran en los elementos. Solo esas fuerzas o ángeles de los elementos podrían considerarse como fuerzas personalizadas y no personales. Pero en el mundo de los apócrifos del Antiguo Testamento, ángeles y demonios figuran como seres personales. Satán, Mastema, Beldar, Azazel no son personalización de fuerzas nocivas sino seres personales malos. Este dato es de singular importancia porque la demonología del Nuevo Testamento guarda una estrecha relación con los apócrifos.

“es un alma perversa” (κακοεργὸν εἶναι ψυχὴν), y en 5, 93, 3 anota *Leyes* 10, 906a<sup>131</sup> para equiparar el pensamiento platónico con el paulino. En este último caso, Clemente quiere demostrar que la lucha de Pablo “contra los poderes, contra las potestades y contra los gobernantes cósmicos” (πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας) mencionada en Ef 6, 12<sup>132</sup>, ya había sido propuesta por Platón en *Leyes* 10, 906a cuando dice: la “lucha” (μάχη) contra las cosas malas es “interminable”.

La teoría demonológica de Clemente no duda en incorporar argumentos griegos para justificar su importancia. Con esta adaptación demuestra que los demonios no solo forman parte de la cultura helena, sino que los representantes filosóficos más destacados de esa cultura también se encontraron en la obligación de contrarrestar su influencia en la vida humana. Para reforzar la idea de daño que supone la convivencia con los demonios, Clemente utiliza la frase de 1, Co 10, 20, κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων, con el objeto de marcar el grado de relación que se genera cuando los recién convertidos comparten con los gentiles los sacrificios en honor a sus dioses, y asigna mayor énfasis a su argumentación con la frase τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν. La conexión de los términos κοινωνοὺς y μεταλαμβάνειν con δαιμονίων construye un ámbito de familiarización con el mal que busca lograr el apartamiento de los cristianos de las prácticas religiosas griegas<sup>133</sup> y prescribir el acto de apostasía de los que permanecen apegados a sus antiguas costumbres. A su vez, la idea de complicidad y de participación sumada a la noción τράπεζα también da lugar a la inserción de lo demoníaco en el

---

<sup>131</sup> Según Daniélou (2002: 416-417) este texto de Platón pudo inspirar también a Atenágoras y a Taciano, con la diferencia de que para Clemente y para ellos, el dualismo es la consecuencia de una caída.

<sup>132</sup> Esta idea se repite en otras cartas paulinas que conceden una notable importancia a los demonios y los caracterizan como seres malos, v. gr. 1 Co 15, 24-27; Col 1, 15-20; Ef 1, 20-2, 2. Véase *Stromata* 5, 93, 3.

<sup>133</sup> Ante la demonización del ambiente, Clemente no cesa de prestar atención a las formas de combatir las acciones de los demonios y de atribuirles una entidad metafísica que refleja una dimensión física en la que el comportamiento idólatra de los hombres se identifica con el de los demonios. Dos espacios discursivos reflejan esta nueva identificación: 1) *Stromata* 2, 117, 1 define a los pecadores (τοὺς ἁμαρτωλοὺς) como aquellos que “están sujetos a las acciones que corresponden a los demonios” (τὰς ἐνεργείας οὖν τὰς τοῖς δαιμονίοις καταλλήλους ἐπιτελεῖν), y 2) *Stromata* 6, 98, 1 sostiene “el que es pecador yerra por el poder de los demonios” (ἁμαρτάνων κατ’ ἐνέργειαν δαίμονων πλημμελεῖ), i. e. “el hombre se convierte en demoníaco” (γίνεται ἄνθρωπος δαιμονικός). El sintagma κατ’ ἐνέργειαν es revelador: primero, marca la causa determinante del comportamiento del hombre, el poder demoníaco, y segundo, la preposición κατά sella una gradación hacia abajo de la relación entre demonios y hombres. El demonio siempre se presenta en una situación superior y el hombre en una inferior, de ahí la necesidad de fortalecer la fe para evitar ser comprendido por las actividades pecaminosas que alejan de Dios y los convierten en demonios. La gradación demonios-hombres-demonios y su conexión con el pecado, focaliza la atención en la idea del demonio incorporado en la vida práctica del hombre, lo cual juega un papel fundamental para la cosmovisión que los nuevos fieles tienen acerca de la cercanía del demonio con lo malo. Esta coherencia semántica en los argumentos de Clemente no solo denota la unidad de su pensamiento sino también la calidad supersticiosa de su ideología. Cf. Bernabé, *Epístola* 16, 7.

terreno de lo cotidiano<sup>134</sup>. El que entra en contacto con los rituales que convierten la carne en εἰδωλόθυτον o consume esta carne transforma su vida en demoníaca<sup>135</sup>.

### 1.2.2. Antecedentes bíblicos de *Pedagogo* 2, 8, 4 y 2, 8, 9

Las frases κοινωνοὺς δαιμονίων y τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν copiadas por Clemente tienen su fuente principal en 1 Co 10, 20-21; la reproducción textual de estas frases en *Pedagogo* 2, 8, 4 y 2, 8, 9 es testimonio de esta procedencia. La segunda fuente es la LXX, siendo *Deuteronomio* e *Isaías* los libros más importantes.

La frase de 1 Co 10, 21, τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν, identifica la acción de comer εἰδωλόθυτον con los demonios. La primera referencia que remite a la idea que encierra el sintagma τράπεζα δαιμονίων encuentra en Isaías su fuente primigenia. En Is 65, 11, el profeta dice: “los que preparan la mesa para un demonio”

---

<sup>134</sup> En Hch 17, 18 δαιμόνιον se ubica en directa relación con las ideas desarrolladas en LXX: los demonios son representaciones de divinidades foráneas y llegan hasta a recibir el mismo epíteto que se utilizaba para referir a los ídolos, *i. e.* “demonios extranjeros” (ξένος δαιμόνιον). En este sentido, los evangelios sinópticos junto con los *Hechos de los Apóstoles* se complacen en subrayar la superioridad de Jesús respecto de los demonios, manifestada especialmente en los exorcismos. En los evangelios el uso más común del término δαιμόνιον refiere a las personas endemoniadas y exorcizadas por Jesús. En este sentido δαιμόνιον viene acompañado por el verbo “expulsar”, “echar fuera” o incluso “exorcizar” (ἐκβάλλω; cf. Mt 7, 22; 8, 16; 8, 31; 9, 34; 10, 8; 12, 24, 27, 28; Mc 1, 34; 1, 39; 3, 15, 22; 6, 13; 7, 26; 9, 38; 16, 9, 17; Lc 9, 49; 11, 14, 15; 11, 18; 13, 32), aunque también por ἐξέρχομαι entendido como “salir” o “marcharse” (cf. Lc 4, 41; 8, 2; 8, 35, 38; 11, 14) y “tener” (ἔχω) un demonio en el cuerpo (cf. 7, 20; 8, 49; 8, 52; 10, 20). Finalmente en el *Apocalipsis* se encuentra una presentación de la lucha entre Cristo y su Iglesia por una parte y el diablo y sus ángeles por otra (Ap 12). La doctrina de los ángeles es mencionada en los apologistas junto a la de las personas divinas. Así la profesión de la fe es formulada por Justino al comienzo de *Apología* 1, 6, 1-2. Según Atenágoras la función de los ángeles consiste en ocuparse del cosmos (24), idea que también aparece en Justino *Apología* 2, 5, 2. La idea de la protección de los ángeles sobre el cosmos es familiar a la teología judeocristiana, pero también es común en el helenismo de la época, en que los elementos del mundo están bajo la protección de δαίμονες. A partir de aquí se plantea el problema de los ángeles malos (cf. Gn 6, 1). Justino insiste en probar a los paganos que las divinidades a las que rinden culto son en realidad demonios malignos (cf. *Apología* 2, 5, 2-6). Según Daniélou, la importancia atribuida a la demonología –desde Justino, que es su iniciador– responde a un problema de claro matiz histórico: “¿cómo es posible que en un mundo gobernado por Dios sean perseguidos los cristianos, que son adoradores de ese Dios? La única respuesta posible es que las persecuciones son causadas por una potencia hostil a Dios de la que son juguete los perseguidores paganos. A partir de ahí se plantea la cuestión del demonio” (2002: 412).

<sup>135</sup> Posterior a Clemente, Orígenes sentó las bases de las enseñanzas clementinas en uno de sus escritos apologeticos más polémicos: *Contra Celso*. Con el objetivo de desmentir todas las acusaciones que el pagano Celso divulgó en contra de los cristianos, Orígenes dedica el párrafo 24 del libro octavo a exponer una exégesis de 1 Co 8, 4 y 11 en correspondencia con 10, 20-21 para comentar el razonamiento paulino tendiente a demostrar el daño que causa la ingesta de carne sacrificada a los ídolos. Orígenes presenta los siguientes argumentos: a) da por sentado que “lo sacrificado se sacrifica a los demonios” (δαιμονίοις θύεσθαι τὰ θυόμενα), b) sostiene que “llegan a ser cómplices de los demonios” (κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι) quienes forman parte “de la mesa de los demonios” (δαιμονίων τραπέζης), c) une a) y b) para demostrar que es “imposible” (ἀδύνατος) que el mismo hombre “participe en la mesa del Señor y en la de los demonios” (τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων).

(ἔτοιμάζοντες τῷ δαίμονι τράπεζαν)<sup>136</sup>, haciendo referencia a los que abandonan a Dios y se dedican al politeísmo. La alusión de Isaías se inserta en la corriente profética que desprestigia el valor de los sacrificios para el culto a Dios. La importancia de Is 65, 11 adquiere mayor relevancia si se lo conecta con el versículo 3 del mismo capítulo, donde Isaías define el significado teológico y metafísico de los demonios a la vez que desestima las practicas de los oferentes, “los mismos que sacrifican” (αὐτοὶ θυσιάζουσιν) y “quemar incienso” (θυμιῶσιν) para venerar “a los demonios, los que no son” (τοῖς δαιμονίοις, ἃ οὐκ ἔστιν). La alusión a la falta de existencia de los demonios permite volver a la idea que enfatiza la falsedad de las deidades gentiles y comparar a los demonios con los ídolos. Los demonios son los ídolos, carecen de existencia y su culto fue prohibido por Dios en el Decálogo. Mas la referencia de Isaías adquiere mayor consistencia cuando se la coloca en relación con Dt 4, 35 y 32, 17. En Dt 4, 35 aparece la frase “Dios existe” (θεὸς ἐστίν), y en Dt 32, 17, “sacrificaron para los demonios y no para Dios” (ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ)<sup>137</sup>. Mediante el relevamiento de estos versículos se puede comprender la continua relación entre la LXX y la epístola paulina. Así como revelamos que τραπεζῆς δαιμονίων μεταλαμβάνειν tiene paralelos importantes con Is 65, 11, también podemos afirmar que 1 Co 10, 20a es una reproducción textual de Dt 32, 17. A partir de la puesta en comunicación de Dt 4, 35 y 32, 17, Is 65, 3 y 11 y 1 Co 10, 20-21 se puede conseguir una síntesis del pensamiento lógico que podría justificar la frase de Is 65, 3, τοῖς δαιμονίοις, ἃ οὐκ ἔστιν. En la lectura en conjunto de los versículos bíblicos se entiende que la LXX reconoce un único Dios al que le asigna una realidad preexistente<sup>138</sup> cuya entidad es superior a cualquier otra existencia, de ahí la afirmación θεὸς ἐστίν en contraposición a δαιμόνια ἃ οὐκ ἔστιν. El pensamiento de Pablo sería una continuación de las enseñanzas judías. La frase intermedia que marca el proceso a través del cual se le otorga presencia a los demonios, ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ copiada en 1 Co 10, 20, muestra la diferencia que explica la complejidad que encierra el discurso

<sup>136</sup> Los dioses paganos son un tema frecuente en la segunda parte del libro de Isaías comprendida entre los capítulos 40-45. En Is 40, 18ss la polémica contra los dioses paganos se expresa en que el Dios verdadero es incomparable (cf. Is 25, 1), de ahí la prohibición de las imágenes desde el Decálogo. El monoteísmo absoluto (cf. Is 43, 8-13; 44, 6 y 8; 45, 5) preparado por el monoteísmo práctico que la adoración exclusiva al Dios de Israel representaba (cf. Is 42, 8ss) aparece de manera explícita por primera vez en la segunda parte de Isaías.

<sup>137</sup> *Odas* 2, 17 vuelve al contexto de Dt 32, 17: “sacrificaban a los demonios y no a Dios” (ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ), comentario que se repite en Ba 4, 7.

<sup>138</sup> El verbo presente ἐστίν indica una presencia continua, sin inicio ni fin.

monoteísta: la costumbre del sacrificio invierte la cuestión ontológica y otorga calidad existencial a los demonios mientras niega la existencia de Dios. Los que sacrifican se convierten en demonios y son apóstatas ante Dios. Esta inversión es trazada por primera vez en Dt 32, 17 y mantenida en Is 65, 3<sup>139</sup> y 1 Co 10, 20. Pero esta alteración marca también una inversión cultural; el demonio aparece en el momento en que se participa de la realización del sacrificio y todos los distintos aspectos de la vida cotidiana quedan sujetos a su presencia. La participación en la mesa de los demonios implica la ingesta de la carne sacrificada.

Para Clemente, los cristianos recién convertidos deben abstenerse de entrar en comunión o participar de la mesa de los demonios. Su conversión los ha imbuido con el conocimiento necesario para lograr discernir cuáles alimentos están contaminados y cuáles no. Este conocimiento es el que los conduce a diferenciar el bien del mal, Dios de los demonios, y actuar en consecuencia. El conocimiento es por tanto el motivo que justifica la abstinencia tanto de participar de los banquetes celebrados en honor a los falsos dioses como de la ingesta de la carne sacrificada en su honor. Clemente entiende, junto con Pablo, que los ídolos son falsos, a la vez que ambos observan el peligro que conlleva tomar parte en los sacrificios gentiles: negar la existencia de Dios y promover la religión politeísta<sup>140</sup>.

### 1.3. La dimensión ética de εἰδωλόθυτον

La filosofía ética es la justificación racional del sistema moral que instituyen los cristianos de los primeros siglos. La ética cristiana emite un juicio sobre los actos que el hombre realiza de modo consciente y sobre los que se puede ejercer un control racional, discriminando lo bueno de lo malo. En ese sentido, Clemente defiende la ética cristiana

---

<sup>139</sup> En Tb 3, 8 se especifica el carácter ético de la entidad demoníaca, “malvado demonio” (τὸ πονηρὸν δαιμόνιον), y en 6, 8 δαιμόνιον surge en oposición con πνεῦμα πονηρὸν, *i. e.* “espíritu malvado”. La tradición de la LXX, entonces, reconoce al demonio como espíritu del mal y Sal 96 (95), 5 establece una definición más radical: “todos los dioses de los gentiles son demonios” (πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμόνια).

<sup>140</sup> Otros autores cristianos anteriores a Clemente trataron la misma temática. Clemente de Roma es una de las fuentes más claras en el tratamiento de este problema, tal cual lo demuestra *Homilías*. En 7, 4, 3 el romano utiliza el verbo ἀπέχω de 1 Co 10, 20-21: τραπεζῆς δαιμονίων ἀπέχεσθαι, idea que se repite en 9, 23, 1. En 7, 8, 1, τραπεζῆς δαιμονίων es una idea genérica que encierra los εἰδωλόθυτον y αἶμα todos unidos por la idea de participar o tomar parte de, μεταλαμβάνω. En 8, 20, 1-2 δαίμων es puesto en el mismo contexto que θύω, τράπεζα y κοινωνός. Y en la literatura Pseudo-Clementina 54, 10 (*epitome altera auctore Symeone Metaphrasta*) τραπεζῆς δαιμονίων surge junto a αἶμα y μίαισμα. Justino también razona sobre la misma idea en *Diálogo* 135, 4, 8, pero utiliza como fuente Is 65, 11.

mediante los siguientes argumentos: a) los creyentes han sido instruidos con las doctrinas cristianas para conducir su vida hacia la bondad y no hacia la maldad, y b) conocen que Dios existe y que Cristo murió en la cruz para salvar a toda la humanidad, por lo que todo culto a una divinidad extranjera es un acto de maldad entendido como idolatría. Tales enunciados no sintetizan más que una parte del pensamiento ético de Clemente; son los fundamentos que sirven para apartar a los recién convertidos de la idolatría y acercarlos hacia Dios. La dualidad entre idolatría y Dios y la oposición que supone su relación se encuentra en la base de la dimensión ética del concepto *εἰδωλόθυτον*. *Pedagogo* 2, 8, 4 así lo demuestra. En este espacio Clemente prohíbe la participación en los sacrificios y la ingesta de la carne derivada de ese evento con tres causas: la primera es la causa sineidética inserta en la frase “mediante la conciencia” (*διὰ τὴν συνείδησιν*)<sup>141</sup>; la segunda es la causa demonológica que surge de la expresión “por medio de la abominación” (*διὰ τὴν βδελυρίαν*) que representan los demonios; y la tercera, la causa propiamente moral que nace “por la fragilidad” (*διὰ τὴν ὑδαρότητα*) del conocimiento de los que dudan<sup>142</sup> de todo y no creen, dejando que su conciencia se llegue a “contaminar” (*μολύνω*) y “debilitar” (*ἀσθενέω*)<sup>143</sup>. La causa sineidética se ubica en un nivel dominante con relación al resto; tiene su fuente en 1 Co 10, 25-27 y está sujeta a una expresión clave de la filosofía paulina y de la ideología cristiana en general, *i. e.* *συνείδησις*<sup>144</sup>, entendida como “conciencia” de los actos propios y, por extensión, de lo bueno y de lo malo<sup>145</sup>. La segunda causa no hace más que continuar con la dimensión demonológica explicada en los apartados 1.2.1-2 durante el análisis de las frases *κοινωνοὺς δαίμωνίων* y *τραπέζης δαίμωνίων*. El origen de la expresión *βδελυρία* es judeohelenista y se remonta a Si 41, 5 de la LXX donde se refiere a los

<sup>141</sup> Cicerón comprende *συνείδησις* en la voz latina *conscientia*; con ella se expresa lo que cada uno conoce de sus propias acciones, incluyendo lo bueno y lo malo. En este sentido, distingue la buena conciencia de la mala conciencia. Cf. *De finibus* 1, 51; *De legibus*, 1, 40.

<sup>142</sup> En 1 Co 8, 7 *συνείδησις* se ubica en aposición con débil. Sin dudas, la conciencia se conecta con el conocimiento o facultad de conocer. Esta relación se encuentra marcada por Pablo desde el inicio del 1 Co 8. Cf. Hch 23, 1; 24, 16; Rm 9, 1; 13, 5; 2 Co 1, 12; 1 Tm 1, 5-19; 1 P 3, 16-21; Hb 9, 14; 10, 22.

<sup>143</sup> Los verbos *μολύνω* y *ἀσθενέω* se encuentran presentes en 1 Co 8, 12, 8 y 7, respectivamente, pero también surgen juntos en 8, 7: *ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὖσα μολύνεται*, glosa que se repite en *Ped.* 2, 8, 4. Clemente contrae *ἀσθενῆς* y *οὖσα* para lograr *ἀσθενοῦσα*, o reubica este concepto en 1 Co 8, 7.

<sup>144</sup> Cf. Fotopoulos 2003: 215.

<sup>145</sup> Este término habría aparecido por vez primera en un fragmento de Demócrito (Diels, *Fragmento* 297, 1), con el que indicaba “el conocimiento de las malas acciones en la vida” (*συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης*). Filón de Alejandría utiliza el concepto en cuatro oportunidades de las cuales tres mantienen la forma dativa de *συνείδησις* y se encuentran en relación con el conocimiento que posee el hombre de sus propias acciones incorrectas (cf. *Las insidias* 146, 2; *Las leyes particulares* 2, 49, 3; *Sobre las virtudes* 124, 2). La cuarta forma surge en caso nominativo y refiere a “la conciencia del hombre vil” (*ἡ τοῦ φαύλου συνείδησις*).

hijos “de los pecadores” (ἀμαρτωλῶν) que frecuentan la casa “de los impíos” (ἀσεβῶν); la utilización de βδελυγία en este contexto afirma el carácter ofensivo que comporta el consumo de carne sacrificada a los ídolos. La última causa también es de procedencia paulina, 1 Co 8, 7, y una consecuencia de la comunión del creyente con los demonios, pues indica la debilidad de conciencia propia de aquellos cristianos que debido a la carencia de fe no poseen convicciones estables para obrar dentro de los parámetros racionales que propone el cristianismo. Su debilidad es generada por la contaminación<sup>146</sup>, idea que se suma al contexto semántico iniciado con la expresión τὸ μαρὸν de *Pedagogo* 2, 8, 3. En 2, 8, 4, el débil es el que come la comida como εἰδωλόθυτον, *i. e.* conociendo su prohibición elige proceder en oposición al bien<sup>147</sup>. Los actos que se dirijan a negar la unicidad de Dios son considerados idolatría y forman parte de una ideología netamente politeísta<sup>148</sup> que debilita o contamina la conciencia del nuevo cristiano. Todas las causas contienen elementos que representan las ideas esenciales de la dimensión ética que propone Clemente, cuyos fundamentos tienen su origen en la filosofía paulina. En el siguiente apartado se analizará la causa sineidética, la fuente de procedencia de su significado ético y la relación que guarda con el plano social y teológico.

### 1.3.1. La causa sineidética

<sup>146</sup> En el Nuevo Testamento μολύνω es utilizado nuevamente solo en Ap 3, 4 y 14, 4, y el nombre μολυσμός en 2 Co 7, 1. En todos los casos es empleado metafóricamente para dar cuenta de la profanación que provoca el pecado. Para Cheung (1999: 133): “We may also understand the wounding of the συνείδησις as a shorthand way of saying that the person is wounded (metaphorically) in his relationship to Christ by acting contrary to the moral implications of his awareness that the food is idol food. Similarly, Paul’s sarcastic statement of the building up of συνείδησις can be readily explained. Had the weak been treated in love, they would have been truly built up (1 Cor. 8. 1). Instead, by the knower’s questionable knowledge, they are ‘built up’ to destruction as they go against their συνείδησις”. El uso metafórico de μολύνω para pecado puede también ser encontrado en la LXX, *v. gr.* Pr 24, 9; 1 Esd 8, 80; Is 59, 3; Jr 23, 11; Tb 3, 15; Si 21, 28. La misma idea de profanación o contaminación puede ser connotado en otros escritos judíos y cristianos. En Dn 1, 8 aparece la palabra ἀλισγέω; en Hch 15, 20, ἀλίσημα; en *José y Asenet* 12, 5, μαιίνω.

<sup>147</sup> En *Pedagogo* 2, 10, 5, Clemente sigue 1 Co 8, 4 y 8, 6 cuando dice: “reconocemos la verdad”, (τὴν ἀλήθειαν ἐπεγνώκαμεν) donde el término “conocimiento” (γνώσις), incluido en el verbo ἐπιγιγνώσκω, da lugar a tres argumentos de la educación cristiana: 1) “el ídolo es nada en el mundo” (οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ), 2) “hay realmente un único Dios” (μόνος ὄντως ἐστὶν εἷς θεός), 3) “hay un Señor Jesús” (εἷς κύριος Ἰησοῦς). Estos argumentos se mueven de manera progresiva y descansan en un plano dual que se extiende desde la no existencia de ídolos hasta la existencia de un Dios. A su vez, los tres argumentos representan el ámbito teológico sobre el que circulan las interpretaciones semántica, demonológica y ética analizadas hasta el momento, y la esencia de su discurso: la intención de erradicar las creencias plurales.

<sup>148</sup> Cf. más arriba Dt 4, 35 y 32, 17.

El concepto *συνείδησις* es un término paulino que entra en la tradición cristiana a través de la herencia que deja la LXX, especialmente Sb 17, 10 y Ec 10, 20. En el primer caso, la palabra designa la “conciencia” moral que reprocha los pecados cometidos; en el segundo, es la “conciencia” interior que guía hacia el buen obrar<sup>149</sup>. El Nuevo Testamento continúa con la línea semántica iniciada por la LXX. *Συνείδησις* es la “conciencia”; su significado más radical designa el “conocimiento” que a su vez se conecta con la idea “facultad de razonar” (*λογισμός*). Esta conexión puede ser observada en tres epístolas paulinas: en Rm 2, 15, *συνείδησις* y *λογισμός* están puestos en oposición y atestiguan el conocimiento que tienen los que han recibido la ley; en Tt 1, 15, mediante la frase “su mente y conciencia están contaminadas” (*μεμΐανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις*), Pablo establece una relación similar a la propuesta en Rm 2, 15 para referirse a la conciencia y la mente de los que profesan conocer a Dios pero lo niegan con su obra (v. 1, 16)<sup>150</sup>; en 1 Co 8, 7, *συνείδησις* se ubica en oposición con “débil” (*ἀσθενής*), dependencia sobre la que hace hincapié Pablo desde el inicio de 1 Co 8. Tanto en Rm 2, 15 y Tt 1, 15 como en 1 Co 8, 7 la regulación efectiva de los actos depende solamente de la buena conducta del creyente<sup>151</sup>, por lo que la conciencia es buena y pura si está inspirada en la fe y en el amor hacia Dios<sup>152</sup>. En los contextos de la LXX y de las epístolas paulinas, la conciencia está sujeta a la relación del creyente con Dios y al conocimiento que el fiel tenga acerca de las acciones correctas en situaciones específicas. En este sentido, si se analiza la frase *διὰ τὴν συνείδησιν* en su espacio paulino se puede descubrir el anclaje ético que guía el razonamiento social y teológico del término *εἰδωλόθυτον*.

Ubicada en 1 Co 10, 25 y 27, la expresión *συνείδησις* rige dos acciones sociales<sup>153</sup> en las que los cristianos podían entrar en comunicación con la carne sacrificada a los

<sup>149</sup> La procedencia semántica de *συνείδησις* en Sb 17, 10 y Ec 10, 20 se remonta al concepto *σύννοια* de Lv 5, 1 que vuelve a emerger en Jb 27, 6. El significado más preciso que se deduce de la expresión *σύννοια* es “ser testigo de” con el valor que incluye el conocer algo que puede funcionar como prueba en un juicio; en tal sentido el Pentateuco coloca el término en un nivel similar a la acción de “ver” (*ὄραω*); en Jb 27, 6, *σύννοια* refiere al conocimiento de sí mismo y al juicio personal sobre las propias experiencias.

<sup>150</sup> Cf. 1 Co 4, 4.

<sup>151</sup> Cf. Hch 23, 1; 24, 16; Rm 2, 14-15; 9, 1; 13, 5; 2 Co 1, 12.

<sup>152</sup> Cf. 1 Tm 1, 5-19; 1 P 3, 16-21; Hb 9, 14; 10, 22

<sup>153</sup> En 1 Co 8-10 Pablo menciona una tercera situación de encuentro social: el “templo de ídolos” (*τὸ εἰδωλεῖον*, v. 8, 10). En su exégesis de 1 Co 8-10, Clemente no menciona este espacio como lugar de encuentro social. Algunos comedores fueron localizados dentro de los precintos del templo. Los locales fueron algunas veces utilizados por los miembros de asociaciones religiosas, pero en ocasiones fueron utilizados con propósitos sociales. Cf. Collins 1999: 384.

ídolos: el mercado (τὸ μάκελλον, 10, 25)<sup>154</sup> y la invitación de un infiel (ἄπιστος) a una comida (10, 27)<sup>155</sup>. Clemente remite a estas realidades en *Pedagogo* 2, 10, 1 manteniendo el problema sobre el que reflexiona Pablo: el peligro que enfrentan los recién convertidos cuando se encuentran en presencia de carne sacrificada a los ídolos. La discusión se concentra nuevamente en la fuerza ética que gana la práctica frecuente de un hábito. En correspondencia con el argumento paulino, Clemente interpreta que la conciencia del débil se contamina cuando entra en contacto con εἰδωλόθυτον dentro de un ámbito gentil. Clemente procede de un modo deductivo para demostrar esta relación. En 2, 8, 4 introduce el concepto συνείδησις y su función ética, y luego, en 2, 9, 4, remite al término συνήθεια, entendido como “costumbre”, “práctica” o “hábito”. Este último concepto marca el paso de un plano teórico a uno práctico, movimiento que refleja el conocimiento clementino de la realidad por la que debe atravesar diariamente el cristiano recién convertido.

Los cristianos del siglo II en Alejandría vivieron en un ambiente social en el que tuvieron que adaptarse a una serie de situaciones en las que debían tratar con aquellos que no compartían su creencia. Esto generó una problemática compleja según la cual los cristianos recién convertidos se encontraban en la disyuntiva de volver a practicar sus costumbres tradicionales o ajustar su vida a las restricciones cristianas. Teniendo en cuenta semejante dilema, en *Pedagogo* 2, 10, 1, Clemente reproduce las palabras que Pablo menciona en 1 Co 10, 27 y ordena “comer” (ἐσθίειν) e, incluso, comprar “todo” (πᾶς) cuanto es ofrecido en el mercado o por el anfitrión que ha invitado. No obstante la actitud liberal que puede suponer la posibilidad de consumir todo tipo de alimento, Clemente no abandona el carácter pedagógico de su escritura desde el momento en que hace depender el párrafo 2, 10, 1 del propósito restrictivo desarrollado en 2, 8 y 2, 9,

---

<sup>154</sup> Murphy-O'Connor informa que dos inscripciones de los tiempos de Augusto indican que el mercado en Corinto ha sido un regalo de la elite de la ciudad al pueblo. Después de los juegos o de otros eventos cívicos mayores, la carne fue a menudo vendida en el mercado con precios bajos para ser adquirida por aquellos de una situación económica limitada. Los sacrificios que han sido ofrecidos a los dioses locales en ocasión de estas celebraciones proveen la fuente de esta ganancia inesperada. En este sentido, el autor define μάκελλον como “meat market”, mercado de carne (2002: 30). Según Fitzmyer (2008: 399) la palabra griega μάκελλον aparece en una inscripción de Epidauro (400 a. C.), y significa “recinto” (cf. Schmalz 2009: 25). Es debatido si se relaciona con el *macellum* latino que significa “mercado de carne”. La carne ofrecida en sacrificios a dioses paganos aparece en los μάκελλα que fueron fundados cerca de los templos, pero no hay razón para suponer que esta carne y no otra estuvo disponible en esos mercados. Fitzmyer concluye que no hay forma de conocer la conexión de los alimentos del μάκελλον con los ídolos.

<sup>155</sup> Si bien Clemente repite esta glosa en *Pedagogo* 2, 10, 1 siguiendo 1 Co 10, 27, no relaciona la invitación de un infiel con el concepto “lo ofrecido a los dioses” (ιερόθυτον), como sí ocurre en el caso de Pablo.

por lo que el infinitivo ἐσθίειν y el adjetivo πᾶς están sujetos a la frase διὰ τὴν συνείδησιν: ἐσθίειν πᾶς está regulado por la conciencia cristiana adquirida a través de la instrucción en los principios cristianos.

Para entender la importancia que adquiere el término συνείδησις en el pensamiento del alejandrino, un recorrido por otros pasajes de sus obras ayudará a determinar el significado de este concepto y, al mismo tiempo, el contexto teológico que lo sustenta y que obtiene sus argumentos de la filosofía judeohelenista. En *Stromata* 1, 5, 2, la conciencia se desempeña como juez en los actos que implican una elección entre lo bueno y lo malo<sup>156</sup> y sus fundamentos son “la vida recta junto con la instrucción” (ὁρθὸς βίος ἄμα μαθήσει)<sup>157</sup>. En esta cita el sintagma que concentra el valor de la frase es ὁρθὸς βίος, referencia que tiene su paralelo en una idea muy afecta al pensamiento estoico, “recta razón” (ὁρθὸς λόγος). Según los estoicos, un acto correcto en su sentido más técnico es el ejercicio efectivo de la virtud y, en consecuencia, de las acciones que se ejecutan de acuerdo a la recta razón; en cambio, un acto incorrecto tiene como origen un juicio erróneo o contrario a la virtud. Dentro de esta corriente, los actos correctos consisten en obrar bien y con justicia, mientras que los incorrectos carecen del ejercicio de la justicia, no observan la ley ni guardan un orden adecuado<sup>158</sup>. Es en este sentido en el que la recta razón recibe la jerarquía de ley universal encargada de prohibir lo que se debe hacer y permitir lo contrario<sup>159</sup>. El legado estoico es retomado por Filón de Alejandría y adaptado a su filosofía. En *La vida contemplativa* 74, la recta razón ordena la vida recta, pensamiento repetido en *Las insidias* 103, momento en que la razón y la vida recta están relacionadas con las ideas de unión y vínculo con Dios. El párrafo 109, 6 de *Los sacrificios de Abel y Caín* cierra la interpretación filosófica cuando sujeta la vida recta con lo bueno y justo representado por Dios<sup>160</sup>.

---

<sup>156</sup> En el lenguaje griego el concepto συνείδησις estuvo primero aplicado al conocimiento sobre algo (cf. *SVF* 2, 178; Diógenes Laercio 7, 85; Fitzmyer 2008: 345). Con este sentido fue aplicado a la conciencia que el hombre tiene de los hechos, especialmente en relación a lo bueno o lo malo. Como tal es una facultad de la mente, *i. e.* racional, que actúa como árbitro o juicio interno de lo correcto o erróneo, guía para la acción moral. Cheung (1999: 130) sostiene que el concepto συνείδησις tiene un significado de carácter extensivo que va desde un sentido mínimo de autoconciencia a un sentido cargado de significaciones como es el árbitro moral interno, parecido al uso moderno de la palabra conciencia.

<sup>157</sup> En contraposición a la buena conciencia, surge la idea de “lo malo” (τὸ κακόν) correspondiente al ámbito de “la ignorancia” (ἡ ἀγνοία) y de “la actividad disconforme a la recta razón” (ἡ μὴ κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον ἐνέργεια).

<sup>158</sup> La acción del hombre virtuoso consiste, entonces, en hacer todo de acuerdo con la armonía de la divinidad. Véase también *SVF* 3, 501.

<sup>159</sup> Cf. *SVF* 3, 3.

<sup>160</sup> Cf. también *Sobre la sobriedad* 11; *Sobre los sueños* 2, 97; *Sobre José* 31; *Cuestiones sobre el Éxodo* 2, 3.

Clemente sigue la línea estoica y filónica sin abandonar su ideología cristiana. En *Stromata* 2, 29, *συνείδησις* es el conocimiento proveniente de Dios y se conecta con “fe” (*πίστιν*) y “buena conciencia” (*ἀγαθὴν συνείδησιν*)<sup>161</sup>, y en 4, 98, 2, el significado se concentra sobre el contexto paulino que devuelve su reflexión al ámbito de *Pedagogo* 2, 8: anota la frase *διὰ τὴν συνείδησιν*<sup>162</sup> unida al verbo *ἀπέχω*, marcando así una prohibición lógica que tiene como medio la conciencia<sup>163</sup>. La preposición *διὰ*<sup>164</sup> es el elemento semántico que transforma la conciencia en la causa sineidética. Es a través de la conciencia que el creyente puede apartarse de la idolatría y alcanzar el conocimiento de Dios<sup>165</sup>. La causa sineidética es la solución práctica que ayuda a determinar el conocimiento sobre lo bueno y lo malo y, por extensión, el juicio previo sobre la manera correcta o incorrecta de actuar<sup>166</sup>, además de las consecuencias de tal ejecución. Por consiguiente, la causa sineidética se sintetiza en la idea de unidad existente entre el actuar y la finalidad de lo actuado. Este supuesto constituye la base de la mentalidad cristiana y representa el medio que comunica la vida recta con el conocimiento y la fe. La preocupación clementina por ofrecer un fundamento ético

<sup>161</sup> En 7, 79, 4 vuelve a surgir *διὰ τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν* con una clara función ética de índole instrumental en relación con “conversión” (*ἐπιστροφή*) y “reconocimiento” (*ἐπίγνωσις*), ambos ubicados en una escala progresiva que se dirige hacia Dios: “la conversión hacia el reconocimiento o conocimiento” (*ἐπιστροφήν εἰς ἐπίγνωσιν*). Clemente trabaja con una ética preposicional regida por una dominante causal, *διὰ τὴν συνείδησιν*, mediante la cual se observan otras funciones de la conciencia que escapa a la dimensión física y llega a establecer una ligazón directa con la causa única y ejemplar que es Dios.

<sup>162</sup> Diodoro Sículo es uno de los primeros griegos en utilizar esta frase con un claro matiz moral. En su obra *Biblioteca Histórica*, *διὰ τὴν συνείδησιν* refiere al conocimiento propio sobre lo malvado o “contaminado” (*μύσος*) y sobre la “impiedad” (*ἀσέβεια*, 4, 65, 7; 29, 25, 1).

<sup>163</sup> En el apócrifo *Testamento de los doce Patriarcas* 1, 4, 2 *συνείδησις* está directamente relacionado con *ἀμαρτία*.

<sup>164</sup> La forma genitiva de *συνείδεισις* se encuentra antecedida por la preposición *ὑπό* en *Stromata* 7, 37, 5, en un contexto en el que Dios es el que sabe y entiende todo (7, 36, 5). En este sentido, la conciencia se encuentra regida por el poder de Dios.

<sup>165</sup> Para Clemente con la práctica del bien y de la justicia “el alma se ejercita para ser Dios” (*ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός*). Cf. *Stromata* 6, 113, 3.

<sup>166</sup> En *Stromata* 6, 113, 1-2 Clemente utiliza el término compuesto “buena conciencia” (*εὐσυνειδησία*), junto con “el bien” (*τὸ εὖ*) y “lo justo” (*τὸ δίκαιον*), elementos éticos solo aplicables a las acciones del “que actúa bien” (*καλὰ πράσσων*), el verdadero cristiano; en este contexto la expresión *συνείδησις* es tomada de Sal 81 (82), 6 y reinterpretada con fundamentos de claro matiz platónico. Platón relaciona *καλόν* con *ἀγαθόν* y sitúa el conocimiento filosófico como el prototipo más alto a partir del cual se adquiere una imagen completa de lo bello y, con esto, de las acciones buenas. Una de las obras platónicas que mayor espacio dedica a la temática relacionada con el hombre que actúa bien es *Alcibiades*. En 115a introduce el problema que atañe a lo bueno y lo malo en relación con las acciones y en 116 b-c resume su pensamiento ético en cinco argumentos: 1) “lo bueno es bello” (*ἀγαθὸν καλόν*) y “lo malo vergonzoso” (*κακὸν αἰσχρόν*), 2) “el bien es actuar bien” (*τὸ εὖ πράττειν ἀγαθόν*), 3) “el bien actuar es bello” (*καλὸν ἢ εὐπραγία*), 4) “los que realizan acciones justas actúan bien” (*τοὺς τὰ δίκαια πράττοντας εἶναι καλὰ πράττειν*) y, finalmente, 5) “las cosas bellas son buenas” (*τὰ καλὰ ἀγαθὰ*). Schinkel (2007: 138) sostiene que “Paul and the other New Testament writers adopt the term ‘syneidesis’ from the popular philosophy of their Hellenistic environment”.

sobre el tema εἰδωλόθυτον está encuadrada no solo dentro de un credo, sino también de una armazón relacional con respecto a Dios.

En la dimensión ética y su conexión con los planos social y teológico adquiere mayor relevancia la interpretación del consumo de εἰδωλόθυτον como una práctica politeísta que signa la apostasía hacia Dios y la negación de su existencia. De ahí la importancia que obtiene la causa sineidética en la construcción moral del hombre cristiano más radical. La συνείδησις es el elemento ético y cinético de la actuación humana: estimula el movimiento de la razón y la conduce hacia Dios; incluso todo juicio sobre lo bueno o lo malo está limitado por el juicio de Dios. De la mano de Pablo, Clemente continúa el puente que pone en conexión la filosofía cristiana con la judeohelenista.

#### 1.4. Conclusión

El significado del concepto εἰδωλόθυτον es carne sacrificada a los ídolos. La dimensión tipológica es la que define el alimento sacrificado y el contexto en el que se practica el ritual. La práctica de sacrificios era una costumbre frecuente entre los pueblos gentiles y las evidencias aportadas por los libros de la LXX, el Nuevo Testamento y los textos de la cultura griega son claros testimonios de estos hábitos. Dentro del contexto cristiano en el que se forma Clemente, es Pablo quien introduce y codifica el discurso cristiano sobre la abstinencia de carne sacrificada a los ídolos que Clemente adapta a su escritura. En su *Primera Epístola a los Corintios*, el apóstol ofrece una extensa reflexión acerca de lo inmolado a los ídolos y determina el tipo de alimento que define el concepto. En 1 Co 8, 13, la carne extraída de animales es lo sacrificado, y no otro alimento. Los paralelos entre el pensamiento paulino y el de Clemente se ponen de manifiesto en *Pedagogo* 2, 8-10. El alejandrino copia de manera textual distintos pasajes de los versículos paulinos y los dispone de acuerdo a sus propios intereses y en combinación con otras fuentes bíblicas que le permiten reforzar y conferir mayor autoridad a su razonamiento. La lectura del discurso profético de Isaías le acerca los elementos que terminan de otorgar significado al término εἰδωλόθυτον. Su dimensión tipológica queda así explicada y delimitada mediante la articulación de los textos bíblicos copiados por Clemente y las referencias griegas que surgen en otras de sus obras.

De la epístola de Pablo también obtiene los argumentos que justifican la teoría demonológica propuesta en el *Pedagogo*. En los versículos 20 y 21 de 1 Co 10, el apóstol recurre a los conocimientos aprendidos durante su formación judía para tratar la idea de lo inmolado a los ídolos como demoníaco. A partir de 1 Co 10, 20-21 Clemente vincula las frases *κοινωνούς δαιμονίων* y *τραπέζης δαιμονίων μεταλαμβάνειν* para demostrar que tanto la participación de los cristianos en los rituales politeístas y en sus banquetes como la ingesta de la carne sacrificada implican contaminación y apostasía. El cristiano que asiste a los sacrificios o come de lo inmolado en los banquetes de los gentiles niega la existencia de Dios y otorga entidad a las falsas deidades, ídolos o demonios. Mediante la combinación de los términos *κοινωνούς* y *μεταλαμβάνειν*, Clemente establece además el tipo de relación que supone el contacto con lo demoníaco. La complicidad y la participación en los banquetes posteriores a los sacrificios muestran la manera en la que la contaminación originada durante el contacto con las costumbres gentiles llega hasta el ámbito de lo cotidiano y mancha todas las acciones del cristiano. En la dimensión ética, Clemente ofrece la solución práctica que permite rechazar lo inmolado a los ídolos y acercarse a Dios. El concepto *συνείδησις* es clave para entender el funcionamiento de la causa sineidética presente en *Pedagogo* 2, 8, 4 y explicada en 2, 10, 1. En estos párrafos, Clemente vuelve a utilizar un concepto paulino pero en unión con términos procedentes de la filosofía griega y judeohelenista. A través de 1 Co 10, 25 y 27, Clemente especifica los espacios sociales en los que los recién convertidos pueden encontrarse con *εἰδωλόθυτον*: el mercado y las reuniones privadas; mediante la utilización de la filosofía griega y judeohelenista cimienta el plano teológico que otorga sustento religioso a la prohibición de la ingesta de *εἰδωλόθυτον* y apuntala el valor práctico del término *συνείδησις*. Por la causa sineidética, los cristianos conocen los principios religiosos que los alejan de la idolatría y conducen sus vidas hacia Dios.

Las tres dimensiones, tipológica, demonológica y ética, aportan los lineamientos teóricos que guían la exposición clementina no solo sobre *εἰδωλόθυτον* sino sobre los alimentos en general. Junto con Pablo, Clemente ordena que los cristianos coman todo cuanto es ofrecido en los espacios sociales o privados siempre que lo hagan con plena conciencia de sus actos. En el siguiente capítulo, examinaremos cuáles son las restricciones sobre el consumo de los alimentos, en especial en lo referente a la carne,

qué alimentos pueden ser ingeridos y cuáles evitados, y el régimen dietario propuesto por Clemente para vivir conforme a las reglas cristianas.

## CAPÍTULO 2

### La variedad de alimentos

*Pedagogo* 2, 2-16 y 3, 1, 2

#### 2.0. Introducción

Uno de los problemas centrales que se plantea durante el tratamiento clementino de la alimentación se encuentra en el tópico “la variedad de alimentos” (ή πολυειδία τῶν ἐδεσμάτων). En el capítulo anterior, examinamos las restricciones propuestas por el alejandrino sobre el consumo y contacto con εἰδωλόθυτον. Observamos que tales prácticas entraban en el terreno de la idolatría que Clemente busca combatir en su defensa del cristianismo. Mas los límites planteados sobre la carne sacrificada a los ídolos se extienden a todos los alimentos que puedan ser ingeridos por el cristiano. En *Pedagogo* 2, 2-15, Clemente presenta dos tipos de prácticas alimenticias relacionadas con el tema que será motivo de análisis en el presente capítulo: la glotonería y la alimentación ascética. Una esquematización de la terminología que estructura cada tipo de alimentación permitirá conocer cuáles son los significados más importantes que encierra la exposición sobre la variedad de alimentos:

§§ 2, 3, 2-7, 4: en estos párrafos, Clemente expone acerca de “la glotonería” (ή λιχνεία). Entre los párrafos 2, 3, 2-4, 1 introduce la práctica λιχνεία, nombra a los sujetos que la practican, “los glotones” (οἱ γαστρίμαργοι), y la cualidad que promueve esta costumbre, la “sensualidad” (τρυφή). En 2, 7, 4

compara a los glotones con la imagen “de la bestia golosa” (τοῦ λίχνου θηρίου). El significado y trascendencia religiosa de la glotonería son explicados en base a la exégesis de tres lugares bíblicos, Pr 23, 3, Gn 3, 14 y 1 Co 6, 13, y su alcance filosófico se asienta en la teoría de la división del alma.

§ 2, 15, 1: el alejandrino alude a la alimentación ascética identificada con los sintagmas “la moderada sencillez” (ἡ εὐτέλεια σώφρων) y “una sana variedad de alimentos” (πολυειδία ἐδεσμάτων ὑγιεινῆ). La combinación de los conceptos εὐτέλεια y σώφρων ayuda a delimitar qué alimentos incluye la alimentación ascética y cuál es el tipo de alimentación más conveniente propuesta por Clemente.

La variedad de alimentos supone una comprensión de la dietética cristiana que va desde la identificación de los alimentos con un modo de vida particular hasta la especificación del fundamento propio del desarrollo interior que en la filosofía de Clemente comienza a equipararse con la práctica del ascetismo. Una exploración de cada tipología alimenticia ayudará a deducir la manera en que el tema del alimento polariza términos de enorme importancia en el vocabulario del *Pedagogo* y se sitúa como un encuentro de categorías teológicas y antropológicas trascendentales para la filosofía cristiana.

## 2.1. La glotonería

Gran parte de los escritos de los intelectuales cristianos de los primeros siglos se caracteriza por manifestar un interés activo sobre el estilo de vida y las relaciones sociales de los gentiles, que en la práctica se traduce en un examen atento de sus hábitos culinarios y en un registro minucioso de sus alimentos diarios. Con un marcado propósito de estigmatizar el tipo de alimentación más alejado del ideal cristiano, Clemente elabora un complejo entramado conceptual para delimitar el tópico de la glotonería dentro de aspectos epistemológicos que develan implicaciones metodológicas sujetas a dos objetivos específicos. En primer lugar, la caracterización del concepto glotonería a partir de los sujetos que la practican y los alimentos que incluyen en su dieta diaria. Para la explicación de estos temas, Clemente vincula citas bíblicas extraídas de la LXX con otras pertenecientes al Nuevo Testamento. En segundo lugar, la

justificación filosófica de la censura de la glotonería según parámetros teológicos, antropológicos y morales que conectan el *Génesis* bíblico con una red terminológica dependiente de criterios platónicos, estoicos y filónicos. En este sentido, la teoría de la división del alma consigue un espacio preponderante. En los apartados que siguen reflexionaremos sobre estos objetivos mediante el análisis de los argumentos clementinos que definen su idea de glotonería y de las fuentes discursivas que contienen noticias relacionadas con las tratadas por el alejandrino.

### 2.1.1. La glotonería y sus antecedentes bíblicos

Una primera proposición presente en *Pedagogo* 2, 2, 3 define el escalafón más básico de la caracterización de la problemática relativa a los alimentos, “la variedad de alimentos” (ἡ πολυειδία τῶν ἐδεσμάτων), y en 2, 4, 1 una segunda expresión circunscribe el problema a una práctica crucial, “la glotonería” (ἡ λιχνεία), entendida como la costumbre de comer en abundancia diversos alimentos. Clemente señala que la frase ἡ πολυειδία τῶν ἐδεσμάτων pertenece a un médico griego oriundo de la isla de Delos, Antífanes, que vivió a principios del siglo II a. C. y atribuyó la principal causa de las enfermedades del hombre al consumo excesivo de alimentos variados. Mas Clemente no aborda el problema de la glotonería mediante criterios médicos, sino morales. Dentro de esta perspectiva combina tres conceptos: a) λιχνεία, b) la “sensualidad” (τρυφή) o la incitación y satisfacción de los gustos y deleites de los sentidos, y c) “los glotones” (οἱ γαστρίμαργοι, 2, 3, 2). De la conexión entre estas categorías surge una primera tesis: la glotonería es un hábito practicado por los llamados glotones, cuya sensualidad excita los sentidos tanto de quienes la practican como de los que no la frecuentan. Clemente llama la atención, por tanto, sobre una práctica específica y sobre los individuos que la promueven, “los que dependen de los manjares” (οἱ μὲν γὰρ ἐξέχονται τῶν ὄψων, 2, 4, 2) y cuya naturaleza se caracteriza por su “vanidad multiforme” (κενοδοξία ποικίλη) y por su falta de interés en “lo prudente de la dieta” (τὸ σῶφρον τῆς διαίτης). Una vez reducido el tópico de la glotonería a sus componentes más importantes, Clemente concentra su interés sobre la variedad de alimentos engullidos por los glotones y los lugares geográficos desde los que proceden estos alimentos. Así en *Pedagogo* 2, 3, 1-2 los enumera en el siguiente orden: murenas del estrecho de Sicilia, anguilas de Meandro, cabritos de Milos, mújoles de Sciato, crustáceos del cabo Peloro, ostras de

Abidos, anchoas de Líparis, naba de Mnatinea, acelgas de Ascra, peces de Metimna, rodaballos del Ática, tordos de Dafne, higos negros, aves de Fasis, perdices de Egipto, pavos de Media, condimentado todo con salsas<sup>167</sup>. Sin dudas, el catálogo interminable de alimentos y su origen exótico revela el nivel económico de los llamados glotones y el exceso que los caracteriza. Son los integrantes de la clase aristocrática alejandrina, que tienen el poder monetario para hacer traer los más exquisitos manjares de los pueblos más remotos. La minuciosidad descriptiva del discurso del alejandrino es indicativa a su vez de la participación de Clemente en los banquetes de los glotones. El examen directo de las costumbres alimenticias impulsa en Clemente el desarrollo de una extensa diatriba contra los hábitos culinarios dominantes entre los grupos griegos de la ciudad de Alejandría, en la que articula un conjunto de citas bíblicas cuya exégesis organiza los criterios filosóficos en torno a los cuales caracteriza la glotonería de los gentiles. El discurso descriptivo sumado a la crítica moral muestra también la manera en que funciona la metodología correctiva del alejandrino.

En el afán por justificar su pensamiento mediante argumentos religiosos, Clemente pone nuevamente en comunicación versículos de la LXX con los del Nuevo Testamento, especialmente Pr 23, 3 y 1 Co 6, 13 con Gn 3, 14. En *Pedagogo* 2, 4, 2 cita Pr 23, 3 en los siguientes términos: “no desees los manjares de los ricos; estos dependen de una vida falsa y vergonzosa” (μηδὲ ἐπιθύμει τῶν ἐδεσμάτων τῶν πλουσίων· ταῦτα γὰρ ἔχεται βίου ψευδοῦς τε καὶ αἰσχροῦ). Si bien no existen dudas sobre la procedencia bíblica de estas frases, la cita no es literal; surgen algunas alteraciones propias del estilo de Clemente que se descubrirán enseguida. La LXX no anota el adjetivo genitivo plural πλουσίων en el versículo 3 del capítulo 23 de *Proverbios*. En su lugar registra el adjetivo genitivo singular αὐτοῦ<sup>168</sup>, término que tiene su referente en un genitivo anterior, “de los poderosos” (δυναστῶν), mencionado en el versículo 1, mientras que recién en Pr 23, 4 aparece una frase que remite a “quien existe para [ser] rico” (ὧν πλουσίῳ). En su cita de *Pedagogo* 2, 4, 2, Clemente hace depender la exhortación μὴ ἐπιθύμει τῶν ἐδεσμάτων del adjetivo que a su criterio

<sup>167</sup> Otros autores del siglo II también describen una dieta variada en sus obras. En el *Banquete de los Eruditos* 1, 6, 25-30, Ateneo de Náucratis presenta referencias idénticas a las marcadas en el *Pedagogo* y en *El Banquete o Los Lapitas* 11, 16, 27, 38, Luciano refiere a una alimentación variada y excesiva compuesta por comidas muy condimentadas.

<sup>168</sup> La frase de Pr 23, 3 queda estructura con el siguiente orden: μὴ ἐπιθύμει τῶν ἐδεσμάτων αὐτοῦ.

sintetiza el problema del que se deriva la glotonería, πλούσιος<sup>169</sup>. La intervención de Clemente sobre la cita bíblica indica el propósito de su discurso: desestimar la riqueza y a los que la poseen y la utilizan para satisfacer sus deseos. Esta actitud se encuentra reforzada por la segunda parte de la cita copiada por Clemente, la dependencia de los ricos “de una vida falsa y vergonzosa” (βίου ψευδοῦς τε καὶ αἰσχροῦ)<sup>170</sup>. En este caso también se advierten los cambios lexicales generados por el alejandrino. Clemente emplea la conjunción βίου ψευδοῦς τε καὶ αἰσχροῦ en lugar de su original ζωῆς ψευδοῦς de Pr 23, 3; sustituye así el nombre genitivo singular ζωῆς por βίου y añade αἰσχροῦ junto a ψευδοῦς. El término αἰσχρός no pertenece al contexto de Pr 23 y la utilidad que gana en la exposición de Clemente es significativa. Mediante αἰσχρός, el autor no solo refuerza la idea que transporta ψευδής sino que ubica la cita bíblica en el interior de su propio terreno moral, reconociendo la preocupación por el alimento como un acto vicioso.

Pese a las alteraciones léxicas encontradas, el alejandrino mantiene inviolable una frase formular esencial: μὴ ἐπιθύμει τῶν ἐδεσμάτων<sup>171</sup>. En Pr 23, 3, esta construcción discursiva, que recuerda las prohibiciones del Decálogo<sup>172</sup>, es parte del razonamiento educativo que se extiende desde Pr 23, 1 hasta 23, 8 y que se focaliza sobre las cuatro reglas que debe perseguir el creyente en el momento en que decide comer junto al δυνάστης: a) observar con detenimiento al que se sienta enfrente (v. 2), b) no desear ávidamente la comida que se le ofrece (v. 3), c) evitar codiciar la riqueza del poderoso (v. 4) y d) apartar la mirada de los manjares aunque ya no quede nada. Con el enunciado μὴ ἐπιθύμει τῶν ἐδεσμάτων, Clemente abandona el método descriptivo de *Pedagogo* 2, 3, 1-2 y hace depender su discurso pedagógico de la tradición de la LXX.

La diatriba que plantea contra las costumbres gentiles encuentra un nuevo pretexto discursivo en otra cita extraída de la *Primera Epístola a los Corintios*. En *Pedagogo* 2, 4, 3, el alejandrino glosa la frase que tiene su fuente en 1 Co 6, 13, “los alimentos son para el vientre” (τὰ γὰρ βρώματα τῆ κοιλίᾳ), y agrega que los alimentos son los que determinan “la vida carnal y corruptora” (ὁ σαρκικὸς καὶ φθοροποιὸς βίος) de los que

<sup>169</sup> Sb 19, 11 anota “impulsados por el apetito, pidieron alimentos de molición” (ἐπιθυμία προαχθέντες ἠτήσαντο ἐδέσματα τροφῆς). Este versículo es incluido dentro del relato de la travesía de los israelitas cuando atraviesan el Mar Rojo.

<sup>170</sup> La LXX anota ταῦτα γὰρ ἔχεται ζωῆς ψευδοῦς.

<sup>171</sup> Orígenes dedica un tratado completo, *Expositio in Proverbia*, a la exégesis del libro de los *Proverbios*. En 17, 221 alegoriza sobre el versículo 23, 3 a partir de la frase μὴ ἐπιθύμει τῶν τοῦ πονηροῦ ἐδεσμάτων.

<sup>172</sup> Cf. Ex 20, 3-17; Lv 19, 3-37; Dt 5, 6-21.

se mantienen apegados a las costumbres idolátricas. Con las palabras de 1 Co 6, 13, Clemente abre una dimensión antropológica centrada en discriminar lo carnal de lo espiritual. Primero focaliza su interés en la parte del cuerpo que funciona como reservorio de todo lo ingerido, κοιλία, y luego delimita el tipo de existencia que caracteriza a quienes no dominan su vientre y consumen alimentos de manera excesiva, ὁ σαρκικός καὶ φθοροποιὸς βίος. La referencia copiada por el alejandrino no presenta modificaciones; sin embargo, no está completa. Pablo coloca en quiasmo τὰ βρώματα τῆ κοιλία con “el estómago para los alimentos”<sup>173</sup> (ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν)<sup>174</sup>, todo unido mediante la conjunción καί.

Si se analiza la frase clementina junto con la cita paulina se advierte, en primer lugar, un fenómeno de sustitución de καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν por ὁ σαρκικός καὶ φθοροποιὸς βίος, idea utilizada para centrar el argumento en un plano antropológico<sup>175</sup> que localiza en lo corporal la justificación de βίος ψευδῆς καὶ αἰσχροῦς. El alimento que corrompe el cuerpo es aquel que se ingiere sin atender a lo espiritual, es el alimento propio del hombre rico, ávido de saciar sus placeres culinarios con ingredientes

<sup>173</sup> Según Collins (1999: 245), la frase ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν pudo haber sido un slogan cristiano. Un antecedente bíblico de este slogan paulino se encuentra en un libro judeohelenístico de la LXX, Si 36, 18. En este versículo se anota “el vientre consume todo tipo de alimentos, pero unos son mejores que otros” (πᾶν βρῶμα φάγεται κοιλία, ἔστιν δὲ βρῶμα βρώματος κάλλιον). Si se analiza el contexto semántico en el cual se incluye la cita paulina rápidamente se advierte el paralelo que guarda con la cita extraída del discurso del Sirácida.

<sup>174</sup> Pablo ubica estas frases en el capítulo dedicado a la fornicación. Con esta relación, el apóstol impugna una idea según la cual no existe diferencia alguna entre las necesidades alimenticias y la vida sexual: las primeras están ligadas al mundo presente y desaparecerán con él, pero la vida sexual afecta la pertenencia a Cristo y debe ser tal y como conviene a un miembro de Cristo (1 Co 6, 15-17). Cf. Ef. 5, 21-33ss.

<sup>175</sup> Clemente también encuentra en el *Evangelio según Lucas* el origen de su justificación antropológica. Ubicado en la misma línea formular de Pr 23, 3, en *Pedagogo* 2, 103, 3 Clemente copia textualmente las palabras de Lc 12, 29, “no busquéis qué comeréis o qué beberéis” (μὴ γὰρ ζητεῖτε τί φάγητε ἢ τί πίητε), y las interpreta en los siguientes términos. En conexión con 1 Co 10, 25-27, el alejandrino considera que “el comer” (τὸ φαγεῖν, 2, 103, 2) es un acto de “necesidad” (ἀνάγκη) y debe ser practicado por todo aquel que busque mantenerse en el mundo mientras dure su vida mortal. Critica, en cambio, la preocupación excesiva por la comida o la bebida, a la vez que identifica en quien actúa de esta manera un estado de “avidez” (πλεονεξία) y “sensualidad” (τροφή, 2, 103, 2) que corrompe su alma y desgasta su cuerpo (cf. Platón, *República* 422b). Clemente plantea que el exceso de comida causa un perjuicio físico y moral. Siguiendo Lc 12, 30 incorpora un dato revelador: “todas estas cosas buscan los gentiles del mundo” (ταῦτα δὲ πάντα τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου ζητεῖ; cf. Mt 6, 30-31). En este contexto, Clemente llama gentiles a los hombres ricos que mantienen prácticas consideradas idolátricas, e interpreta ταῦτα δὲ πάντα como una preocupación excesiva por la “cocina del rico” (καρुकεία, 2, 103, 4).

La sensualidad que provoca la cocina del rico se encuentra en consonancia con el estilo de vida que practican los hombres de la aristocracia alejandrina y que en Clemente recibe el nombre de “vida de molicie” (ἡδυπάθεια, *Pedagogo* 2, 3, 1; 2, 14, 3). Una de las principales referencias sobre este concepto y el amplio significado que abarca su campo de aplicación se encuentra en el poema que lleva el mismo nombre, *Ἠδυπάθεια*, y que, según Ateneo, habría sido escrito por Arcestrato de Siracusa (cf. *Banquete de los eruditos* 1, 7, 1; 7, 73, 16). La ἡδυπάθεια sintetiza el estilo de vida que consiste en centrar la atención en las necesidades corporales y no en las espirituales.

exóticos. Dentro de este contexto, la oposición entre lo corporal y lo espiritual que se infiere de ὁ σαρκικός καὶ φθοροποιὸς βίος plantea a su vez otros paralelos, aquellos que se establecen entre el alimento material y el celestial<sup>176</sup> y el hombre rico y el cristiano. El alimento celestial es el que tiene como principal nutriente la palabra de Dios, *i. e.* las Escrituras Sagradas; es el alimento que consume el hombre cristiano que dedica su vida a lo espiritual. En segundo lugar, Clemente sigue junto a Pablo un proceso de transnominación a partir del cual se observa un cambio de significado. El alejandrino designa una idea, βρώμα, con el nombre de otra, κοιλία, sirviéndose de la relación semántica existente entre ambas. Este proceso metonímico<sup>177</sup> permite focalizar el interés sobre la parte del cuerpo humano que recibe los alimentos, el vientre, completando así las características que definen al hombre glotón: la variedad de alimentos, la sensualidad, la vida corporal, falsa y vergonzosa, y el vientre.

Las referencias extraídas de Pr 23, 3 y 1 Co 6, 13 adquieren entidad teológica mediante su combinación con Gn 3, 14. En *Pedagogo* 2, 7, 4, Clemente identifica a los hombres glotones con la imagen “de la bestia golosa” (τοῦ λίχνου θηρίου). Esta imagen no es una invención del alejandrino, sino producto de la exégesis de las palabras dirigidas por Dios a la serpiente en Gn 3, 14: primero la califica con el término “bestia” (θηρίον) y luego predice su forma de movilidad mediante la frase “marcharás sobre tu pecho y tu vientre” (ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύση)<sup>178</sup>. Este versículo se

<sup>176</sup> Clemente llega hasta contraponer el alimento propio del glotón con el “alimento eterno” (τροφή αἰδίου, *Pedagogo* 2, 7, 1).

<sup>177</sup> Teniendo en cuenta el nombre λιχνεία, el sujeto de tal acción, ὁ γαστροίμαργος, y la sede orgánica de la ingestión, κοιλία, en *Pedagogo* 2, 12, 1 se amplía el campo semántico del concepto λιχνεία para incorporar otros términos que definen prácticas similares: la ὀψοφαγία, la glotonería definida como “el exceso alrededor del uso de la comida” (ἀμετρία περὶ χρησιν ὄψου), la λαίμαργία, “la locura alrededor de la garganta” (μανία περὶ τὸν λαϊμόν), la γαστροίμαργία, “la intemperancia alrededor del alimento” (ἀκρασία περὶ τὴν τροφήν; cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1118a 32; *Ética Eudemia* 1221b 15; 1231a 15 y 20; véase *Stromata* 3, 63, 3), junto con la avaricia, ambición, ansia de gloria, locura por las mujeres, pederastia, desenfreno y cosas semejantes (véase *Stromata* 2, 119, 5). Todos los casos aquí enumerados mantienen el mismo proceso metonímico advertido en *Pedagogo* 2, 4, 1. Véase *Stromata* 2, 119, 5. La fuente básica de la cual Clemente aprende este razonamiento es estoica y depende exclusivamente de un filósofo romano del siglo I, Musonio Rufo. Herrero de Jáuregui (2007: 330) considera que el cristianismo se inspira en la ética estoica para elaborar sus prescripciones morales. En efecto, en *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae* 18 B 8 Musonio ya había calificado la ὀψοφαγία como ἀμετρία περὶ χρησιν ὄψου. Lo mismo sucede en lo relativo a la γαστροίμαργία: ἀκρασία περὶ τροφήν. Clemente transcribe tal cual las proposiciones del estoico y, de la misma forma que su predecesor, utiliza ἀμετρία para dar a conocer el concepto clave determinante de la glotonería. Junto con Musonio, en *Pedagogo* 2, 11, 4 Clemente define ἀμετρία como un “mal” (κακόν) especialmente reprochable cuando atañe a los alimentos (véase *Pedagogo* 2, 2, 2). En *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae* 18 B, 9-10, Musonio expone esta idea para dar cuenta de aquellos que muestran esta naturaleza, a los que denomina οἱ ὀψόφαγοι.

<sup>178</sup> Para una exégesis judeohelenista de este versículo cf. Filón de Alejandría, *Alegoría de las Leyes* 3, 114-116.

inserta en un capítulo del Gn en el que el concepto “comer” (ἐσθίω) se repite doce veces entre los vv. 1 y 22, y τροφή, dos veces, una en el v. 23 y otra en el v. 24. Con estas referencias se puede inducir que τροφή<sup>179</sup> es una idea que en el contexto del *Génesis* se mantiene en íntima relación con la imagen de la serpiente y pasa con esta conexión al ámbito cristiano. Los actos y consecuencias narrados en Gn 3 no son más que producto de la sensualidad que despierta la serpiente. La combinación de τροφή con las palabras ἐσθίω y κοιλία podría ser el camino que habría conducido a Clemente a interpretar a la serpiente con la imagen de bestia golosa. La inserción de esta figura en el tratamiento del tópico glotonería es lo que determina el apelativo λίχνος en tanto adjetivo derivado del sustantivo λιχνεία. A su vez, Clemente conecta con el tópico de la serpiente los distintos nombres que reciben los placeres generados por la variedad de alimentos que consumen los ricos: “golosinería, avidez, glotonería, insaciabilidad, voracidad” (λιχνείαν, λαιμαργίαν, ὀψοφαγίαν, ἀπληστίαν, ἀδηφαγίαν)<sup>180</sup>. La dimensión teológica que abre Gn 3, 14 se encuentra en conexión con la teoría demonológica explicada en el capítulo anterior. Los glotones son bestias golosas porque “siguen a un demonio muy glotón” (δαίμων καθηγείται λιχνότατος) al que Clemente denomina “ventridemonio” (κοιλιοδαίμων)<sup>181</sup> en *Pedagogo* 2, 15, 4. El compuesto κοιλιοδαίμων, constituido por κοιλία y δαίμων, designa a los que divinizan su vientre y le otorgan como ofrenda la comida.

La glotonería, entonces, es una práctica idolátrica propia de los que prestan especial atención a la riqueza y abandonan lo espiritual. Clemente deriva de la alimentación abundante un problema moral característico solo de aquellos hombres que la practican o son propensos a caer en esta costumbre. Los glotones, así como la sensualidad que los caracteriza y que promueven en los banquetes, son identificados con la serpiente del paraíso. Su falta de dominio sobre el consumo de alimentos y el exceso consecuente de su descontrol es la preocupación central que guía la reflexión de Clemente sobre la alimentación ascética. La perspectiva teológica y las consecuencias derivadas de la costumbre de la glotonería cimientan una base antropológica en la que lo corporal se

<sup>179</sup> Filón identifica a la serpiente con el placer. Cf. *Alegoría de las Leyes* 3, 114-116.

<sup>180</sup> En *La creación del mundo según Moisés* 158, Filón también conecta la imagen de la serpiente con los términos ὀψοφαγία y λαιμαργία, incluyendo ambos conceptos dentro de la lista de pasiones, y con τροφή, todo contrapuesto a la idea “alimento celestial” (οὐράνιος τροφή). Cf. Runia 1986: 301.

<sup>181</sup> El sentido literal de κοιλιοδαίμων es “que hace un dios de su vientre”. Cf. Merino Rodríguez 1994: 311; Eupolis, *Fragmento* 172, 1; Ateneo, *Banquete de los eruditos* 3, 52, 2; 3, 56, 29; Claudio Eliano, *Fragmento* 109, 2.

opone a lo espiritual. Antes de indagar la dieta ascética de Clemente, analizaremos brevemente qué lugar ocupa la glotonería en la teoría de la división del alma y sus conexiones filosóficas más importantes.

### 2.1.2. La glotonería en la teoría de la división del alma

El pensamiento antropológico del alejandrino alcanza su mayor grado de complejidad cuando hace depender el problema de la glotonería de la filosofía judeohelenista. Un dato es clave para entender esta subordinación: las distintas partes del alma y la ubicación de la glotonería dentro de tal partición. En efecto, en *Pedagogo* 3, 1, 2 Clemente dice que el alma es “tripartita” (τριγενής) porque se divide en tres géneros: a) “lo intelectual” (τὸ νοερόν), también llamado “racional” (λογιστικόν), guía del hombre manifiesto que a su vez es guiado por Dios, b) “lo irascible” (τὸ θυμικόν), caracterizado como “salvaje” (θηριῶδες) y cercano a la “locura” (μανία)<sup>182</sup>, y c) “lo concupiscible” (τὸ ἐπιθυμητικόν), el género que estimula la corrupción<sup>183</sup>. Clemente estaría situando la glotonería en el segundo y tercer género del alma, siempre proclive al descontrol de la intemperancia y al exceso de los deseos, y esto se justifica en una de las relaciones conceptuales más significativas en este aspecto. En *Pedagogo* 2, 4, 2 y 2, 93, 3-4, los términos κοιλία y “apetito” (ἐπιθυμία) aparecen juntos y se localiza el apetito en el vientre. La tripartición del alma y el lugar asignado a la glotonería en esta división tiene antecedentes griegos y judeohelenistas que serán dados a conocer en lo que sigue. Los datos hasta aquí mencionados tienen su referencia más cercana en Filón de Alejandría. En *Alegoría de las Leyes* 1, 70, el judío enumera las partes del alma en τὸ λογικόν, τὸ θυμικόν y τὸ ἐπιθυμητικόν<sup>184</sup> y especifica el lugar que le corresponde a

---

<sup>182</sup> En *Timeo* 86b, Platón refiere a dos géneros de insensatez: la “locura” (μανία) y la “ignorancia” (ἀμαθία) y llama enfermedad a todo lo que produce uno de estos dos estados. Estas son las enfermedades del alma, se generan como consecuencia de una mala dirección del cuerpo y lo que desencadena uno de estos dos estados es el placer. En 87d sostiene que para la “salud” (ὑγίεια) y la “enfermedad” (νόσος), lo mismo que para la virtud y el vicio, ninguna proporción o desproporción es mayor que la del alma respecto del cuerpo.

<sup>183</sup> Clemente identifica este género del alma con el dios marino Proteo, al que hace referencia Homero en *Odisea* 4, 349-460. Este dios no aparece en la genealogía de Hesíodo, donde los dioses marinos son Nereo y Forcis. Probablemente pertenece al folklore mediterráneo, aunque entra en el círculo de estas divinidades como siervo de Poseidón (cf. *Odisea* 4, 385-387). En 4, 455-460, Odiseo comenta las distintas formas en las que se transformó este dios: león, dragón, jabalí, agua y árbol.

<sup>184</sup> Aunque las referencias exactas de la tripartición clementina se presentan expuestas en *Alegoría de las leyes* 3, 115: λογιστικόν, δεύτερον δὲ θυμικόν, τρίτον δὲ ἐπιθυμητικόν, es en 1, 70 donde surge la explicación más apropiada para la identificación con Clemente. Cf. *Las leyes particulares* 4, 92-94; 1, 146, 148.

cada una en el cuerpo humano: la racional se ubica en la “cabeza” (κεφαλή), la temperamental en el “pecho” (στέρον) y la concupiscible en el “vientre” (ἥτρον)<sup>185</sup>; en *Alegoría de las Leyes* 1, 71 fija sus niveles de pertenencia diciendo que la cabeza es la parte más alta, el pecho es la parte media y el vientre la parte más baja en relación con la cabeza; y en 1, 72 establece el dualismo ético básico de la división anímica considerando lo racional como lo mejor y reservando lo peor para lo concupiscible y lo impulsivo<sup>186</sup>. Debe ser notado que tanto Filón como Clemente localizan lo concupiscible en el vientre. Mas la diferencia terminológica entre κοιλία y ἥτρον presente entre las referencias de uno y otro autor nos conduce a indagar otras fuentes, en especial las obras *República* y *Timeo* de Platón.

En *República* 439d, Platón nombra dos partes del alma: λογιστικόν, a partir de la cual el alma razona, y ἐπιθυμητικόν, por la que el alma siente amor, tiene sensaciones de hambre y sed y es excitada por todos los apetitos y placeres. La tercera y última parte del alma es mencionada en 439e y denominada “irascible” (θυμός), la parte del alma que se coloca en una posición intermedia entre la parte racional y la apetitiva<sup>187</sup>. Platón no establece la identificación de las partes anímicas con las corporales en *República*, sino en otra obra de su autoría que tuvo gran repercusión entre los intelectuales de los siglos posteriores, *Timeo*. En este diálogo surge la teoría de la división del alma en relación con las partes del cuerpo<sup>188</sup>. En 44d, lo intelectual se localiza en la cabeza y funciona como rector de todo el cuerpo; en los párrafos 69c-73a se determina la ubicación de las partes restantes. Así, en 69d-e, lo irascible es colocado en el “tórax” (στῆθος) y en 70d-73a el “vientre” (κοιλία) es sede de lo apetitivo<sup>189</sup>. La ubicación de lo apetitivo en κοιλία es un testimonio clave para delimitar el anclaje más radical de la

---

<sup>185</sup> Hemos decidido traducir ἥτρον con el mismo significado que κοιλία, “vientre”, para marcar las semejanzas existentes entre la teoría anímica de Filón y la de Clemente. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer las diferencias entre ἥτρον y κοιλία. El primer término refiere a la parte comprendida por el abdomen, el segundo, a la cavidad del cuerpo que contiene el tórax y el abdomen. Cf. Hipócrates, *De articulis* 46; *Aforismos* 2, 35; Heródoto, *Historias* 2, 87; Platón, *Fedón* 118a.

<sup>186</sup> Cuando el razonamiento es dominado por la ira y el deseo, gobierna la injusticia. Lo contrario ocurre cuando lo racional gobierna lo irracional. Cf. *Alegoría de las leyes* 1, 73 y 3, 115.

<sup>187</sup> Cf. *República* 440a-443b. Platón relaciona las partes del alma con las tres divisiones del estado ideal y las cuatro virtudes cardinales.

<sup>188</sup> En otra ocasión más la obra de Platón expone su teoría de las tres partes del alma, en *Fedro* 246b-249d, momento en que la poderosa imagen del conductor y los dos caballos dota a la teoría de una gran fuerza dramática. Cf. Runia 1986: 302.

<sup>189</sup> Otra base filosófica para la partición del alma en tres partes se encuentra en Aristóteles, quien en *Sobre el alma* 432a 25 divide el alma en λογιστικόν καὶ θυμικόν καὶ ἐπιθυμητικόν.

teoría anímica de Clemente<sup>190</sup>. Otros datos aportan mayor seguridad a la demostración llevada a cabo hasta el momento: en *Timeo* 72e, el vientre surge en el mismo contexto que el concepto “glotonería” (μαργότης); en 73d, la parte ἐπιθυμητικόν funciona como reservorio natural de la “alimentación” (τροφή); en 73a, Platón reúne en un mismo espacio discursivo el campo semántico que más tarde será retomado por Clemente: el “alimento” (ἔδεσμα) es presentado en correspondencia con κοιλία y “glotonería” (γαστριμαργία)<sup>191</sup>.

Los diálogos *República* y *Timeo* son los antecedentes más antiguos de la teoría de la división del alma. Filón es uno de los primeros judíos que retoma la teoría platónica y la adapta a su pensamiento religioso; de la misma manera procede Clemente. Su teoría anímica y la ubicación de la parte apetitiva en el vientre son deudoras de Platón, aunque su tratamiento en el ámbito religioso tiene su precedente principal en Filón. En el apartado siguiente indagaremos cuál es la propuesta dietética de Clemente y la conexión de su pensamiento con las fuentes tratadas hasta el momento, la LXX, el Nuevo Testamento, la literatura y filosofía griega, judeohelenista y grecorromana.

## 2. 2. La alimentación ascética

El mantenimiento de una dieta moderada y libre de excesos es un postulado básico de la moralidad cristiana. A partir de los principios morales del cristianismo, Clemente desarrolla una teoría dietética ascética que, por un lado, conserva sin variaciones las disposiciones evangélicas en relación con el alimento y, por otro, se mantiene en consonancia con las disposiciones dietéticas de escritores contemporáneos, cristianos y gentiles, y con una tradición filosófica que encuentra en la ideología judeohelenista la fuente de su pensamiento.

### 2. 2. 1. La alimentación ascética en la LXX y el Nuevo Testamento

---

<sup>190</sup> Semejante relación conceptual no aparece directamente en Filón, aunque ἥτρον se mantiene en el mismo campo semántico que κοιλία.

<sup>191</sup> De los tres términos que hemos traducido como “glotonería”, *i. e.* λιχνεία, μαργότης, γαστριμαργία, es el segundo el que adquiere un significado algo diferente al resto. El concepto μαργότης refiere tanto a la “glotonería”, como a la “pasión furiosa” (cf. Sófocles, *Fragmento* 846), a la “locura” y al “desenfreno” (cf. Eurípides, *Andrómaca* 949).

En la primera parte del segundo libro del *Pedagogo*, Clemente une dos conceptos para denominar la dietética ascética: “frugalidad” (εὐτέλεια) y “moderado” (σώφρων). El primer término se constituye en uno de los pilares de la dieta clementina, cuyos lineamientos esenciales fijan un tipo de alimentación, “sencilla y sin refinamiento” (ἀπλῆ καὶ ἀπερίεργος), y dos finalidades: asegurar tareas orgánicas y físicas indispensables para la digestión y mantener la buena salud<sup>192</sup>. No obstante sus objetivos saludables, el concepto εὐτέλεια aparece junto al concepto σώφρων, un adjetivo que solo puede ser aplicado al hombre que practica una vida frugal (2, 15, 1). Para mostrar los beneficios de una dieta compuesta con alimentos sencillos, el alejandrino remite a los textos del Nuevo Testamento:

§ 2, 11, 1: Clemente cita Rm 14, 21, “bueno es no comer carne ni beber vino” (καλὸν μὲν οὖν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ οἶνον πιεῖν), y seguidamente establece un lazo directo con los pitagóricos, dato que informa acerca del interés clementino sobre la alimentación griega, en especial aquella dietética exclusiva de los ámbitos filosóficos.

§ 2, 16, 1: luego de aclarar que el apóstol Mateo se alimentaba con “semillas” (σπέρμα), “frutos” (ἀκρόδρονον), “vegetales” (λάχανον) y “sin carne” (ἄνευ κρέα), el alejandrino toma como referencia la figura de Juan el Bautista, uno de los primeros cristianos que logra llevar al extremo su “autodominio” (ἐγκράτεια), en el momento en que decide “comer langostas y miel salvaje” (ἀκροΐδας καὶ μέλι ἤσθιεν ἄγριον), noticia ubicada en Mt 3, 4 y Mc 1, 6, respectivamente. A continuación indica que Pedro se “abstenía de cerdo” (ὕῶν ἀπέχετο) y enuncia con intención alegórica Hch 10, 10-15, versículos en los que se relata la manera en que el apóstol contempla una visión en la que Dios lo

---

<sup>192</sup> En *Sobre la dieta* 1-2, Hipócrates insiste desde el comienzo en que muchos griegos han escrito o compuesto tratados sobre el tema de la dieta antes que él. Esta insistencia sobre la tradición del tema, resalta que la literatura sobre dietética era abundante a comienzos del siglo IV a. C. Otros tratados hipocráticos muestran la importancia del tema en el pensamiento hipocrático: *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, *Sobre la dieta saludable* y *Sobre las afecciones* (esp. 39-41). Wilkins (2005: 138) considera que en el período helenístico casi todos los elementos de la dieta humana han sido ubicados en un sistema elaborado que relaciona los efectos de los alimentos sobre el cuerpo humano con la teoría de los humores. Las referencias a otros médicos contemporáneos a Hipócrates que mantuvieron las mismas ideas han llegado al período moderno de manera fragmentaria, especialmente a través de la obra *Banquete de los Eruditos* de Ateneo. Cf. 2, 37, 11; 49, 1; 54, 28; 3, 16, 2; 39, 16; 6, 40, 27; 7, 3, 9; etc.; Herrero de Jáuregui 2007: 330.

reprende y exhorta a consumir toda clase de alimento. Para dar autoridad a esta exégesis, Clemente recurre a Gn 1, 29: “para vosotros todo existirá para alimento” (πάντα ὑμῖν εἶπεν ἔσται εἰς βρώσιν)<sup>193</sup>.

El espacio discursivo en el que se inserta Rm 14, 21 en el Nuevo Testamento es el de la caridad que debe ejercer el cristiano fuerte cuando se encuentra en presencia de otros cristianos, en especial de aquellos caracterizados como débiles<sup>194</sup>. Con los mismos argumentos éticos utilizados en 1 Co 8, Pablo promulga en Rm 14 el acogimiento del que es débil en la fe. Se trata de los judíos recién convertidos al cristianismo, a quienes una fe insuficientemente ilustrada no proporciona convicciones bastante firmes para obrar con conciencia cierta, tal como lo describe en el versículo 2: “el que es débil come vegetales” (ὁ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει) porque se cree obligado en ciertos días, y quizá de modo permanente, a abstenerse de carne y de vino<sup>195</sup>. La abstención judía de la carne y el vino informada por Pablo tiene su antecedente en la LXX. En Dn 1, 8-16, el profeta y sus compañeros obtienen permiso del rey Nabucodonosor para mantener su tradición judía y así abstenerse de consumir los alimentos sólidos y el vino que su ley prohíbe. La finalidad del libro de *Daniel* es sostener la fe y la esperanza de los judíos perseguidos por Antíoco Epífanes<sup>196</sup>. El argumento sobre la comida se fundamenta en la necesidad

---

<sup>193</sup> El texto griego de *Génesis* 1, 29 dice ὑμῖν ἔσται εἰς βρώσιν. Clemente agrega πάντα y εἶπεν para completar el sentido contextual de la frase.

<sup>194</sup> Debe observarse la relación que guarda este discurso paulino con el analizado respecto de 1 Co 8-10 en el Capítulo 1. En esa oportunidad también se pudo advertir la importancia que gana Rm 14 en el entendimiento de la figura del débil en las epístolas de Pablo.

<sup>195</sup> Cf. Rm 14, 5, 17 y 21. Un problema que surge cuando se analiza la figura del débil consiste en la necesidad de descubrir la identidad étnica del débil y del fuerte. Los débiles son los cristianos que observan una tradición sujeta a la ley mosaica, *i. e.* judíos cristianos, y los fuertes son cristianos que no lo hacen, *i. e.* gentiles cristianos. La dificultad que surge al identificar al débil con los cristianos judíos que observan la ley es que ellos no solo se abstienen de comer carne de cerdo, sangre y carne sacrificada a los ídolos, sino también de todo tipo de carne (14, 2). Pablo no prohíbe comer todo tipo de carne sino únicamente aquella sacrificada a los ídolos (cf. 1 Co 10, 25-27). Para Reasoner (1999: 62-63) el débil es un extranjero que simpatiza con las religiones y culturas foráneas y esto incluye la práctica del vegetarianismo, por lo que el grupo no puede ser limitado a los judíos. En cambio Watson (2007: 175-177) considera que existen datos precisos en Rm 14 que permiten identificar al débil con los cristianos judíos, y no con una secta ascética o sincretista: a) en 14, 14 Pablo menciona la creencia del débil en que ciertos alimentos pertenecen al ámbito de lo impuro, un término usado en conexión con las leyes dietéticas judías prescriptas en Lv 11 (cf. Hch 10, 14; 11, 8), y en Rm 14, 20, “todas las cosas son puras” (πάντα μὲν καθάρᾳ) es equivalente a “nada es ordinario en sí mismo” (οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ) en el v. 14, lenguaje que recuerda Hch 10, 15 y 11, 9, “lo que Dios ha purificado no lo llames impuro” (ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου; cf. Mc 7, 15); b) en Rm 14, 5 sostiene que algunos consideran cierto día preferible a otros, posible referencia al *sabbath* judío; c) en Rm 14, 1 y 14, 22-23 surge la conexión entre comer y fe ya presente en 14, 2.

<sup>196</sup> El libro de *Daniel* habría sido compuesto durante la persecución de Antíoco Epífanes y antes de la muerte de este, entre los años 167 y 164. En su época de helenización forzosa, quebrantar las prohibiciones de la Ley relativas a los alimentos equivalía a la apostasía. Cf. 2 M 6, 18-7, 42.

de evitar la contaminación con la comida y el vino de la mesa del rey. Con este fin, en 1, 11 solicita comer legumbres y beber solo agua. Contemporáneos con Dn, los libros de *Judit* y *Ester* también presentan argumentos similares con respecto a la observancia de las leyes judías. En 12, 1, Judit se priva de ingerir la “comida” (ὄψοποίημα) y beber el vino ofrecido por Holofernes. La misma situación es atravesada por Ester. En el versículo 17 del capítulo 4 se niega a consumir los alimentos y el vino proporcionados por Amán. En los tres casos, los judíos se encuentran en un entorno gentil en el que deben abstenerse de cualquier contaminación y tanto la carne como el vino son elementos rituales que participan en los sacrificios a las deidades de los gentiles. Para probar su fortaleza espiritual, Daniel, Judit y Ester, son sometidos a distintas pruebas, *i. e.* abandono de las prescripciones de la ley y tentaciones de la idolatría, de las que salen victoriosos, y los perseguidores terminan por reconocer el poder del verdadero Dios. La acción de evitar el consumo de alimentos de origen gentil es fidelidad a los preceptos de la ley<sup>197</sup> ante situaciones que amenazan la unidad del pueblo judío.

Las prescripciones judías que siguen Daniel, Judit y Ester se mantienen en conformidad, entonces, con las enseñanzas judías en las que se han educado, las mismas que atiende Pablo en Rm 14. Mas el motivo de conservar la unión entre los judíos no es el objetivo paulino. El discurso de Pablo tiene como finalidad la conversión completa de los judíos al cristianismo. El apóstol escribe a una comunidad dividida en la cual los problemas acarreados por la práctica y la participación en los banquetes comunales o la consecuente abolición de los cultos serían sintomáticos de diferencias ideológicas entre los gentiles cristianos y los judíos cristianos. Su tema específico no es la ingesta de carne y de vino o su eventual abstinencia, sino los problemas políticos entre las tradiciones judías y las nuevas secciones de la iglesia cristiana en Roma y Grecia, además de la significación de los altares sacrificiales gentiles y judíos. Es por esto que en Rm 14, 13-23 exhorta a los gentiles cristianos a acomodar sus hábitos alimenticios a las sensibilidades del judío cristiano, al menos en el contexto de un banquete, e interpela al judío a no considerar la observancia de la ley como algo indispensable para la fe en Cristo. En este sentido, la frase “bueno es no comer carne ni beber vino” (καλὸν μὲν οὖν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ οἶνον πιεῖν) de Rm 14, 21 expone un punto práctico y

---

<sup>197</sup> Entre Rm 14, 1 y 15, 13 el débil se abstiene de la carne y del vino por temor a que estos puedan encontrarse entre los alimentos prohibidos según los requerimientos del Antiguo Testamento (cf. Moo 1996: 861). Según Stuhlmacher (1994: 228) la renuncia a la carne y al vino responde a la necesidad de evitar que la fe del débil caiga. En ese sentido, otros textos del Antiguo Testamento manifiestan la misma preocupación. Cf. Ex 23, 19; 34, 26; Dt 14, 21.

básico de la moral cristiana, su carácter es netamente regulativo y se mantiene en afinidad con el proceso de formación espiritual de los nuevos cristianos<sup>198</sup>. Las tentaciones derivadas de las prácticas idolátricas son la clave de los comentarios que tienen a los judíos primero, y a los judíos y gentiles cristianos después, como exponentes de situaciones que atentan contra la integridad de su fe en Cristo.

Otro elemento que surge de *Pedagogo* 2, 11, 1 es la conexión del versículo paulino con una referencia singular, los pitagóricos y la carne como alimento, testimonio que se presenta acompañado por una aclaración: los pitagóricos se abstienen de la carne animal caracterizada como “salvaje” (θηρίον) porque la “emanación” (ἀναθυμίασις) que esta emite “oscurece el alma” (ἐπισκοτεῖ τῆ ψυχῆ) destinada a participar en otras vidas. En este contexto, el término θηρίον refiere a los animales de caza mayor, aquellos utilizados para el sacrificio en los rituales griegos, práctica tratada en *Pedagogo* 2, 8, 3 como εἰδωλόθυτον<sup>199</sup>. No hay dudas sobre la doctrina pitagórica en la que se inserta esta explicación, la metempsicosis, y sobre la preocupación que inquieta a Clemente en estos párrafos, la ingesta de carne animal<sup>200</sup>. La interpretación más plausible sobre la referencia a Pitágoras en este aspecto se localiza en el séptimo libro de otra obra del alejandrino, *Stromata*<sup>201</sup>. En efecto, en 7, 32, 5-8 presenta dos argumentos que ayudan a entender la referencia de *Pedagogo* 2, 11, 1: a) Pitágoras accede a visitar el altar de Delos porque considera que este altar no se encuentra manchado con “asesinato” (φόνος) y “muerte” (θάνατος), y b) Pitágoras y sus discípulos no comen carne porque sueñan con la “puesta en otro lugar” (μετένδεις) del alma, metáfora que indica el

---

<sup>198</sup> Cf. Spencer 1996: 113.

<sup>199</sup> Siguiendo 1 Co 8-10, en *Pedagogo* 2, 8, 3-10 Clemente prohíbe la ingesta de la carne procedente de los sacrificios, pero no manifiesta la misma opinión respecto a la carne de animales no sacrificados.

<sup>200</sup> Desde el período arcaico griego hasta la antigüedad tardía la abstención de alimentos particulares, especialmente de carne, fue practicada por algunos individuos y sectas con una orientación filosófica y religiosa específica. El espectro referencial se extiende desde Teofraсто, *Sobre la piedad*, pasando por Plutarco, *Sobre comer carne*, hasta llegar al siglo III con Porfirio, quien presenta la mejor síntesis de esta doctrina filosófica en cuya obra más conocida, *Sobre la abstinencia*, se manifiesta como un fiel seguidor de Plotino y un ferviente defensor de la dieta libre de todo tipo de carne. Porfirio identifica la abstención de carne animal con la filosofía de Pitágoras y Empédocles, a los que se añaden los órficos y otros grupos misteriosos. Cf. Garnsey 1999: 85-86.

<sup>201</sup> En varios lugares de *Stromata*, Clemente refiere a Pitágoras y a sus discípulos. En 1, 62, 1-63, 1 indica la procedencia geográfica de la filosofía de Pitágoras con datos extraídos de autores como Hyppobotos, Aristógenes, Aristarco, Teopompo; en 1, 66, 2 sostiene que Pitágoras se habría hecho circuncidar (περιτέμνω) por los egipcios para poder acceder a los santuarios secretos y aprender su filosofía mística; en 1, 71, 1 remite a Numa Pompilio, el segundo rey de Roma, quien, fiel a la filosofía pitagórica y mosaica, prohibió construir imágenes de Dios con forma humana o “forma de animal” (ζώμορφος εικόν); en 1, 150, 3 afirma que el cuerpo doctrinal de Pitágoras habría estado influenciado por la filosofía mosaica; en 6, 27, 2, Platón habría obtenido la doctrina del “alma inmortal” (ψυχὴ ἀθάνατος) de Pitágoras. Su conocimiento sobre el filósofo de Samos es amplio, como también su interés sobre su filosofía y las prácticas que promovía.

movimiento anímico hacia nuevos cuerpos<sup>202</sup>. Ambos argumentos tienen directa relación con la metempsicosis, término usado para designar las mutaciones póstumas que sufren ciertos elementos psíquicos del hombre que se disocian y pueden pasar a otros seres vivos, sean hombres o animales; las almas transmigran después de la muerte a otros cuerpos más o menos perfectos, conforme a los merecimientos alcanzados en la existencia anterior<sup>203</sup>. Tal explicación ayuda a entender la inserción de la figura de Pitágoras en *Pedagogo* 2, 11, 1 y la doble reflexión que impulsa esta inclusión: primero, ubica Rm 14 en un espacio ideológico que se remonta a Pitágoras y dentro de una tradición filosófica que encuentra validez trascendental en las teorías metafísicas griegas, y segundo, se aparta de la filosofía griega y de sus teorías acerca del alma para desarrollar su pensamiento con elementos cristianos<sup>204</sup>. En ese sentido, en *Pedagogo* 2, 11, 1 no se prohíbe la ingesta de carne o vino sino su uso inmoderado, tal cual queda atestiguado en los siguientes términos: “si alguno toma también de estos (εἰ δὲ τις καὶ τοῦτων μεταλαμβάνει), no peca (οὐχ ἁμαρτάνει)”, siempre que su acción sea guiada “con autodominio” (ἐγχρατῶς). El uso del adverbio ἐγχρατῶς en este contexto indica una modalidad muy apreciada por Clemente, como se distinguirá más adelante.

Las referencias clementinas sobre la alimentación de Mateo y de Juan el Bautista presentes en *Pedagogo* 2, 16, 1 responden a una cualidad ascética cristiana que se

---

<sup>202</sup> Clemente también observa en esta actitud un acto de benevolencia hacia los animales que se mantiene aún en el siglo II. Clemente detecta en su época una continuidad de la actitud benevolente de los egipcios hacia los animales y pruebas de ello son los distintos cultos que a estos se rinden y que son nombrados e interpretados en *Protréptico* 2, 34. Clemente condena el comportamiento religioso pagano, es despectivo hacia el sobrecogimiento supersticioso de los animales y acusa a los griegos de mantener una actitud similar.

<sup>203</sup> Según Beer (2010: 36), los biógrafos no presentan acuerdo sobre el origen de la prohibición de carne en la doctrina de Pitágoras. Algunos sostienen que se abstuvo de todo tipo de carne; otros que renunció solamente a ciertos animales; y un tercer grupo arriesga que habría logrado y ofrecido una forma de jerarquía de las carnes aceptables (p. 38). No obstante existe cierta univocidad acerca de los principios a los que respondería la práctica de la abstinencia de carne animal en Pitágoras y sus seguidores: uno de pureza, directamente conectado con la metempsicosis, pues comer carne animal procedente de los sacrificios supone consumir el alma incorporada en su interior, y otro de salud, la ingesta de carne es perjudicial para el cuerpo. Plutarco mantuvo la teoría sobre los efectos perjudiciales de la carne sobre la salud humana (cf. *Sobre la carne* 995D-E) y Porfirio defendió los mismos principios (cf. *Sobre la abstinencia* 2, 44). Por su parte, Herrero de Jáuregui (2007: 329-330) plantea tres tipos de justificaciones que explican las prescripciones de pureza de los distintos grupos religiosos que se sucedieron desde Pitágoras hasta Clemente: el primer tipo es de orden mítico, el segundo teórico-filosófico, y el tercero es práctico y se justifica en medidas ascéticas. En todos los casos propone ejemplos de gran valor y considera que el cristianismo mantiene una pureza practica de tipo ascética (p. 330).

<sup>204</sup> Los argumentos manifestados por el discípulo de Clemente, Orígenes, completan la intención de su maestro. En *Contra Celso* 5, 49 Orígenes hace hincapié sobre las diferentes causas por las que los discípulos de Pitágoras se abstienen de comer carne y por las que lo hacen los ascetas cristianos: los pitagóricos se abstienen de lo animado por razón del mito de la trasmigración de las almas, en cambio los ascetas cristianos se abstienen para evitar inundar el cuerpo con pasiones incontrolables. Cf. 1 Co 9, 17; Col 3, 5; Rm 8, 13.

constituye entre los siglos I y II. Si bien no existen datos que ayuden a confirmar que Mateo se alimentaba efectivamente de semillas, frutos y legumbres<sup>205</sup>, las noticias que describen la alimentación de Juan sí tienen registro. Por lo menos dos versículos de los Evangelios comentan esta práctica, Mt 3, 4 y Mc 1, 6. En el primer caso, Mateo apunta: “su alimentación era langostas y miel salvaje” (ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον); y Marcos escribe: “era [...] el que comía langostas y miel salvaje” (ἦν [...] ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον). El imperfecto ἤσθιεν que anota Clemente en 2, 16, 1 parece estar basado en el imperfecto perifrástico ἦν [...] ἐσθίων de Marcos. Esta misma cita es repetida en 2, 112, 1, momento en que la miel y las langostas comidas por Juan constituyen “una comida dulce y espiritual” (γλυκεῖαν καὶ πνευματικὴν τροφήν). En este pasaje, la miel de Juan no es salvaje sino ἡ τροφή, referencia ligada a Mt 3, 4. Los testimonios de *Pedagogo* 2, 16, 1 y 112, 1 permiten suponer que el alejandrino estaría llevando a cabo una lectura en conjunto de los versículos de Mateo y Marcos<sup>206</sup>.

Si se examinan los antecedentes históricos de la dieta de Juan, se descubre que entre los insectos permitidos como alimento en las prescripciones anotadas en *Levítico* de la LXX se encuentra la langosta. Así, en Lv 11, 22 se lee: “comeréis (φάγεσθε) [...] la langosta” (τὴν ἀκρίδα)<sup>207</sup>. Este insecto erapreciado como alimento nutritivo y la popularidad de su ingesta se desprende de la fácil accesibilidad con la que se llegaba a su consumo: era un alimento propio de los habitantes de las tierras donde las langostas se reproducían sin dificultad<sup>208</sup>, lo cual puntualiza la práctica de una dieta sencilla y local que en Juan representa un intento de supervivencia basado en alimentos naturales y sin intervención de la producción humana<sup>209</sup>. Lo mismo ocurre con la miel<sup>210</sup>. Era un producto que se encontraba en el ámbito salvaje, tal cual queda testimoniado por el significado del adjetivo ἄγριον, y el Antiguo Testamento refiere repetidamente a este

<sup>205</sup> Marcelo Merino Rodríguez (1994: 311, n. 152) aventura que Clemente podría haber extraído esta cita de la obra apócrifa *Mart. Matthaei* 2, 1.

<sup>206</sup> Véase *Pedagogo* 2, 112, 1.

<sup>207</sup> Otros insectos no prohibidos son los saltamontes, las chicharras y los grillos.

<sup>208</sup> Según Morris (1992: 55) las langostas eran consumidas por los pobres y eran acompañadas con miel salvaje. Cf. France 2007: 105-106.

<sup>209</sup> Para France (2002: 69) la dieta de Juan, simple y monótona, era nutritiva y adecuada para la vida en el desierto. Pero también considera que Juan sigue la tradición mosaica. En ese sentido las langostas no solo son indicadores de una dieta simple sino también de la carencia de carne y, con esta, su sangre. Cf. Horton Gundry 1994: 45.

<sup>210</sup> En su artículo “John the Baptist’s ‘Wild Honey’ and ‘Honey’ in Antiquity” (2005b) James Kelhoffer estudia las perspectivas que los escritores antiguos tenían sobre la apicultura y los distintos tipos de miel, en orden a determinar el referente y significación que merece la frase μέλι ἄγριον que los evangelios de Marcos y Mateo adscriben como parte del alimento consumido por Juan el Bautista.

aspecto. Jc 14, 8-9 relata que Sasón se tropieza con un esqueleto de león que contenía en su interior un panal de abejas con miel, “la que es comida” (ἐσθίωv, 14, 9) por Sasón una vez que la toma entre sus manos. En 1 S 14, 25 se comenta la manera en la que los israelitas penetran en el bosque y ven el suelo repleto de miel y de los panales de abejas<sup>211</sup> que la destilaban<sup>212</sup>.

Pero la ingesta de langosta y miel tiene un valor simbólico que prevalece por encima de lo histórico. Ambos alimentos representan la sensatez y la templanza de Juan, signos de sobrecogimiento y espiritualidad interior basados, por un lado, en las prescripciones mosaicas, y por otro, en un estilo de vida libre de acciones escandalosas<sup>213</sup>. Esta última característica devela la virtud que cimienta la naturaleza de Juan, el “autocontrol” (ἐγκράτεια)<sup>214</sup>. La interpretación clementina sostiene la importancia del autodominio sobre los placeres corporales que tienen en la alimentación una causa de su descontrol.

---

<sup>211</sup> Cf. Dt 32, 13; Donahue 2002: 63.

<sup>212</sup> Es un indicio de ascetismo religioso no de vegetarianismo. Distintos investigadores mantienen esta idea: France 2002: 69; 2007: 106, n. 39; Hooker 2006: 37. Otros apuntan a indagar los distintos significados que merece la descripción de la dieta de Juan. Para Kelhoffer (2005a: 135) la comparación de los significados asignados a la dieta de Juan por los Padres de la Iglesia y otros cristianos ofrece tres interpretaciones posibles: a) figurativas y alegóricas, incluye aquellas exégesis que examinan las varias opciones semánticas para entender el pasaje de Mt 3, 4 y Mc 1, 6; b) Juan como modelo de ascetismo, consiste en una apropiación ética del modelo heroico de Juan; c) las langostas de Juan, reúne aquellas interpretaciones que niegan la ingesta real de langostas por parte de Juan. Kelhoffer incluye a Clemente entre los intérpretes del segundo grupo.

<sup>213</sup> Cf. Rm 14; 1 Co 8-10.

<sup>214</sup> El término ἐγκράτεια es un concepto clásico de la antropología de Filón de Alejandría. En *La creación del mundo según Moisés* 163, Filón exalta el valor del concepto ὀφιομάχα, otra clase de langosta enumerada por la LXX en Lv 11, 22, ubicada en el mismo grupo de insectos alados al que pertenece ἀκρίς, e interpretado por el judío como símbolo de ἐγκράτεια y amante de la “frugalidad” (εὐτέλεια, 164). Filón lleva a su máxima expresión la idea del autodominio en el tratado titulado *La vida contemplativa*, en el que describe una comunidad de hombres y mujeres dedicados a la contemplación y a la súplica, *i. e.* a la mediación sacerdotal entre Dios y el universo. Para dar claras muestras del control sobre las pasiones que practican los que dedican su vida a Dios, en el párrafo 34 Filón considera que ἐγκράτεια es una virtud que regula el consumo diario de alimentos. Los suplicantes mencionados en su obra comen durante la noche porque consideran que el filosofar es digno de la luz y solo en la oscuridad es cuando pueden suplirse las necesidades del cuerpo, y algunos mantienen tal nivel de contemplación que comen cada tres días, o resisten el doble de tiempo tomando alimentos cada seis días (35). El alimento que consumen es sencillo: “no comen nada costoso” (σιτοῦνται δὲ πολυτελὲς οὐδέv), solo “pan casero preparado con sales” (ἄρτον εὐτελῆ, καὶ ὄψον ἄλες) y mezclado con “hisopo” (ὑσσώπος), y beben “agua” (ὕδωv, 37; cf. párrafo 81). Cf. Platón, *República* 430e. Herrero de Jáuregui (2007: 331) observa una continuidad de la tradición antigua de la ἐγκράτεια. En este sentido sostiene que “las motivaciones psicológicas y las manifestaciones físicas de las prácticas de pureza pueden ofrecer diversos puntos en común entre pitagorismo, cristianismo y otros movimientos religiosos, hasta el maniqueísmo”. El movimiento cristiano que mayor rigorismo aplicó a su ascetismo diario recibió el nombre de encratita. El encratismo fue una herejía cristiana surgida a mitad del siglo II, aunque sus orígenes pueden remontarse a los tiempos apostólicos. Su existencia se prolongó hasta fines del siglo IV. El apelativo deriva del término griego ἐγκράτεια y el movimiento se caracteriza por profesar el más rígido ascetismo prohibiendo el uso de la carne y del vino en las comidas y oponiéndose al matrimonio (cf. Daniélou 2004: 120). Un testimonio de esta corriente es manifestado por Clemente en *Stromata* 1, 71, 5, οἱ Ἐγκρατῆται. Cf. Martín 2009: 154; 164, n. 42; Eusebio, *Historia Eclesiástica* 2, 17, 16-17.

Clemente transforma el autocontrol en una demostración del dominio sobre la voluntad interior alcanzada por aquella persona formada por los ideales más radicales de la moralidad cristiana y no apegada a las circunstancias humanas sino a las decisiones celestiales que guían su estancia terrenal. El autodomínio practicado por Juan depende esencialmente del acatamiento de las prescripciones dietéticas judías que, llevadas a un espacio evangélico, se convierten en la base de la dieta ascética cristiana asentada en dos principios: la sencillez del alimento y la moderación durante su ingesta.

Por su parte, en *Pedagogo* 2, 16, 1 es presentado el significado ascético de la dieta cristiana propuesta por Clemente. La dieta de Pedro se caracterizaba por “abstenerse” (ἀπέχω) de carne de cerdo, claro testimonio de su origen judío. El verbo ἀπέχω se ubica en el mismo contexto semántico que ἐγκράτεια y ambos suponen una dieta libre de “carne” (κρέας). Si bien Clemente coloca en conjunción sintáctica la dieta de Mateo<sup>215</sup>, la alimentación de Juan el Bautista y la abstinencia de Pedro, solo en este último caso Clemente despliega un arsenal de argumentos bíblicos para explicar el hábito del apóstol. Clemente recurre a Hch 10, 10-15 y a Gn 1, 29 para explicar cuáles son las disposiciones divinas en lo relativo a los alimentos.

Mediante la cita de Hch 10, 10-15 Clemente ejemplifica cómo a través de una visión el apóstol Pedro abandona definitivamente sus antiguas costumbres judías para lograr la conversión definitiva al cristianismo. La visión de Pedro se encuentra en consonancia con la figura de Cornelio, un gentil recién convertido al cristianismo que también contempla una aparición: la figura del ángel de Dios lo exhorta a buscar a Pedro y hospedarlo en su casa<sup>216</sup>. La conversión de Cornelio no es un simple caso individual. Su trascendencia se deduce de su afinidad espiritual con la revelación que recibe Pedro y, sobre todo, de la dependencia que se establece entre este acontecimiento y los cambios en la práctica alimenticia del judío. El relato de Hch cuenta que mientras Pedro realiza su oración, siente hambre. Mientras le preparan algo para comer, le sobreviene un éxtasis y ve el cielo abierto y cómo baja hacia la tierra una especie de lienzo que contiene toda clase de cuadrúpedos, reptiles y aves. En ese momento, Pedro escucha la

---

<sup>215</sup> No existen antecedentes bíblicos que ayuden a explicar la dieta de Mateo. Clemente se apoya en las noticias propias de su época.

<sup>216</sup> Dos lecciones distintas parecen desprenderse de esta conexión: por un lado, demuestra que los gentiles son acogidos en su reino una vez que abandonan las antiguas creencias que los ataban a los ídolos y aceptan creer en un único Dios y, por otro, muestra que Pedro debe aceptar la hospitalidad de un gentil porque se ha convertido y reconocido a Jesús como Señor (cf. Hch 3, 19). En este último caso se advierte la tensión entre cristianos procedentes del judaísmo y cristianos venidos de la gentilidad. Debido a que no era considerado lícito que un judío aceptara la invitación de un gentil, fue necesario que una revelación sobreviniera a Pedro. Cf. Bruce 1988: 205.

voz de Dios que lo exhorta a sacrificar los animales y a comer. Pedro se niega a cumplir la petición de Dios alegando que nunca ha comido nada profano e impuro. Dios le habla por segunda vez y le dice: “lo que Dios ha purificado no lo llames impuro” (ἀ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου, 10, 15), glosa que se repite en Hch 11, 9<sup>217</sup>. Este sermón tiene como objetivo que Pedro abandone sus antiguas costumbres mosaicas, deje de considerar las prescripciones sobre la pureza legal enunciadas en *Levítico* 11 y vuelva su vida hacia las enseñanzas cristianas. La implicación teórica de esta disposición divina supone dos consecuencias: a) todas las cosas creadas por Dios son declaradas puras y no están afectadas por discriminaciones humanas, y b) las disposiciones cristianas relativas al consumo de carne animal dejan sin efecto la regulación mosaica de Lv 11<sup>218</sup>.

Mediante la reproducción de Gn 1, 29, Clemente termina de fundamentar los mandatos de Dios sobre los alimentos. Una vez que concluye su exégesis de Hch 10, 10-15, el alejandrino cita Gn 1, 29 con los siguientes términos: “para vosotros todo existirá para alimento” (πάντα ὑμῖν εἶπεν ἔσται εἰς βρώσιν). Este versículo se inserta en un contexto bíblico que desconoce la posibilidad de utilizar la carne animal como alimento. El adjetivo πάντα no refiere a todos los alimentos conocidos por el hombre en la época cristiana, sino a “toda hierba que tiene semilla” (πᾶν χόρτον σπόριμον σπέρμα) y a “todo árbol que tiene fruto de semilla” (πᾶν ξύλον, ὃ ἔχει καρπὸν σπέρματος σπορίμου). Con la referencia a Gn 1, 29, Clemente deduce que los elementos procedentes del mundo vegetal son los primeros alimentos prescritos por Dios para el consumo del hombre y de toda existencia creada, *i. e.* los animales del cielo y de la tierra. El versículo 1, 29 de Génesis es utilizado por el alejandrino para representar la imagen de una edad de oro<sup>219</sup> en que hombres y animales viven en paz y se alimentan con hierbas y frutas<sup>220</sup>.

---

<sup>217</sup> Cf. Mc 7, 19. En *Contra Celso* 5, 49 Orígenes sostiene que los judíos se abstienen de comer cerdo porque saben distinguir la naturaleza de los animales puros e impuros y, gracias a que conocen la causa de esa distinción, ubican al cerdo entre los animales impuros (véase *Pedagogo* 2, 17, 1). Aunque sostiene que esta cláusula forma parte de distintos símbolos judíos que quedan sin efecto con el advenimiento de Jesús. Con las palabras de Hch 10, 14-15 queda demostrada la caída en desuso de las leyes judías y la puesta en funcionamiento de un nuevo régimen dietario en el que todo alimento es permitido, a excepción de aquellos que deben ser evitados de manera estrictamente necesaria según lo decretado en el Concilio de Jerusalén: la carne sacrificada a los ídolos, los animales muertos por estrangulamiento y la sangre. Cf. *Contra Celso* 8, 29.

<sup>218</sup> Cf. la misma idea está presente en el comentario a Hch 10, 12 de Johnson 1992: 183.

<sup>219</sup> La idea según la cual el hombre viene de una edad dorada en la que el único tipo de alimento que ingería era de naturaleza vegetal es ampliamente indagada por la investigación de D. Dombrowsky en su libro titulado *The Philosophy of Vegetarianism* (1984). El autor examina distintos fragmentos escritos por filósofos antiguos –desde Pitágoras hasta Platón– en los que se verificaría su postura a favor de una dieta

La puesta en comunicación de Hch 10, 10-15 y Gn 1, 29 le sirve a Clemente para justificar un recorrido ético que tiene en el Pentateuco de la LXX la base de su desarrollo. Las alusiones referidas a Mateo, Juan e incluso a los pitagóricos no justifican una intención vegetariana<sup>221</sup> en la dieta de Clemente; solo afirman la identidad de su dieta ascética caracterizada por una frugalidad moderada no necesariamente libre de carne. Sin dudas la carne contiene una carga ideológica que liga su uso con una dimensión idolátrica rechazada manifiestamente por la mentalidad cristiana<sup>222</sup>. En lo que sigue trataremos de descubrir qué tipos de alimentos supone la dieta de Clemente y qué lugar ocupa la carne en su pensamiento.

### 2.2.2. La alimentación ascética de Clemente

La mayoría de los argumentos bíblicos utilizados por Clemente para defender la dieta ascética coinciden en exponer una alimentación variada en la que los vegetales ocupan un lugar dominante en relación con la carne. En la teoría dietética de Clemente, la carne se ubica en el mismo lugar problemático que le asignan los textos bíblicos. Resulta un alimento controvertido, cuyo consumo se encuentra sujeto a normas estrictas de autodominio. Durante la elaboración de los lineamientos de su dietética cristiana, y pese a las continuas referencias religiosas que otorgan sustento a su pensamiento, el alejandrino no desarrolla un régimen basado en los alimentos bíblicos, sino en los griegos. La dietética platónica es la fuente de la cual extrae los alimentos más convenientes para una alimentación cristiana.

En *Pedagogo* 2, 15, 1-3, el alejandrino no plantea una dieta reducida y austera en sus nutrientes básicos, sino variada y sencilla, cuyos alimentos son enumerados en el siguiente orden: “plantas bulbosas” (βολβοί), *i. e.* cebollas, “aceitunas” (ἐλαίαι),

---

vegetal cuya justificación obtiene sus pruebas más remotas en la edad dorada descrita por Hesíodo en *Trabajos y Días* 108-122.

<sup>220</sup> Recién en el capítulo 4 el *Génesis* marca el cambio hacia una etapa en la que los animales son ofrecidos en sacrificio a Dios. Abel es el primero que entrega en sacrificio ovejas del rebaño que pastoreaba (4, 4). Y el capítulo 9 certifica la legalización de una dieta basada en el consumo de carne, según se desprende de las siguientes palabras: “todo animal que se mueve y que tiene vida, os será para alimento” (πᾶν ἔρπετόν, ὃ ἐστὶν ζῶν, ὑμῖν ἔσται εἰς βρώσιν), solo se prohíbe su “sangre” (αἷμα, 9, 4). Dios no prohíbe el consumo de carne, solo ordena no comer su sangre y la razón de esta prescripción es anímica: la sangre es considerada como la sede del principio vital que pertenece únicamente a Dios y su ingesta constituye un acto sacrílego, impuro y prohibido legalmente en Lv 17, 11.

<sup>221</sup> Las prescripciones de Clemente en relación con los alimentos y las citas que utiliza para justificar su postura a favor de una dieta sana y reducida en carnes han llevado a varios investigadores contemporáneos a plantear que Clemente es vegetariano. Cf. Cheung 1999: 262; Herrero de Jáuregui 2007: 329-330.

<sup>222</sup> Cf. 1 Co 8-10.

“verduras” (λαχάνα), “leche” (γάλα), “queso” (τυρός), “frutos de estación” (ώραία), “cosas hervidas de todo tipo” (έψηματα παντοδαπά) y “sin salsas” (ζωμῶν ἄνευ). También “carne” (κρέας), sea “cocida” (ὀπτάω) o “asada” (έφθόω), golosinas y miel “a los que cenan según la razón” (τοὺς δειπνοῦντας κατὰ λόγον). Clemente aconseja abstenerse de los alimentos que estimulan el “apetito” (ὄρεξις) e inducen a comer en exceso<sup>223</sup> y propone consumir aquellos que sean naturales y puedan tomarse al momento sin necesidad de cocción<sup>224</sup>. Este régimen alimenticio recomendado por el alejandrino responde a una alimentación basada en la dietética de Platón.

Con el propósito de marcar las características propias de un “estado sano” (ύγιεινή πόλις), en *República* 372 a-d Platón ofrece una descripción de la alimentación más adecuada para los habitantes de su ciudad ideal: “grano” (σῖτος), “vino” (οἶνος), “harina de cebada” (ἄλφιτον τῆς κριθῆς), “torta” (μαῖζα), “pan con sal” (ἄρτος ἄλας), “oliva” (έλαία), “queso” (τυρός), “cebollas” (βολβοί) y “verdura” (λάχανον). Y agrega algunas “golosinas” (τραγήματα) e “higo” (συκῆ) además de ciertas legumbres como garbanzo, haba, baya de mirto y bellota. El régimen de Platón invita a mantener una alimentación variada considerada como la más adecuada para una vida saludable (372d)<sup>225</sup>. El ateniense no incorpora la carne en su dieta. Esta encuentra un lugar únicamente en la descripción de los alimentos de lo que denomina estado “lujoso” (τροφῶσα, 372e) o “inflamado” (φλεγμαίνουσα, 372e), cuyos habitantes se caracterizan por mantener una alimentación abundante y costosa.

En la teoría dietética propuesta por Platón, entonces, la carne ocupa un lugar problemático y es considerada como un alimento propio de una clase social que posee medios económicos para sustentar una alimentación excesiva<sup>226</sup>. La puesta en paralelo

---

<sup>223</sup> En *Contra Celso* 8, 30 Orígenes mantiene la misma idea cuando sostiene que hay que evitar comer por glotonería o dejándose llevar por el placer, sin miramiento a la salud y cuidado del cuerpo.

<sup>224</sup> Según Daniélou (2004: 472) la restricción con respecto a los alimentos “deja entrever la persistencia en el judeocristianismo [...] de un ideal de ‘encratismo’ que comporta la abstención de vino, de carne y múltiples purificaciones. Este ideal parece relacionarse con un ambiente pietista judío y en particular esenio, que da la impresión de haber sido el de Juan Bautista”.

<sup>225</sup> La mala alimentación producto de los malos hábitos dietarios que tienen su base en la abundancia de alimentos, entonces, es la causa fundamental de las afecciones orgánicas que conducen a toda clase de daños: indisposición del cuerpo, molestia en el estómago, vómitos y deterioro del gusto. En *República* 404a-d, Platón relaciona la mala alimentación con las enfermedades del cuerpo y nombra alimentos tales como la “carne hervida” (κρέας έφθός), el “condimento” (ήδυσμα), la “pastelería ateniense” (πέμμα Αττικῶν), los alimentos de la mesa siracusana y la variedad siciliana como promotores de los daños corporales causados por la ingesta inmoderada. Para Clemente la dieta que sobrepasa la moderación es mala para el hombre, pues entorpece el espíritu y hace enfermizo el cuerpo. Véase *Pedagogo* 2, 7, 3.

<sup>226</sup> Los nutrientes esenciales de la dieta filosófica del ateniense se mantienen casi sin variaciones hasta después del nacimiento de Cristo. Uno de los escritores paganos que mejor registra la influencia de la

de la dieta clementina y la platónica<sup>227</sup> revela que ambos autores refieren a un grupo de alimentos semejantes denominados mediante términos equivalentes y dispuestos en un orden sintáctico similar<sup>228</sup>. La utilización de una terminología afín para identificar los alimentos básicos demuestra la continuidad de una dietética fundada en un tipo de alimentación variada y caracterizada por la predominancia de nutrientes de origen vegetal. Mas un dato distingue la dieta de Clemente de la propuesta por Platón. En su enumeración de los alimentos más convenientes, Clemente nombra la “carne” (κρέας) indicando con esto una postura personal con respecto a la dietética platónica, e incluso a

---

filosofía platónica en su producción es Plutarco. Así, en los párrafos 660d-664a de su tratado *Cuestiones conviviales*, Plutarco inserta una primera cuestión que conecta su pensamiento con el problema de la dietética en general: “si el alimento variado es más fácil de digerir que el sencillo” (εἰ ἢ ποικίλη τροφή τῆς ἀπλῆς εὐπεπτοτέρα, 660d). Dos grandes argumentos son presentados para responder a esta problemática: a) la alimentación variada es más digerible que la simple (661a), y b) la alimentación simple tiene una monotonía excesiva que provoca una inmovilidad orgánica que debilita el “apetito” (ὄρεξις, 663d). De las dos tesis, Plutarco se promulga a favor de la primera y para justificar su posición no solo nombra a Platón sino que cita *República* 372c, detallando los alimentos enunciados por el ateniense y que son estimados por Plutarco como los más convenientes para los ciudadanos buenos y nobles: βολβοί, ἔλαια, λάχανον, τυρός, ἐψήματα παντοδαπά, y “además de esto, no los deja privados de sus porciones de golosinas cuando cenar” (πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ τραγημάτων ἀμοίρους περιορᾶ δειπνοῦντας). Estos son todos los alimentos que para Plutarco integran una “dieta sana” (ὑγιεινὴ δίαιτα). Cf. Newmyer 1992: 38-54. Fiel al legado platónico, Plutarco tampoco incluye la carne dentro de su propuesta dietética, incluso llega a escribir un tratado *Sobre la carne*, en el que presenta argumentos que apoyan la moral y la superioridad higiénica de una dieta libre de carne para los seres humanos (cf. 993a; 999b; *Sobre la inteligencia de los animales* 960a-d; 964e). Las explicaciones que justifican esta postura se fundamentan en su creencia en la psicología animal y en su vegetarianismo filosófico, así como en la elección de un estilo de vida basado en la conjunción de lo ético y lo racional en el terreno práctico. Plutarco defiende la racionalidad de los animales. La demostración de esta teoría es presentada en su diálogo *Sobre la inteligencia de los animales* 959a-968d, tema que se repite en otros diálogos de su autoría: *Los animales son racionales* y *Sobre la carne*, espacios en los que aporta argumentos a favor de una dieta libre de carne. Plutarco cree que el hombre en su etapa más temprana de existencia tuvo una alimentación exclusivamente herbívora. La cuestión por la que el hombre abandona esta dieta y adopta un estilo de vida basado en la ingesta de carne abre el tratado *Sobre la carne*. Según Newmyer (1992: 50) la adopción de una dieta carnívora significa en Plutarco una violación del contrato de justicia que debería prevalecer entre hombre y animal (cf. *Sobre la carne* 993b). En este sentido, Newmyer sostiene: “Plutarch was able to excuse early man his flesh-eating ways in the belief that only the direst necessity brought on by unfavorable soil conditions could have induced man to endure the cries of animals during slaughter and the stench of their gaping wounds”. Plutarco considera que este estilo de vida es indefensible por un sinnúmero de razones que recorren desde consideraciones de anatomía humana hasta razones de justicia hacia los animales. Cf. *Sobre la carne* 994a-e; 994e-f; 999a; *Los animales son racionales* 991c-d; 992c.

<sup>227</sup> La dieta de Platón y Clemente estaría explícitamente conectada con su efecto sobre los procesos cognitivos. El apetito debe estar moderado como un acto de deseo, porque es el apetito y no su saciedad el medio que conduce a la apertura contemplativa. Según Beer (2010: 39-40) la habilidad para mantener una dieta restringida y libre de carne para facilitar los procesos cognitivos ha atraído a tradiciones paganas y cristianas. La creencia en la existencia de un camino hacia lo divino a través del ejercicio de la actividad intelectual y libre de asuntos corporales es largamente aceptada tanto por Platón como por estoicos romanos y cristianos.

<sup>228</sup> Véase *Pedagogo* 2, 15, 3; cf. Plutarco, *Cuestiones conviviales* 663d.

la evangélica, conciliatoria con la dieta practicada por la clase social a la cual dirige su apología y ajustada a ciertos parámetros morales<sup>229</sup>.

Los destinatarios del *Pedagogo* tienen en la carne un valor identitario que los diferencia del resto de la población<sup>230</sup>. Clemente acepta la carne como alimento no sin algunas reservas morales. En *Pedagogo* 2, 11, 1, el concepto κρέας está ligado con el verbo “pecar” (ἀμαρτάνω) y con el adverbio ἐγκρατῶς, y en 2, 15, 1 el mismo tópico se presenta en conexión con ἐγκράτεια, vocablos que derivan del consumo de carne un problema de claro matiz filosófico que el alejandrino explica con distintas tesis expuestas en *Stromata* 7, 32-33 y que pueden ser sintetizadas en cuatro argumentos: a) la alimentación con “carne” (σάϛξ)<sup>231</sup> es “perjudicial” (ἀσύμφορος)<sup>232</sup>, b) no todos los animales han sido dados para alimento, sino “todos los que no trabajan” (ὅσα ἀεργά), c) los gnósticos deberían abstenerse del uso de las carnes para reafirmar su educación

---

<sup>229</sup> La alimentación clementina también está sujeta a una variable productiva. La tríada alimenticia que cubría la nutrición básica de los habitantes de Alejandría en la época imperial estaba compuesta por cereales, vino y olivo. Estos alimentos constituyeron la base de la agricultura tradicional y del régimen dietario. Siendo la agricultura el sostén de la economía doméstica, los productos cosechados sustentaban a un amplio rango de la población. No obstante, la tríada no se desarrollaba en todos los lugares por igual; solo los cereales se mantuvieron omnipresentes y las legumbres o vegetales variados suplieron nutrientes vitales. En la tríada, la carne y el pescado quedan excluidos de la dieta diaria, ausencia que supone dos causas: primero, la mayoría de las personas eran agricultores, no pescadores. En la época imperial romana los pescados eran un alimento exótico traído de lugares lejanos y consumido por una población reducida y con medios económicos elevados; segundo, el mantenimiento de la economía agrícola determinó una baja en el abastecimiento de carne y otros productos animales y esto se debió a un problema geográfico elemental. La temporada para el crecimiento de las plantas en la zona mediterránea era reducida (cf. Garnsey 1999: 16). Después de la primavera la sequía consumía rápidamente las pasturas y en consecuencia la producción y sustento de animales tenía un costo poco conveniente y sus beneficios eran explotados en otro nivel productivo: la mayoría de los animales eran utilizados para el trabajo, como es el caso de los bueyes; las cabras y las ovejas eran abundantes y con sus lanas se cubrían las necesidades de indumentaria, mientras que su leche estaba destinada a la elaboración de quesos. El cerdo sí estaba destinado al consumo de su carne e incluso era el animal preferido para los sacrificios (p. 17). Véase *Stromata* 7, 33, 3.

<sup>230</sup> La mayoría de los miembros de la aristocracia alejandrina eran gentiles cristianos que participaban en los banquetes posteriores a los sacrificios idolátricos y tenían los medios económicos para obtener la carne o producirla. A su vez, en el siglo II, el cristiano era un elemento social diferente y peligroso para el mantenimiento de la unidad religiosa politeísta y la abstención total de carne era un signo de sectarismo perseguido por el poder imperial. Cf. Dombrowski 1984: 81.

<sup>231</sup> Desde un punto de vista etimológico, el plural de σάϛξ es utilizado en *Odisea* 9, 293 para referir a la carne animal devorada por Polifemo y en *Teogonía* 538 Hesíodo se vale del mismo término para designar la carne animal del sacrificio. Así σάϛξ es la carne que comen los perros (cf. Antífanes, *Fragmento* 326), o la carne asada o cocinada para ser consumida por los hombres. En la época clásica, el término σάϛξ incluye otro significado. En los diálogos de Platón el plural de σάϛξ designa la carne y los huesos del cuerpo humano en *Fedón* 96c-d y 98d; *Gorgias* 518c-d; *República* 7, 556d; *Timeo* 60b; 61e-d. El significado clásico se mantiene en los siglos posteriores. En el Nuevo Testamento, es muy utilizado por Pablo para denotar la existencia física del hombre. En cambio κρέας es usado para la carne muerta en Rm 14, 21; 1 Co 8, 13. En Rm 1, 3ss Pablo adopta un uso (cf. Is 31, 3) que contrasta la esfera terrenal (σάϛξ) con la esfera celestial o espiritual (πνεῦμα).

<sup>232</sup> En este sentido, cita dos autores griegos y las obras en las que exponían la misma opinión: Jenócrates y su tratado *Sobre el alimento derivado de los animales* y Polemón y *Sobre la vida animal*.

ascética y para evitar que su propia carne entrañe “placer erótico” (ἀφροδίσια), y d) la carne participa de la clase de alimentos inadecuados para una “inteligencia perfecta” (σύνεσις ἀκριβής)<sup>233</sup>.

No obstante el valor filosófico de los argumentos de *Stromata*, no se puede dejar de advertir la diferencia terminológica que los separa del *Pedagogo*. En los párrafos 2, 11, 1 y 2, 15, 1, el término griego para carne es κρέας, en cambio, en *Stromata* 7, 32-33, Clemente utiliza σάρξ. En los contextos analizados, Clemente identifica σάρξ con la carne del sacrificio<sup>234</sup> y utiliza el término κρέας para la carne que forma parte de la dieta de los hombres. La prescripción sobre la abstinencia de carne no alcanza la carne que sirve como alimento en la vida diaria y que no ha sido parte de rituales gentiles. En este sentido, Clemente no propone una dieta cristiana libre de carne, aunque mantiene sus reservas con respecto a la dieta de los filósofos que dedican su vida a la contemplación de las cosas divinas.

En *Pedagogo* 2, 5, 2, Clemente considera que la actividad cotidiana de los filósofos difiere de la actividad del hombre rico, por lo que su alimentación debe estar fundada en una rigurosa frugalidad, autocontrol y dominio interior. La causa fundamental que sustenta la prohibición del alejandrino es la siguiente: el consumo de carne produce un grave perjuicio moral porque su incorporación en el organismo humano excita la sensibilidad y desata pasiones difíciles de controlar; esto fomenta deseos dañinos que embotan la razón y la conducen a la realización de actos inmoderados. En este punto, el razonamiento de 2, 5, 2 coincide con los argumentos a), c) y d) de *Stromata* 7, 32-33. A partir de esta concepción filosófica, la práctica de la abstinencia de carne se transforma en una exhortación coadyuvante de una vida moral íntegra<sup>235</sup>. Junto con el repudio hacia el consumo excesivo de alimentos variados que expresa en su diatriba contra la glotonería, Clemente considera que la ingesta de carne debe ser restringida entre aquellos que destinan sus vidas al conocimiento de las cosas divinas.

---

<sup>233</sup> Para los filósofos, la preocupación por los alimentos, especialmente por la carne, radica en que estos distraen de las actividades intelectuales y de la contemplación de lo divino. Los remordimientos del hambre son un recuerdo de las demandas corporales que podían ser resistidas con un ejercicio sobre la represión del deseo que ocasiona el exceso de la glotonería. La persona incapaz de resistir los deseos físicos fue también incapaz de producir juicios morales balanceados. Cf. Beer 2010: 119.

<sup>234</sup> La abstinencia de carne que propone Clemente en *Stromata* refiere a la carne que procede de los sacrificios. En el capítulo 1 indicamos que esta carne es prohibida en *Pedagogo* 2, 8, 3-4 y aquí confirmamos su restricción a partir de los argumentos de *Stromata* 7, 32-33.

<sup>235</sup> Herrero de Jáuregui (2007: 330) considera que Clemente cumple con prescripciones de pureza muy comunes en el cristianismo de los primeros siglos. Estas prescripciones se justifican en un orden práctico: los cristianos se abstienen de carne, sexo o alcohol porque se mantienen apegados a medidas ascéticas que les permiten ejercitarse en la virtud.

El consumo excesivo de alimentos y la carne son prácticas que desvían del camino que comunica con Dios y por lo tanto deben ser evitadas. La preocupación de Clemente cimienta sus bases en cuestiones morales destinadas a fomentar la moderación y el autodomínio interior, moralidad que encuentra en la costumbre de la alimentación ascética un mecanismo para la práctica íntegra de la fe cristiana.

### 2.3. Conclusión

La variedad de alimentos es una problemática que obtiene distinto tratamiento según el tipo de alimentación. El consumo excesivo de alimentos variados o glotonería es una práctica prohibida. Clemente elabora una pedagogía prescriptiva que encuentra sostén en los conceptos teológicos y antropológicos obtenidos de los versículos bíblicos, especialmente Pr 23, 3, 1 Co 6, 13 y Gn 3, 14. Estos conceptos y las correspondencias lexicales que se derivan de su análisis marcan relaciones sustanciales. Una de ellas es la que se establece entre el hombre rico y el cristiano y la otra, entre la vida celestial y la corporal. El hombre rico es el glotón que se preocupa por los alimentos materiales, desatiende lo espiritual y su sensualidad es comparada con la serpiente del paraíso; dedica su vida al vientre y no a Dios. A través de un procedimiento metonímico que tiene sus predecesores en los textos de Platón y de Filón de Alejandría, Clemente ubica la glotonería en la teoría de la división del alma, le asigna el lugar de lo irascible y concupiscible y la parte del cuerpo que lo representa, el vientre. Con esta identificación, Clemente aleja la práctica de la glotonería del control de lo racional y la acerca a lo descontrolado y excesivo. Para evitar el descontrol en el consumo de los alimentos, Clemente propone el cumplimiento de una dieta ascética regulada por el autodomínio interior.

Su idea de autodomínio y la dietética que propone tienen su origen en los evangelios, en la LXX y en Platón. Clemente presenta los alimentos consumidos por Mateo, Juan el Bautista y Pedro como ejemplos de una dieta ascética y basada en el autodomínio. Sobre esta base, el alejandrino elabora su propia teoría dietética que obtiene sus lineamientos filosóficos de la dietética platónica. Clemente recomienda una alimentación variada. No obstante, encuentra en la carne una problemática que intenta resolver de la siguiente manera: propone un consumo de carne moderado entre los cristianos en general y reducido o nulo entre los filósofos que dedican sus vidas a contemplar lo divino. La causa que fundamenta la restricción de carne entre los

filósofos está en que este alimento es perjudicial porque produce un placer erótico que perturba la inteligencia perfecta. La permisión en el uso de la carne entre el resto de los cristianos responde a un factor social importante: la carne es un alimento que la clase aristocrática consume en la vida diaria o en los banquetes privados. En este caso, Clemente prohíbe el consumo de carne sacrificada pero no el de la carne que no ha participado del ritual idolátrico, adaptando así su ideología cristiana a la realidad social de sus destinatarios.

Clemente no elimina los alimentos básicos que sirven como agentes de identidad de la clase aristocrática, sino que propone su permanencia a la vez que reduce su ingesta utilizando argumentos de tipo filosófico que tienen su base en la moralidad religiosa. Esta actitud conciliatoria que no abandona las enseñanzas del autodomínio interior se mantiene en su prescripción en lo relativo a la bebida, en especial el vino. El análisis sobre la costumbre de beber vino, su utilidad y los daños que produce su ingesta excesiva será tratado a continuación.

## CAPÍTULO 3

### El vino

*Pedagogo 2, 19, 1-29, 1*

#### 3.0. Introducción

La referencia al uso del “vino” (οἶνος) en el contexto prescriptivo del *Pedagogo* señala elementos básicos de la estructura ideológica de la comunidad cristiana a la vez que expone problemáticas que se encuentran en directa relación con la necesidad de regular su utilidad en la vida diaria. En el capítulo 2 advertimos que el exceso en el uso de la variedad de alimentos y la falta de dominio sobre su consumo son los problemas sociales que más interesan al alejandrino. En *Pedagogo 2, 19, 1-29, 1*, Clemente desarrolla una extensa exposición sobre otra cuestión cuya importancia no es menor a la que representa la práctica de consumir alimentos variados, la costumbre de la ingesta de vino entre los habitantes de la sociedad alejandrina de su tiempo<sup>236</sup>. Clemente explica esta costumbre mediante la selección y combinación de testimonios recibidos de fuentes diversas con los que caracteriza una temática que requiere ser interpretada en su ámbito gentil para lograr la regulación ética del vino y la formalización de los aspectos benéficos de esta sustancia en el ámbito cristiano. Los aspectos curativos o perjudiciales del vino serán estudiados en los espacios discursivos que permiten esquematizar su uso según estas dos funciones específicas:

---

<sup>236</sup> El título del apartado es claro en su temática general, “cómo es debido comportarse con la bebida” (πῶς τῷ ποτῷ προσενηκτέον), pero el desarrollo de la exposición tiene como tema esencial el vino y uno de sus principales efectos sobre el cuerpo humano, la embriaguez.

§§ 2, 19, 1 y 2, 29, 1: Clemente menciona el uso medicinal del vino. En este sentido, lo define como un “remedio” (βοήθημα) efectivo para tratar distintas enfermedades, en especial aquellas provocadas por una ingesta abundante de “agua” (ὕδωρ).

§§ 2, 20, 1-2, 29, 1: la definición del vino como un “remedio” se opone a su descripción como “droga” (φάρμακον). El alejandrino enfatiza la cualidad nociva del vino, la “embriaguez” (μέθη), mientras rescata el uso benéfico del “agua” y la define como “la droga de la moderación” (τῆς σωφροσύνης τὸ φάρμακον).

La correlación que presenta Clemente durante la explicación de los beneficios o daños derivados de la ingesta moderada o abundante de vino tiene como línea divisora las enseñanzas cristianas. La educación sobre los parámetros adecuados que deben regular el consumo de vino determina la vigencia y estabilidad de esta costumbre en el espacio social del *Pedagogo*.

### 3. 1. El vino como remedio

La utilidad del vino en el *Pedagogo* adquiere importancia por su funcionalidad médica y por los efectos positivos sobre la salud del cuerpo humano. Durante su reflexión, el alejandrino vuelve a tener en la preceptiva paulina la base exegética de su explicación. A partir de las palabras del Ps. Pablo, Clemente construye un discurso religioso que atiende a los parámetros médicos del vino y se mantiene en una instancia mediadora entre la aceptación y la regulación de un hábito tradicional. Mas los postulados de Clemente también siguen las prescripciones médicas sistematizadas y asentadas en el imaginario griego a través de los principios racionales de la medicina hipocrática y de las ideas filosóficas de Plutarco y los médicos Dioscórides y Galeno. En los párrafos que siguen analizaremos la función medicinal del vino articulando los preceptos del Ps. Pablo con los testimonios de los discursos médicos y filosóficos de los escritores griegos.

#### 3.1.1. El vino como remedio en la Epístola del Ps. Pablo

En armonía con la doctrina cristiana, en *Pedagogo* 2, 19, 1 Clemente comienza su reflexión sobre la utilidad médica del vino partiendo del versículo 5, 23 del libro pseudopaulino *Primera Epístola a Timoteo* que le atribuye a Pablo<sup>237</sup>. Según el alejandrino, Pablo le adjudica a Timoteo “beber agua” (ὕδροποτέω) y por esto le aconseja “hacer uso de (χράω) un poco de vino (ὀλίγος οἶνος) a causa de su estómago (διὰ τὸν στόμαχόν σου)”. Las proposiciones que componen este versículo pueden ser descompuestas en tres tesis: a) la utilidad del vino, cuya marca léxica se apoya en el verbo “hacer uso de” (χράω), b) el consumo del vino y la cantidad recomendada, “poco” (ὀλίγος), y c) la razón que sustenta la permisión, la enfermedad que aqueja el estómago de Timoteo, indicada por la preposición “a causa de” (διὰ). Cada tesis sella una misma línea discursiva que tiene su inicio en la literatura médica, los beneficios del vino para el tratamiento de enfermedades, sigue con una restricción moral que apunta una situación social específica y que tiene su contraparte en el antónimo de “poco”, la embriaguez, para culminar con la causa necesaria que justifica y legitima el consejo pseudopaulino, el estómago enfermo, cuya referencia parece ineludible para otorgar validez a la autorización sobre la ingesta de una bebida problemática por los efectos que conlleva su exceso.

Si se atiende la referencia completa de 1 Tm 5, 23, “no bebas más agua, sino que haz uso de un poco de vino a causa de tu estómago y de tus frecuentes enfermedades” (μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλὰ οἶνω ὀλίγω χρῶ διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας), se observa la presencia de dos imperativos, no anotados por Clemente: uno negativo, μηκέτι ὑδροπότει, y otro positivo, ἀλλὰ οἶνω ὀλίγω χρῶ, opuestos por la conjunción adversativa ἀλλά y balanceados alrededor de la polaridad ὕδωρ-οἶνος. Las razones corporales para el uso moderado de vino forman parte de la segunda mitad del consejo, donde el Ps. Pablo especifica dos causas, el estómago y las enfermedades frecuentes. La primera es una referencia a los problemas digestivos, para los cuales el vino fue una medicación típica; la segunda, tampoco anotada por el alejandrino, es más

---

<sup>237</sup> La primera epístola a Timoteo es una carta pastoral del Nuevo Testamento que forma un grupo homogéneo con la Segunda Epístola a Timoteo y la Epístola de Tito. Su estilo y vocabulario difieren con respecto a los demás escritos paulinos por lo que la mayoría de los teólogos consideran que no fueron escritas por el apóstol Pablo o que no fue él mismo quien les dio su forma literaria, sino alguno de sus discípulos. Para marcar la diferencia entre las palabras de Pablo y los enunciados de la Epístola a Timoteo que el alejandrino atribuye a Pablo utilizaremos la referencia Ps. Pablo. Sobre este tema Cf. Fee 2008: 29-33.

amplia e indeterminada pero responde a la misma práctica médica que consiste en usar vino como remedio para distintos desórdenes corporales.

En lo que atañe a la referencia que tiene en el concepto ὕδωρ una clave de su justificación, el discurso prueba que Timoteo ha estado bebiendo solamente agua. De manera implícita, el Ps. Pablo impulsa a Timoteo a modificar este patrón de comportamiento sentando un juicio de tipo espiritual: el beber solo agua es signo de ascetismo. Este argumento se fundamenta en la puesta en comunicación de 5, 23 con otros versículos de la *Primera epístola a Timoteo* que incluyen las razones locales que pueden ayudar a interpretar el mandamiento del apóstol. En 1 Tm 4, 3 se menciona la renuncia al matrimonio y a ciertos alimentos practicada por los oponentes al cristianismo llamados “mentirosos” (ψευδολόγοι), aunque estos no incluían el vino y Timoteo no estuvo bajo su influencia. En 1 Tm 3, 3 y 8<sup>238</sup>, el mandamiento de abstinencia de vino puede indicar una tendencia hacia la embriaguez entre algunos miembros o líderes de la comunidad, en respuesta a lo cual Timoteo decide beber solo agua. No obstante, el sentido del mandamiento parece estar definido en el concepto “puro” (ἀγνός) del versículo glosado por Clemente, momento en que el Ps. Pablo exhorta: “Consérvate puro” (σεαυτὸν ἀγνὸν τήρει, 1 Tm 5, 22). En el contexto de 1 Tm 5, 22-23, la idea de pureza no debe ser entendida como una indicación de mantener una vida ascética radical, sino como una exhortación a seguir una vida espiritual libre de excesos. Este es el sentido con el cual el Ps. Pablo incluye una sentencia tan dogmática en su discurso. Si se reubica el análisis sobre uno de imperativos de 1 Tm 5, 23, μηκέτι ὑδροπότει, y sobre el concepto que marca la repetición de una dolencia, πυκνή, se observa que la forma adverbial μηκέτι, “no más”, se dirige a prohibir una acción que se observa de manera reiterada, πυκνή, y es la “frecuencia” con la que Timoteo se encuentra afectado por las enfermedades lo que señala a su vez una acción cotidiana, el hábito de consumir agua, y justifica la terminante decisión del apóstol, μηκέτι ὑδροπότει. Con esta sentencia, el Ps. Pablo atiende dos aspectos inherentes a la formación del cristiano: en 1 Tm 5, 22 se enfoca sobre la parte espiritual, y en 1 Tm 5, 23 se dirige a la parte física<sup>239</sup>.

---

<sup>238</sup> Cf. Tt 1, 7.

<sup>239</sup> La réplica proferida por Ps. Pablo interrumpe el flujo de su exposición. El apóstol enfatiza una orden con un recordatorio dirigido a Timoteo para que se guarde de lo santo sin perder de vista su tarea cristiana (cf. Collins 2002: 149-150). En este sentido, la prescripción de beber un poco de vino también estaría conectada con un uso de la bebida no restringida al agua y con una regulación de las prácticas ascéticas

La referencia a la *Primera epístola a Timoteo* en *Pedagogo* 2, 19, 1 merece otras interpretaciones, que se amplían a partir de los datos suministrados por el discurso pseudopaulino. La primera pertenece nuevamente al plano espiritual. La abstinencia de vino tiene su raíz histórica en las prácticas de pureza impuestas por Moisés a la comunidad de los nazireos. La completa abstinencia de vino y otras bebidas alcohólicas era una práctica extraordinaria en el mundo bíblico, que merece una explicación. Durante su período de servicio, los sacerdotes tenían que renunciar al consumo de bebidas alcohólicas en el templo<sup>240</sup>. Esta disposición fue también integral a todos aquellos que habían hecho un voto de nazireato, según se desprende de uno de los libros del Pentateuco, *Números*. En Nm 6, 1-4 de la LXX, Dios dice a Moisés que comunique a los israelitas que pretendan consagrar su vida a Él que se apeguen a ciertas restricciones: abstenerse de “vino” (οἶνος), “bebidas fermentadas” (σίκερα), “vinagre de vino” (ὄξος ἐξ οἴνου), “zumo de uvas” (ὄξος ἐκ σικερα), incluso de cualquier “racimo de uva” (σταφυλή), sean “frescas” (πρόσφατος) o “pasas” (σταφίς)<sup>241</sup>. Las noticias de Nm 6, 1-4 sugieren que el rechazo de beber vino y otras bebidas alcohólicas estuvo asociado con la intención de separar de las costumbres practicadas durante la vida ordinaria a aquellos cuyo objetivo era dedicarse a una tarea divina<sup>242</sup>. El legado de Nm 6, 1-4 también se hace presente en contexto evangélico para continuar una tradición que marca la abstinencia de vino en los hombres que están destinados a consagrar su vida a Dios<sup>243</sup>. Así, en Lc 1, 13-15 se relata la historia del anuncio del nacimiento de Juan y una predicción: “no beberá vino ni licor” (οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίη).

Junto a las reminiscencias testamentarias que permiten ubicar la práctica de Timoteo en contexto judío, tiene lugar una segunda interpretación, la del plano corporal, que contiene una causa específica, una enfermedad, y una localización exacta, el “estómago” (στόμαχος), glosa sobre la que Clemente dirige su mayor atención. Desde un punto de vista histórico y médico, las enfermedades localizadas en el estómago tenían en el agua un agente externo promotor de la afección. En las grandes ciudades del

---

severas. Para Benjamín Fiore (2007: 112-113) el consejo del apóstol es anti-ascético. Cf. Towner 2006: 375-376.

<sup>240</sup> Cf. Lv 10, 8-9; Ez 44, 21.

<sup>241</sup> La restricción con respecto a la bebida es seguida por otras prohibiciones: no cortarse el cabello y no acercarse a un cadáver. Cf. Nm 6, 5-6.

<sup>242</sup> Los recabitas de Jr 35, 5-8, siguiendo una disposición de su antepasado Jonadab, hijo de Recab, mantienen la tradición de no beber vino. Cf. Lc 7, 33.

<sup>243</sup> Cf. Lv 10, 9; 1 Sam 1, 15; Pr 20, 1; etc. En Jc 13, 3-4 la prohibición de beber vino está unida al anuncio del nacimiento de Sansón (cf. 13, 7 y 14). Cf. el análisis exhaustivo de Green (1997) sobre el *Evangelio según Lucas*, esp. p. 75.

Imperio romano, como era el caso de Roma y Alejandría, el avance tecnológico permitió la implementación de acueductos encargados de proveer de agua a la densa población. Si bien el sistema técnico implementado era novedoso, por lo general el agua carecía de un sistema completo de distribución<sup>244</sup>, estaba mal almacenada y contaminada<sup>245</sup>. La limitada distribución del agua y de los recursos sanitarios y la creciente densidad de la población humana y animal dispusieron la presencia constante de microorganismos procedentes de las heces humanas y animales, determinando que la sociedad grecorromana se viera azotada por una serie de enfermedades de las cuales un gran número debía tener como causante la ingesta de agua contaminada. Este panorama social se ajusta plenamente a la prescripción clementina sobre el uso medicinal del vino y su nexo con el versículo pseudopaulino.

Una vez destacados los argumentos que justifican la utilidad del vino como remedio, interesa volver sobre las tres tesis derivadas del versículo pseudopaulino trabajado por Clemente. Las tesis a) y c) han sido fundamentadas para la explicación que atiende a la utilidad del vino, *i. e.* remedio, y la causa que justifica la autorización de su ingesta, *i. e.* la indisposición estomacal. Resta por considerar la restricción sobre el consumo del vino y la cantidad recomendada, “poco” (ὀλίγος), que notifica la proposición b). El desarrollo práctico en materia médica que le da el alejandrino al tema del vino tropieza con los recaudos sobre la moderación que los expertos prescriben con respecto a su uso. La moderación se convierte así en la preocupación esencial del pensamiento práctico-religioso del alejandrino, por lo que en los fragmentos aún no analizados del apartado 2, 19, 1- 34, 4 enfatiza su inclinación hacia el concepto ὀλίγος, clave prescriptiva representante de la medida en la ingesta de alcohol que acompaña la permisividad pseudopaulina. Tanto el Ps. Pablo como Clemente acuerdan en recomendar el vino como remedio, aunque consideran que su eficacia medicinal reside en su consumo en poca cantidad, pues solo la regulación de su uso hace posible su disposición como bebida. Esto se debe a que el empleo del vino en la antigüedad tiene una gran importancia tanto en su uso cotidiano cuanto en presencia de realidades patológicas, por

---

<sup>244</sup> Según el informe sociológico desarrollado por Stark (2009: 142), “en la mayoría de las ciudades [romanas] el agua era llevada por medio de cañerías a las fuentes y lugares públicos como los baños. Una parte era también conducida por cañerías a las casas de los más ricos. Pero el resto de los residentes debía llevarla a casa con vasijas”.

<sup>245</sup> En su estudio de la tecnología griega y romana, White (1984: 168) señala que el agua era almacenada en cisternas. Este tipo de almacenamiento generaba que el agua sin tratar y estancada fuera productora de algas y otros organismos, lo que hacía de ella algo maloliente, desagradable y, después de un tiempo, no potable, *i. e.* no apta para el consumo.

lo que la racionalización del consumo de vino en el pensamiento cristiano no se encuentra amparada por motivos de divertimento o lujuria sino por estrictas razones de salud que sistematizan su uso en la vida diaria.

La preceptiva del Ps. Pablo en lo relativo al uso medicinal del vino se ajusta, entonces, al contexto histórico, social y espiritual de su época. La reflexión de Clemente sobre esta temática responde a los mismos parámetros contextuales y espirituales por los que atraviesa Alejandría en el siglo II. Un análisis del uso medicinal del vino presente en los textos de Hipócrates, Plutarco, Dioscórides y Galeno ayudará a entender que la ingesta de vino en su carácter de bebida saludable del vino era una costumbre tradicional entre los griegos y que Clemente adapta esta práctica a su prescriptiva sobre el vino.

### 3.1.2. El vino como remedio en el ámbito griego

Sobre la base de los predicamentos del Ps. Pablo, el alejandrino considera que el vino es apropiado “para un cuerpo enfermo y debilitado” (νοσηλευομένῳ καὶ πλαδῶντι σώματι) y le asigna el nombre genérico de “remedio” (βοήθημα). En este sentido, interpreta el vino como una bebida que funciona como medio externo para reparar un daño o malestar físico y conveniente para producir un cambio favorable en el cuerpo enfermo, *i. e.* la salud. En el apartado anterior observamos que el término βοήθημα en relación con el vino aparece en 1 Tm 5, 23, aunque el discurso médico de la antigüedad griega ya contiene esta relación, que pasa sin variaciones a los testimonios filosóficos y médicos de los siglos I y II.

Utilizado con el valor de remedio y en un contexto médico ocupado en las afecciones intestinales, el concepto βοήθημα tiene un primer anclaje filológico en el corpus hipocrático. En la medicina hipocrática radica la convicción de que en la naturaleza del hombre se encuentra la causa de la enfermedad y de que el remedio tiene una virtud curativa. La naturaleza del enfermo está regida por unas normas concretas, precisas, consabidas, y la enfermedad en sí está presidida por unas leyes racionales que el médico descubre a partir de la observación del paciente y de la actuación de distintas sustancias en el organismo humano. Así, en el tratado *De prisca medicina* 13, Hipócrates utiliza βοήθημα para referir al remedio adecuado que recibe quien padece dolores, tiene un “organismo debilitado” (σῶμα ἀσθενές) y un “vientre” (κοιλίη) disminuido en sus

funciones vitales<sup>246</sup>. Hipócrates sostiene que este tipo de padecimientos se da en la naturaleza de aquellas personas que practican una dieta a base de trigo crudo y sin elaborar, carne sin guisar y “agua” (ὕδωρ). El tratamiento más adecuado gravita en la supresión de la dieta que les resultaba habitual y en la adopción de un nuevo régimen a base de pan, carne guisada y “vino” (οἶνος). La causa de tal prescripción tiene una justificación racional: Hipócrates considera que el agua es fría y no se digiere con facilidad, hincha el bazo y el hígado en pacientes con enfermedades agudas y carece de propiedades laxantes o diuréticas; en consecuencia, produce estreñimiento y dolores intestinales difíciles de tratar. El vino, por el contrario, tiene propiedades diuréticas y laxantes<sup>247</sup> por lo que ayuda a controlar el estreñimiento<sup>248</sup> y la indisposición estomacal. No obstante, el médico hipocrático enseña una regla elemental: la ingesta abundante de vino en estado puro puede originar trastornos en el organismo, por lo que se aconseja mezclarlo con agua en los casos en que la bebida alcohólica resulte demasiado pesada para un cuerpo muy debilitado<sup>249</sup>. Ante tal posibilidad, el vino empleado para tratar distintas enfermedades depende de las cualidades específicas de cada tipo.

Junto a las innumerables indicaciones particulares, en el corpus hipocrático se encuentran sucintas visiones de conjunto en las que las virtudes fundamentales del vino y su eficacia se ponen en relación con la enfermedad específica del enfermo. En el tratado *Apéndice a ‘Sobre la dieta en las enfermedades agudas’* 16 se administra líquidos hervidos fríos y concentrados y bebidas sin hervir de propiedades astringentes que contengan bastante vino y de sabor ácido a los pacientes que sufren los síntomas de la bilis negra. En el párrafo 11 se vuelve a tratar el caso de los pacientes que están estreñidos. El médico aconseja purgar la parte del intestino bajo y seguir una dieta basada, primero, en líquidos hervidos y en hidromiel<sup>250</sup> como bebida y, después, en

---

<sup>246</sup> En el mismo contexto del tratado *Sobre la medicina antigua* aparece el infinitivo de βοηθέω, βοηθέειν, con el significado de “asistir” o “ayudar”. Esta función de asistencia es la que cumple el remedio suministrado al cuerpo.

<sup>247</sup> Cf. *Sobre la dieta en las enfermedades agudas* 51.

<sup>248</sup> En el siglo II, Ateneo sostiene que el beber abundante agua antes de comer provoca desequilibrio en el “estómago” (στόμαχος), debilidad orgánica y corrupción de los alimentos ingeridos con posterioridad. En este sentido, aconseja tomar vino dulce caliente mezclado con abundante agua; preferentemente el vino temprano es considerado por el escritor “bueno para el estómago” (εὐστόμαχος). Cf. *Banquete de los eruditos* 2, 24.

<sup>249</sup> Cf. *Sobre la dieta en las enfermedades agudas* 62. Los remedios, v. gr. eléboro negro, agua de nísperos, comino, anís, vino, sustancias externas capaces de provocar cambios favorables o desfavorables en el enfermo, poseen un poder curativo en virtud de sus propiedades saladas, amargas, astringentes, laxantes, eméticas, purgantes, diuréticas, etc. Cf. López Férez 1986: 173.

<sup>250</sup> Agua mezclada con miel. *Sobre la dieta en las enfermedades agudas* 53-56 dedica un amplio espacio a exponer los beneficios de esta bebida sobre la salud humana.

sólidos como pescado cocido, y nuevamente sugiere consumir un poco de vino rebajado con agua por la noche e hidromiel de día; para los casos con dolor estomacal, vino ligero, añejo y bastante puro (51). Para las hemorroides, aconseja beber poca cantidad de “vino blanco” (λευκὸς οἶνος), seco y rebajado (62). En los tratamientos relacionados con la oftalmología sugiere triturar sobre una piedra un dracma de ébano, nueve óbolos de bronce calcinado y tres óbolos de azafrán, hacer una mezcla uniforme, agregar “vino dulce” (οἶνος γλυκύς), ponerlo al sol, taparlo y usarlo cuando esté cocido (66). En el tratado *Sobre el uso de los líquidos* 5 comenta los usos del vino blanco y tinto y sus cualidades astringentes. Sugiere el vino dulce para tratar todas las heridas viejas y como astringente para las heridas, el vino blanco o “tinto” (μέλας) para aplicar en los resfríos. Como acabamos de observar, la relación entre los términos βοήθημα y οἶνος tiene un anclaje importante en la medicina hipocrática. En cambio, la comunicación directa entre οἶνος y στόμαχος recién aparece después del nacimiento de Cristo. En el siglo I, el vocabulario que emplea el Ps. Pablo en 1 Tm 5, 23 es un indicio de esta relación en ámbito cristiano. Mas las referencias religiosas tienen su principal correlato en el dominio de la medicina griega de Dioscórides y Galeno. Los dos primeros siglos de la era común fueron prolíferos en discursos médicos que trataron acerca de los beneficios del vino y de otros frutos, raíces o sustancias diversas para la cura de diferentes enfermedades. Así, el médico, farmacólogo y botánico griego Dioscórides Anazarbeo escribe *De Materia Medica*, una verdadera enciclopedia sobre medicamentos herbáceos y otras sustancias medicinales relacionadas, que se convierte en la primera fuente histórica de información sobre la medicina usada por los griegos, romanos y otras culturas de la antigüedad. En el párrafo 17 del segundo libro, surge la relación directa entre βοήθημα y οἶνος y en 134 del libro cuarto sostiene que el adianto mezclado con vino es capaz de romper las piedras que se forman en el riñón, detener la descarga frecuente de los intestinos y “ayudar” (βοηθεῖν) a las personas con problemas “de estómago” (στομάχου). El libro quinto está dedicado a la planta de la viña. En 5, 4 una mezcla de la flor de la vid con harina y vino se unta sobre el estómago cuando está enfermo. Incluso, gracias a sus propiedades astringentes, Dioscórides aconseja procesar la flor de la vid y tomarla como una bebida para calmar los malestares urinarios y estomacales<sup>251</sup>.

---

<sup>251</sup> En *De Materia Medica* 5, 6, las propiedades que contienen los vinos procedentes de Italia son buenas para el estómago.

Dentro del ámbito filosófico del primer siglo, uno de los primeros tratados que se ocupa de demostrar la relevancia del tema vinícola es *Charlas de sobremesa* de Plutarco. En el párrafo 652 B Plutarco toma prestadas del lenguaje médico las referencias trascendentales en materia de salud. Con estos datos sostiene que a las personas desfallecidas y necesitadas de algún tónico por “la debilidad de su estómago” (ἀρρωστία στομάχου) hay que “suministrarles vino para ayudarlos” (οἶνον δὲ διδόντες βοηθοῦσιν)<sup>252</sup>. La utilización del verbo βοηθέω en unión con στόμαχος y οἶνος, recuerda el contexto hipocrático pero se deriva del discurso médico contemporáneo al filósofo de Queronea, idea que hace replantear el origen exacto de la fuente que maneja Clemente en el momento en que interpreta la cita pseudopaulina y que tiene en el segundo siglo un cabal representante del legado hipocrático en el corpus galénico. Así, en *De praenotione ad Posthumum (Epigenem)* 14, 658-660, Galeno cuenta una anécdota con datos que describen fehacientemente la situación del médico en la época del alejandrino: tres médicos examinan a un emperador enfermo; luego de tomarle el pulso se muestran de acuerdo en que los síntomas que padece son propios de un ataque de fiebre. Galeno no procede como el resto de los médicos que acudieron a diagnosticar al paciente porque considera que el mal que lo aquejaba estaba ubicado en su “estómago” (στόμαχος). En efecto, el emperador había adoptado una dieta impropia y sobrecargaba su estómago con alimentos insanos que se habían convertido en flema antes de la excreción. El emperador reconoce inmediatamente la credibilidad del diagnóstico de Galeno y le pide un consejo<sup>253</sup>. Galeno es un poco reticente en prescribir el tratamiento habitual con “vino de pimienta” (οἶνος πεπέρεως) porque considera que los médicos deben emplear los remedios más seguros en el caso de los reyes y, en consecuencia,

<sup>252</sup> En el mismo espacio, Plutarco también comenta otro beneficio del vino sobre la salud: detiene los flujos y excesivos sudores que padece un paciente gracias a su propiedad refrescante y contrayente.

<sup>253</sup> Mientras que la dietética hipocrática ya incluía una amplia gama de medidas y actividades tales como dieta, ejercicio, hábitos de dormir, el baño y la higiene, la actividad sexual y los ejercicios de la voz, los escritores médicos de finales del siglo IV a. C. en adelante cambiaron su núcleo de discusión: pasaron de reflexionar sobre los asuntos vinculados estrictamente con la medicina, a razonar acerca de problemáticas asociadas con el estilo de vida de las personas, v. gr. la cocina, el cultivo de alimentos y la degustación de vino, la gimnasia e incluso la educación de los niños y el cuidado de los ancianos. En el caso del régimen para la salud, la sistematicidad provista por Galeno está a cargo de la distinción entre “cuerpo” (σῶμα), “signo” (σημείον) y “causa” (αἴτιος) (cf. *Sanitate tuenda* I 15: VI 78; *Ars Medica* 1: I 308). Los cuerpos de los individuos deben ser examinados según la necesidad de sus particularidades genéricas e individuales antes de determinar la dieta apropiada; los signos son los indicadores de diagnóstico, proporcionan la información pertinente; y las causas son los fenómenos orgánicos que se producen sobre la salud. Esta distinción se encuentra sujeta a tres variables: las sustancias consumidas por los pacientes (v. gr. alimentos, vinos, medicamentos, aire; *et al.*), las actividades hechas por o para los pacientes (v. gr. masajes, paseos, baños, el sueño, la actividad sexual), las sustancias que necesitan ser removidas del cuerpo mediante la influencia de acciones externas. Cf. Van der Eijk 2008: 298-299.

prescribe un remedio más suave, una almohadilla de lana impregnada con nardo para colocar sobre el estómago debilitado. Aunque Galeno está seguro de la efectividad del vino, al que reconoce como un agente de calentamiento y secado que contrarresta la humedad fría de la flema<sup>254</sup>.

El corpus filosófico y médico de los dos primeros siglos es el que presenta coincidencias sobre la conexión οἶνος-βοήθημα-στόμαχος en un mismo contexto discursivo. No se puede determinar con certeza la fuente exacta de la cual procede la interpretación del alejandrino; sí deducir que la relación que lleva a cabo en *Pedagogo* 2, 19, 1 pone en comunicación sus lecturas bíblicas con los postulados teóricos y prácticos de la literatura filosófica y médica de su tiempo, cuya tradición se encuentra bien documentada en el corpus hipocrático. Mas los enormes beneficios que aporta el vino como remedio para el tratamiento de las más variadas enfermedades no han sido relevados por Clemente. Son las propiedades laxantes del vino las que preocupan al alejandrino. En este sentido, a la directa relación que contiene los términos οἶνος-βοήθημα-στόμαχος se suman otros conceptos puestos en funcionamiento en otros pasajes del *Pedagogo*. Así, en 2, 29, 1 Clemente permite que los que han sobrepasado la edad de la juventud beban vino en invierno para contrarrestar el frío corporal provocado por la estación invernal, y en las otras estaciones recomienda beber vino solo como tratamiento “para el cuidado de los intestinos” (διὰ τὴν τῶν ἐντοσθιδίων θεραπείαν). El uso del vino como medicina para curar molestias estomacales ya ha quedado demostrado; el argumento que fundamenta su utilidad basa sus postulados en la propiedad purgante de la sustancia alcohólica, capaz de compensar los efectos que una dieta inadecuada puede causar en el organismo de una persona. La función térmica del vino en la estación fría vuelve a tener su explicación más plausible en la teoría de los elementos opuestos pensada por Hipócrates. La tesis esencial de esta teoría consiste en relacionar un elemento predominante en una sustancia, *i. e.* frío, calor, humedad o sequedad, con el que predomina en un determinado grupo etario, idea sobre la que se volverá más adelante. Basta con mencionar la naturaleza caliente del vino y sus efectos térmicos sobre el organismo frío de los ancianos.

---

<sup>254</sup> Galeno sistematiza la teoría de los humores razonada por Hipócrates. Los postulados generales de esta teoría basan su aplicación en el número y cualidad de los humores. Los humores son elementos fluidos que se mueven en el cuerpo en varias direcciones. La manera más sencilla de distinguirlos es por el color: blanco (flema), amarillento o casi negro (bilis); también difieren en temperatura: la bilis es caliente, la flema, fría. Pero hay muchas vacilaciones. En el corpus hipocrático se puede encontrar desde un sistema binario (bilis-flema), hasta un modelo más avanzado que consiste en cuatro humores, correspondientes con cuatro elementos o cualidades: frío y caliente, húmedo y seco. Cf. López Férez 1986: 99-100, n. 3.

Teniendo en cuenta el minucioso panorama presentado sobre las propiedades medicinales del vino en el período histórico que antecede o coincide con la época del alejandrino, no resulta sorprendente encontrar, aunque de manera reducida, referencias sobre el vino y su uso medicinal en el *Pedagogo*. No obstante, Clemente es consciente de los efectos colaterales que acarrea el uso del vino. En ese sentido, debe entenderse el escaso desarrollo que Clemente le concede al tema del vino como remedio. Solo dos párrafos atienden a su uso medicinal, 2, 19, 1 y 2, 29, 1. Ambos centran su interés en casos específicos: la utilidad del vino para tratar el estómago debilitado, en especial por una ingesta crónica de agua<sup>255</sup>, y para templar el organismo anciano. Clemente no alude a otros casos patológicos en los que el vino pueda actuar como remedio, por el contrario, aplica su razonamiento a tratar los efectos que el vino puede causar en el cuerpo de la persona que lo consume en exceso. A continuación examinaremos la prescriptiva de Clemente en lo relativo al uso del vino como droga y sus conexiones filosóficas y literarias más importantes.

### 3.2. El vino como droga

En la época del alejandrino, el vino se hace frecuente sobre todo en los rituales religiosos, en las fiestas, en los simposios o banquetes y en todos los actos sociales, tanto públicos como privados. Mas su reiterada aparición en lo social se encuentra indisolublemente sujeta a la necesidad de controlar la cantidad de su ingesta. La mayoría de los tratados filosóficos o discursos religiosos que tratan sobre el consumo de vino coinciden en sostener que el exceso de vino es nocivo e incluso advierten que si se lo bebe en cantidades moderadas puede llegar a ser perjudicial sino se atiende a las variables que dependen de la fortaleza del vino y del temperamento del individuo, a pesar de los beneficios que puede tener sobre ciertos organismos que resisten su uso medicinal. En este sentido, los problemas derivados del consumo excesivo de vino establecen que la costumbre de beber vino entre los cristianos de los primeros siglos no se inserte en un contexto ideológico que favorezca su hábito, sino dentro de un pensamiento que permanece reticente a aceptar su frecuencia y cotidianeidad. Dos razones afectan su libre permisividad: una, la directa ligazón entre el vino y la idolatría;

---

<sup>255</sup> En 2, 23, 1 cita la referencia a un tratado del médico Artorio, *Sobre la longevidad*, quien habría sostenido que para tener “la vida más larga” (ἡ ζωὴ μακροτέρα) solo debe tomarse el vino suficiente para humedecer los alimentos y que, en su opinión, algunos deben beber vino solo como “medicina” (θεραπεία), por motivos de “salud” (ὑγεία).

otra, los efectos que provoca el vino a nivel corporal, la embriaguez. Clemente denuncia la utilización del vino en los eventos idolátricos a la vez que ofrece recomendaciones sobre su uso en la vida diaria. Esta oscilación entre el rechazo y la aceptación fija una posición intermedia entre la prohibición y el exceso, la moderación. Beber el vino mezclado con agua es una costumbre griega legitimada e integrada en la vida diaria de la sociedad, por lo que su censura absoluta atenta contra una práctica muy estimada por su auditorio. En lo que sigue trataremos el vino como droga en los rituales de las bacanales y en los banquetes teniendo en cuenta sus antecedentes literarios y filosóficos.

### 3.2.1. El vino como droga en los rituales

Clemente dedica un espacio considerable de su *Pedagogo* a tratar sobre el exceso del vino en situaciones que remiten a las fiestas y banquetes celebrados en ocasión de las denominadas bacanales. La censura sobre estos rituales da lugar a una proyección metonímica que ataca el elemento básico de la ceremonia, el vino, pero que genera un fenómeno expansivo hacia el culto en su totalidad. Así, en *Pedagogo* 2, 21, 1, Clemente hace patente su intervención como censor de la práctica gentil. Primero, se vale del sintagma “materia combustible” (τὸ ὑπέκκαυμα) para referir de manera simbólica al vino y su efecto físico, *i. e.* la excitación de las pasiones corporales; segundo, utiliza el lexema “báquico” (τὸ βακχικόν) unido a la idea “de amenaza” (τῆς ἀπειλῆς), todo dependiendo del verbo “excluir” (ἀφαιρέω). Solo una vez más vuelve a surgir el concepto βακχικός en el *Pedagogo*: en 2, 108, 4 Clemente utiliza el término en un contexto que refiere a las telas teñidas de color púrpura, verde intenso y pálido, rosa y rojo escarlata y otras innumerables variedades de tintes inventados para dar color a los vestidos utilizados en las bacanales y misterios de iniciación. Si se atiende a la perspectiva etimológica, el concepto βακχικός es un adjetivo derivado de Βάκχος, literalmente “Baco”, nombre con el que se refiere a Dionisos en distintos pasajes de la literatura griega, especialmente en poesía y en tragedia<sup>256</sup>. Las apariciones originarias de βακχικός se ubican en contexto filosófico<sup>257</sup> y refieren en sentido propio a la persona “transportada” por la embriaguez. Clemente es uno de los primeros teólogos que utiliza este concepto en escritos cristianos y lo coloca en contacto directo con las fiestas

---

<sup>256</sup> Cf. Simónides, *Epigrammata* 7, 20 y 16, 60; Xenófanes, *Fragmenta (Silli et De natura)* 15; *Fragmenta* 17; Eurípides, *Hipólito* 560; *Ifigenia en Aulides* 1061; etc.

<sup>257</sup> Cf. Ps-Aristóteles, *Problemata* 922b 22; Posidonio, *Fragmento* 370.

gentiles llamadas bacanales celebradas en honor a Dionisos y que tenían en el vino una sustancia de vital significado histórico.

Un recorrido por sus obras más estudiadas permitirá divisar el lugar que ocupa Dionisos en el pensamiento del alejandrino y la jerarquía de este culto en los siglos anteriores a la época de Clemente. En *Protréptico* 2, 12, 2, el alejandrino refiere a las “bacantes” que celebran su culto a Dionisos; en 2, 26, 2 sostiene que los tebanos llaman a la “viña” (ἀμπελος) Dionisos; en 1, 2, 2, el que “se comporta como borracho” (παροινέω) es el que participa en “la iniciación báquica” (τελετή βακχική)<sup>258</sup>; y en 12, 3 nombra otra vez el culto báquico<sup>259</sup>. En *Stromata* 1, 79, 2 surge la figura de Dionisos en conexión con los “espectáculos dionisiacos” (διονυσιακαὶ θεαί) y en 7, 52, 3 afirma que los griegos llaman Dionisos al vino. El vínculo entre Dionisos, el vino, la embriaguez y las bacantes, está bien documentado por numerosas noticias aportadas por los escritos de los autores antiguos y tardo-antiguos, que no solo remiten a la tradición de esta costumbre en ámbito griego sino también a la adopción de este hábito por la sociedad grecorromana imperial, como se analizará enseguida.

En la cultura griega, el vino es una sustancia fusionada con lo religioso; su producción y posterior ingesta estuvieron conectadas principalmente con el culto a Dionisos. Así, en *Leyes* 653d, Platón nombra a Dionisos para referir a su función de acompañante y guía de las fiestas<sup>260</sup>; en 665b, el ateniense reflexiona sobre el coro de Dionisos y la regulación del vino para los participantes; en 666b, Dionisos es el dios que regaló a los hombres “el vino como remedio” (τὸν οἶνον φάρμακον) para que el

---

<sup>258</sup> Orígenes en *Contra Celso* 4, 10 utiliza el término βακχικός para referir a los cultos iniciáticos de Baco (cf. Juan Crisóstomo, *In exaltationem venerandae crucis* 59, 681; *In epistulam ad Ephesios (homiliae 1-24)*, 62, 124). En *Refutatio omnium haeresium* 5, 20, Hipólito recurre al mismo concepto para establecer la ligazón cültica entre Dionisos y Orfeo. Cf. Eusebio de Cesárea, *Praeparatio evangelica* 1, 9, 3; 2, 3, 8.

<sup>259</sup> En *Protréptico* 2, 12, 2, Clemente se vale de la palabra Βάκχοι para referir a los iniciados en los misterios de Baco. Cf. Turcan 1984: 227-246.

<sup>260</sup> En el periodo griego clásico se encontraban oficializadas tres grandes fiestas dedicadas a Dionisos. De acuerdo a Páez Casadiego (2008: 174-175) “en estas celebraciones en parte cultuales, en parte profanas, se representan aspectos de interés social y económico, asociados con los contenidos del *mythos* y los ciclos estacionales del calendario agrícola que estructuran la naturalización de una historia de la vid y del vino. Las fiestas comenzaban en el periodo invernal, con las Leneas dedicadas a Dionisos Leneo (el dios de la tinaja de vino), y correspondía al día 12 del mes de Lenon (entre enero y febrero) [...]. En efecto, para esta época se producía la fermentación y primera clarificación del vino. Se hacían ofrendas de vino ante una estatua del dios representado en una columna cubierta de lino que terminaba en una máscara (anterior al teatro). Sin embargo, la fiesta más importante –y la más antigua si nos atenemos al testimonio de Tucídides– es la Antestheria, correspondiente a los días 11, 12 y 13 de febrero poco antes de que aparecieran las primeras floraciones primaverales. Aquí se trataba de reactualizar el *aition* –aparte de otros dispositivos político-sociales– de las epidemias y epifanías del dios advenedizo con el popular ícono de una barca sobre las olas que trae al divino visitante con las preseas del vino y su culto misterioso-maniaco”.

alma adquiriera pudor y el cuerpo salud y fuerza (672d)<sup>261</sup>. Si bien las alusiones platónicas al vino y a Dionisos permanecen en un ámbito informativo y regulativo, en *Leyes* 672b Platón relata una leyenda de origen incierto que circulaba en su tiempo y que muestra al dios del vino como causante de los estados de embriaguez. Dionisos fue despojado de su entendimiento por su madrastra Hera<sup>262</sup> de la que se vengó introduciendo las bacantes y todas las danzas frenéticas y regalando el vino a los hombres para inducirlos a cometer acciones semejantes. El vino, que había sido normalmente usado como libación religiosa en los rituales en honor a distintos dioses, comienza a tener un lugar casi exclusivo en los rituales celebrados para honrar a Dionisos, festejos en los que los participantes consumían alcohol en exceso, llegando a estados de embriaguez descontrolados. Con respecto a estas fiestas, en *Leyes* 775b-c Platón sostiene que no es correcto “beber hasta la embriaguez” (πίνειν δὲ εἰς μέθην) si no es “en las fiestas del dios que dio el vino” (ἐν ταῖς τοῦ τὸν οἶνον δόντος θεοῦ ἑορταῖς). Platón regulariza el consumo de vino, limita su uso en la vida cotidiana y aporta un dato enriquecedor: coloca el principal efecto del vino, μέθη, en la dimensión exacta de la celebración dionisiaca.

En la literatura trágica, existe una obra que refleja con gran arte la influencia de Dionisos sobre sus seguidores, *Bacantes* de Eurípides. La tragedia cuenta la manera en que el estado frenético que alcanzaban las mujeres poseídas por Dionisos<sup>263</sup> llegaba hasta el punto de conducir las a cometer asesinatos. Así es como Penteo muere en manos

---

<sup>261</sup> En el *Banquete de los Eruditos* 2, 38d, Ateneo apunta que Platón, en el segundo libro de las *Leyes*, asegura que el consumo de vino está permitido por motivos de salud.

<sup>262</sup> Cf. Eurípides, *Cíclope* 3-4. Según el mito, Hera estaba celosa de la relación adúltera entre Zeus y Sêmele y, por esta razón, enloqueció al hijo de ambos, Dioniso. Cf. Páez Casadiego 2008: 172.

<sup>263</sup> Véase *Stromata* 1, 57, 1. Para Jourdan (2006: 274) “c’est tout d’abord le Dionysos d’Euripide bien connu de Clément qui aurait pu retenir son attention”. En las *Bacantes*, Dionisos es presentado como el nuevo dios. Es el extranjero que entra en la ciudad de Tebas. Él es el Hijo de Zeus y una mujer mortal, Sêmele (vv. 1-3), cuyas hermanas no querían creer que el niño era en realidad descendiente del dios (26-27) (cf. Vernant 2000: 162-167). Para llegar a revelar su divinidad a los hombres (v. 41), Dionisos toma forma humana (v. 4-5). En las *Bacantes*, se divide su persona. Es a la vez dios y el joven sacerdote portador de una nueva ley que tiende a extenderse (vv. 447-449). Esta doble mirada sobre el mismo dios también incluye otras formas que relacionan su imagen con lo animal: “On peut relever des dualités moins marquées, mais toujours appréciables, dans le complexe mythico-rituel d’Eleuthères, où les deux médiateurs indigènes de Dionysos - Eleuthère et Pégase- semblent exhiber les deux visages du dieu même, et dans le culte d’Élis, où Dionysos « se livre à une double épiphaneie » (p. 82), dans la forme animale du taureau et dans l’apparition miraculeuse du vin” (Casadio 1989: 292). Con respecto al tópico de la animalidad dionisiaca, Vegetti sostiene que Dioniso es el dios de la inocencia originaria y perdida, de la pacificación entre los hombres y entre los hombres y la naturaleza, que la violenta sociedad de la guerra y de la política habían puesto en crisis. “Ciertamente, la inocencia del dionisismo lleva consigo una purificación de la condición histórica de los hombres hacia «abajo», en dirección a un regreso a la inocencia natural de la animalidad” (1995: 313).

de su madre Ágave y de otras mujeres guiadas por Dionisos (vv. 980-1030)<sup>264</sup>. El mito que presenta Eurípides deja abiertas dos aristas de una figura ambigua. En un sentido superficial, permite conocer el rechazo hacia Dionisos y su culto. No solo es un dios extranjero sino una deidad con prácticas extrañas y perniciosas para la ciudad. Su presencia y culto fueron los que trajeron la cultura del vino y con ella un mensaje y una experiencia peligrosa para la mujer acostumbrada a permanecer en el ámbito privado y alejada de la actividad política. Esto se observa en la tragedia de Eurípides. La llegada del joven dios a la ciudad de Tebas crea una conmoción generalizada que hace a las mujeres olvidar el telar, la rueca, sus hijos y deberes familiares para lanzarse enloquecidas a la cúspide del Citeron. El propio rey Penteo, que enfrenta y apresa al dios que simula ser un profeta del nuevo dios, termina también maníaco, vestido de mujer, destrozado por su propia madre convertida en bacante y su palacio acaba destruido<sup>265</sup>. En un sentido profundo, Dionisos es el dios que introduce el elemento civilizador, el vino, y con este la democracia. En *Bacantes*, Dionisos concede a los ricos y pobres por igual el goce del vino que quita el dolor (v. 423); es el dios que hace surgir de la tierra una fuente de vino (v. 707); y es el que da a los hombres la vid que hace cesar las penas bajo el yugo de las acciones placenteras (v. 773). Ambos sentidos muestran una actitud de rechazo y asimilación de una práctica que termina por instalarse en la sociedad griega.

Las fiestas dionisiacas pasaron al mundo grecorromano en forma de bacanales, fiestas que también se celebraban en honor a Baco y en las que se bebía sin ningún tipo de control. El culto fue introducido en Roma hacia el 200 a. C. desde la cultura griega del sur de Italia o a través de la Etruria influida por Grecia. Las bacanales se celebraban en secreto y con la sola participación de mujeres en la arboleda de Simila, cerca del

---

<sup>264</sup> No obstante, surgen en la obra indicios de una imagen que coincide con un estado de esplendor en Grecia. Al respecto, Jaeger (1992: 62-63) se refiere a la rápida difusión del culto de Dionisos originado por las nuevas movi­lidades políticas de la *pólis* y dice: "...en el siglo VI, y a menudo por razones políticas, alcanzó el favor de los tiranos, que eran los representantes de la capa social que acababa de llegar al poder. Podemos ver este cambio, en el desplazamiento del viejo héroe cívico Adrasto de Sicione por el culto dionisiaco bajo el dominio del tirano Clístenes, y en el poderoso auge de las fiestas dionisiacas en Corinto bajo Periandro y en Atenas bajo los Pisistrátidas, ceremonias a las que deben su origen el ditirambo, la tragedia y la comedia áticas”.

<sup>265</sup> Páez Casadiegos (2008: 183) interpreta la situación tebana estableciendo una situación de progreso desde lo arcaico hacia lo democrático: “El carácter ambiguo y contradictorio de Dionisos se revela en los conflictos generados por sus epidemias y epifanías. En el ejemplo citado, trae la vid a una ciudad pre-vitícola. Con el cereal demétrico, la vid dionisiaca –y su producto, el vino– constituyen una conquista sobre el mundo bárbaro de las plantas silvestres. Es un elemento civilizatorio. El orden pre-vitícola reacciona frente a la amenaza de un orden nuevo. Pero el conflicto deja a la mujer fuera de la práctica cultural y hace que el hombre pierda el sentido de sus responsabilidades políticas. De otra parte, otros segmentos de la población, igualmente segregados, adquieren una autonomía preocupante para las élites, cuando caen bajo las seducciones de este dios irreverente y desordenado”.

monte Aventino, el 16 y 17 de marzo<sup>266</sup>. Posteriormente, se extendió la participación en los ritos a los hombres y las celebraciones tenían lugar cinco veces al mes. Una cortesana llamada Hispala Fecenia reveló el secreto de estas prácticas a un joven que amaba, Publio Aebutio, para protegerlo de su propia madre que quería iniciarlo en los misterios de Baco. Siguiendo el consejo de Hispala, Publio se negó a ser iniciado en los misterios. Hispala buscó refugio con una de sus tías, quien le aconsejó que contara esta historia al cónsul Postumio. El cónsul decidió llevar a cabo una investigación secreta; el Senado temió que bajo la secta se ocultase una conspiración contra la República. Encargó a los cónsules informes contra las bacanales y los sacrificios nocturnos, prometiendo recompensas a los informantes y prohibiendo las reuniones de iniciados<sup>267</sup>. En 186 a. C. un decreto—el llamado *Senatus consultum de Bacchanalibus*<sup>268</sup>— prohibió las bacanales en toda Italia, excepto en ciertas ocasiones especiales que debían ser aprobadas por el Senado. Pese al severo castigo infligido a quienes se sorprendía violando este decreto, las bacanales no fueron sofocadas, especialmente en el sur de Italia y en otros dominios del Imperio, como es el caso de Alejandría, cuyo origen heleno determinó que la mayoría de los cultos y celebraciones griegas permanecieran fijas hasta bien entrado el siglo III. Un recorrido por los autores de los primeros siglos de la era cristiana permitirá entender el lugar que ocupa la problemática del vino en el siglo II y la preocupación de Clemente ante una situación que tiene en la bebida embriagadora un motivo de su descontrol ético-social.

La discusión acerca de los efectos nocivos del vino sobre la salud humana y social tiene un profundo tratamiento en el *Pedagogo* de Clemente, cuyo pensamiento se inserta nuevamente en las discusiones ideológicas contemporáneas o anteriores a su producción, tanto religiosas como gentiles, y en un sistema ético enraizado en la tradición vinícola griega del período arcaico. En el ámbito religioso, la problemática del

---

<sup>266</sup> La expansión por Italia del culto de Dionisos y Baco se vio facilitada por la presencia en Roma de una divinidad de parecidas características: *Liber*, divinidad campestre vinculada a la vegetación. Las palabras de Marcos Casquero (2004: 103-104) aportan mayor luz a la cuestión: “Las fiestas que se celebraban en su honor –los *Liberalia* del 17 de marzo– presentaban un carácter arcaizante y claramente ligado a la fertilidad de la tierra [...] *Liber* presentaba, además, una serie de atributos que facilitarían aún más su asimilación al Dioniso heleno. Con el paso del tiempo esta divinidad agraria fue viendo reducirse poco a poco sus amplias funciones agrícolas hasta el punto de terminar siendo en esta faceta solo dios de la viticultura. Tal proceso se muestra arraigado de modo innegable en el s. III a. C., por cuanto que ya Plauto emplea con toda normalidad el nombre del dios *Liber* con valor metonímico para designar bien sea al hombre borracho, bien al vino mismo”. Cf. Grimal 1981: 139; 76-77.

<sup>267</sup> Uno de los primeros antecedentes que refieren a la prohibición de las bacanales se ubica en la literatura de la Grecia arcaica. Así en *Iliada* 6, 135-138, Homero refiere a Licurgo, rey de Tracia, quien pretendió desterrar de su país el culto dionisiaco.

<sup>268</sup> Inscrito en una tablilla de bronce descubierta en Calabria (1640) y actualmente en Viena. Para un análisis filológico de este decreto cf. Castello de Muschietti 1971: 383-426.

vino desarrollada por Clemente tiene un antecedente en Filón. El filósofo judío muestra su amplio conocimiento sobre el vino y su asociación con Dionisos con argumentos que se mantienen en armonía con los trabajados por Clemente dos siglos más tarde. En *Embajada ante Gayo* 81, Filón refiere a Dionisos como situado dentro del terreno de la “virtud” (ἀρετή, 81)<sup>269</sup>, inclusión justificada por dos razones que aluden a su divinidad: una, es el dios que hace doméstica la “vid” (ἄμπελος) y, otra, es el dios que extrae de la vid una bebida agradable y útil para las almas y los cuerpos (82)<sup>270</sup>. En el contexto de Filón, Dionisos está relacionado con las festividades y los banquetes de las ciudades griegas y bárbaras en los que se sirve vino, fundamentalmente “sin mezclar” (ἄκρως, 83). Aunque las razones positivas que engalanan la figura de Dionisos se insertan en un complejo contexto de transformación y endiosamiento humano que opacan los beneficiosos logros atribuidos a Dionisos. En línea con las matanzas injustificadas y despiadadas que caracterizan el reinado de Calígula, se desencadena la locura de su propia divinización. En *Embajada ante Gayo* 78-92 se equipara a los semidioses, entre los que se encuentra Dionisos, para terminar en 93-113 aspirando a ser uno de los dioses<sup>271</sup>. Filón señala con un relato claro y revelador el peligro que significan los dioses en la época imperial romana. Los dioses se constituyen en portadores de una idolatría amparada por el poder político.

El culto a Dionisos consigue así una dimensión cultica difícil de controlar. Esto determina que en el tiempo de Clemente el culto a Dionisos se encuentre bien afianzado en Alejandría y en la mayoría de las grandes ciudades del Imperio romano, junto a otros numerosos cultos locales<sup>272</sup>. La imagen de Dionisos como un dios capaz de mover a la locura o hacia un éxtasis desmedido y pandémico es la que predomina entre los cristianos de los primeros siglos. En el siglo I, todo el Imperio había desarrollado un interés peculiar hacia el culto a Dionisos sin una regulación oficial efectiva. No obstante, la mirada ambigua sobre las prácticas representativas de su culto insiste en el límite que separa la dimensión positiva de su figura, en especial aquella identificada con

<sup>269</sup> Cf. Filón, *Embajada ante Gayo* 88; 92.

<sup>270</sup> Cf. Filón, *Embajada ante Gayo* 82: “dirige [las almas] hacia el buen humor, produciendo olvido de los males y esperanza de los bienes, y a los cuerpos los hace más sanos, fuertes y ágiles” (τὰς μὲν ἄγει πρὸς εὐθυμίαν, κακῶν λήθην καὶ ἀγαθῶν ἐλπίδας ἐνεργαζόμενος, τὰ δὲ σώματα ὑγιεινότερα καὶ κραταιότερα καὶ εὐκίνητότερα παρασκευάζει). El vino es producto de la domesticación de la vid. La idea que redunda en el papel civilizatorio del vino ya se encuentra en *Bacantes* 275-285 de Eurípides.

<sup>271</sup> Esta aspiración a convertirse en un dios dominador y poderoso es la misma que detentaba Dionisos utilizando como uno de los instrumentos de control el vino.

<sup>272</sup> Stark (2009: 175-190) sostiene que la economía religiosa grecorromana estaba poco regulada y esto permitió un extenso pluralismo (cf. p. 178).

el vino y su poder sanador, de la negativa, el estado frenético alcanzado por los que consumen el vino en demasía. En el siglo II, la crítica situación social y política del Imperio romano generada en parte por los sucesivos recambios de la autoridad imperial y, en parte, por las crisis económicas que afectaron a un amplio sector de la población romana, incluida la alejandrina, propagó aún más el culto a Dionisos y otros cultos paralelos en honor a distintos dioses entre las comunidades que encontraban en su figura una guía para sortear la situación de su presente. Esto significó un desajuste moral que provocó una recurrencia de las procesiones dionisiacas en las calles de Alejandría y la transformación definitiva de Dionisos en un dios capaz de ayudar y salvar<sup>273</sup>. Tales procesiones en honor a Dionisos salvador se unían a las celebraciones bacanales tradicionales practicadas por los sectores más adinerados de la sociedad, lo que convirtió a la ciudad alejandrina en un verdadero espacio de descontrol en el que el vino jugó un papel decisivo. Un siglo antes, Plutarco ya advertía sobre el cambio de valor que comienza a recibir la figura de Dionisos. En *Charlas de sobremesa* 647a, Plutarco considera que Dionisos es un “médico moderado” (ιατρὸς μέτριος) por haber inventado el vino, “el fármaco más eficaz y agradable” (ισχυρότατον φάρμακον καὶ ἥδιστον); pero en 648e coloca a Dionisos en pleno terreno moral, es el dios que se adjudicó el epíteto dios “de la embriaguez” (μεθυμναῖος). Por su parte, en el *Banquete de los eruditos* 2, 3, Ateneo llama “médico” (ιατρός) a Dionisos y refiere un mito trascendental de la cultura griega según el cual Pitia, la sacerdotisa de Dionisos en Delfos, habría ordenado llamar a Dionisos “curador” (ὕγιατης). Termina el párrafo citando un fragmento del médico Mnesíteo para afirmar una tesis que refleja la situación del consumo de vino en el siglo II: los dioses dieron a conocer el vino a los mortales como el mayor bien para quienes lo toman con sensatez, no así para los que lo hacen en exceso.

Clemente sitúa el vino en esta frontera que divide lo medicinal de lo cúlctico, aunque no presenta dudas sobre el lugar que debe ocupar Dionisos y su rito: es una costumbre idolátrica que debe ser extirpada de la sociedad alejandrina. En el último apartado examinaremos las prescripciones orientadas al control en el consumo de vino a partir de los testimonios de la literatura griega arcaica y de la filosofía del siglo I y II d. C.

---

<sup>273</sup> Según Schneider (1985: 494) esta situación se agravó en el siglo III, incluso todos los dioses quedaron convertidos en figuras salvadoras y se fueron sumando otras divinidades redentoras, sobre todo Heracles y Aesclepios: “ellos, los hijos de Zeus, asumieron todas las cargas y sufrimientos para ayudar a los hombres y liberarlos de todas las penas. Prometían como bienes soterícos no solo la curación de la enfermedad, de la pobreza y de otros males, sino también la paz del espíritu, la liberación de las culpas”.

### 3.2.2. El vino como droga y su control

Las alusiones de Clemente a lo báquico ganan un nuevo espacio de discusión que excede lo cultico y se inserta en el ámbito social cotidiano. Cuando Clemente utiliza el adjetivo βακχική extiende el significado de este concepto para atribuir la conducta arquetípica de las bacantes a los que se emborrachan. Esta ebriedad no está necesariamente relacionada con el rito, *i. e.* no remite a un carácter sagrado del vino que indica un estado poseso, sino que guarda un carácter profano. Al establecer la conexión entre lo bacanal y el vino, el alejandrino coloca en un mismo plano idolátrico el comportamiento del borracho y el de las bacantes con el objeto de señalar que el uso excesivo del vino en cualquier contexto es un acto de idolatría, atenta contra la fe hacia Dios y sujeta el alma a un cuerpo que termina corroído por la embriaguez. De este paralelismo surge otro indicio de relevancia sustancial. El vino, sin abandonar la propiedad curativa que le había valido el carácter positivo de “remedio” (βοήθημα), es ahora un “fármaco” o una “droga” (φάρμακον, 2, 20, 3) pernicioso y nocivo, una sustancia de efecto estimulante capaz de generar alucinaciones<sup>274</sup> o conducir al intelecto hacia un estado somnoliento difícil de dominar. En otras palabras, el sentido positivo que recibe el vino en su función de βοήθημα lo pierde cuando adquiere la forma de φάρμακον, *i. e.* una sustancia que podría curar o envenenar si no se lo ingiere según ciertas prescripciones que tienen en el agua un aditivo de fundamental importancia.

En su calidad de φάρμακον, la línea argumentativa toma un nuevo núcleo temático centrado en la normas para el consumo de vino. Clemente hace depender el empleo del vino en la vida cotidiana de ciertas prescripciones tradicionales y socialmente aceptadas que regulan su consumo desde Homero en adelante. La literatura griega arcaica acerca una serie de ejemplos en los que la ingesta del vino en su estado puro recibe críticas negativas derivadas de los severos efectos que ocasiona sobre el cuerpo humano. Si bien el vino era la bebida por excelencia en la dieta de los héroes homéricos, existen algunas restricciones que funcionan a modo de señalización social. El consumo del vino sin mezclar se considera propio de los pueblos bárbaros, mientras que la mezcla representa el modo civilizado de beber<sup>275</sup>. El ejemplo más esclarecedor es la historia de Polifemo

---

<sup>274</sup> Orígenes asegura que los cultos de Baco introducen “apariciones y terrores” (τὰ φάσματα καὶ τὰ δείματα). Cf. *Contra Celso* 4, 10.

<sup>275</sup> La práctica de beber vino sin mezclar se tenía por poco civilizada y por ello los griegos la reservaban para contadas ocasiones: las libaciones ofrecidas a los dioses, la copa inaugural del banquete, la primera

inserta en *Odisea*. Para embriagar al Cíclope, Odiseo se vale de “vino puro” o “sin mezclar” (ἄκρατος), tinto y dulce, uno de los vinos más conocidos de Tracia al que el poema dedica algunas referencias: fue un regalo que Marón hizo a Odiseo (9, 196) a modo de agradecimiento por haberlo salvado, no estaba mezclado, era de color rojo y para beberlo se vertían veinte medidas de agua con una de vino, lo cual especifica su potente poder embriagante<sup>276</sup>. En contraste con los efectos corruptivos del vino puro, en *Odisea* 1, 110 surge uno de los primeros testimonios sobre la mezcla de vino con agua, el componente que atempera la amargura de los vinos añejos, los hace más líquidos y aptos para ser bebidos. Los sirvientes complacen a los pretendientes de Penélope al “mezclar” (μίγνυμι) vino con agua en las cráteras. En 3, 390, Néstor mezcla una crátera de vino dulce, realiza una libación y ofrece el vino restante a sus comensales<sup>277</sup>.

Lejos de la época homérica, en el siglo I d. C la influencia de la práctica de la ingesta del vino mezclado con agua encuentra en Plutarco una plétora de instrucciones bien documentadas. En *Charlas de sobremesa* 657b-e, el moralista compara la proporción de los acordes relativos a la lira con las medidas más adecuadas para mezclar el vino con el agua: a) tres partes de agua en dos de vino, b) dos partes de agua con una de vino, mezcla que conduce al tono “perturbador y achispado (τὸν ταρακτικὸν καὶ ἀκροθώρακα) de la borrachera (τῆς μέθης)”, estado que no permite estar sobrio pero tampoco conduce a la insensatez provocada por el vino puro, y c) tres partes de agua en una de vino, a la que denomina “mezcla sobria y débil” (νηφάλιος καὶ ἀδρανῆς κρᾶσις, 657c). De las tres proporciones, la primera es la que recibe mayor aceptación en el discurso de *Moralia*, es la mezcla considerada “más musical”, “adormecedora” y apta para procurar calma y tranquilidad a las pasiones desordenadas (657d). Otro filósofo, Ateneo, dirige su atención al origen mitológico de la mezcla de vino y agua. Valiéndose de las referencias aportadas por el escritor ateniense Filócoro, cuenta que el rey Anfición de Atenas<sup>278</sup> aprendió de Dionisos “la mezcla del vino” (ἡ τοῦ οἴνου κρᾶσις)

---

comida de la mañana, es decir, el desayuno, llamado precisamente ἀκρατισμόν. Era habitual comer trozos de pan mojados en vino “puro” (ἄκρατος). Cf. Lejavitser 2011: 188.

<sup>276</sup> Este es el vino puro que Odiseo ofrece al Cíclope (9, 340-370). La ingesta del vino en su estado puro provoca la borrachera del Cíclope y con esta su desgracia: Odiseo clava una estaca en su ojo (9, 380), así evita ser devorado por Polifemo y escapa.

<sup>277</sup> Cf. *Odisea* 10, 356.

<sup>278</sup> En la mitología griega, Anfición fue el segundo hijo de Deucalión y Pirra. Otras tradiciones lo hacen autóctono de Atenas. Anfición fue rey de la ciudad de Termópolis y se casó con una hija de Cráneo, rey de Atenas. Luego depuso a Cráneo, proclamándose a sí mismo rey de Atenas. Gobernó durante diez años y fundó la Anficionía de Delfos. Anfición fue depuesto por Erictonio, otro rey autóctono de Atenas. Cf. Apolodoro, *Biblioteca* 1, 7, 2; 3, 14, 6; Pausanias, *Descripción de Grecia* 1, 2, 6; 14, 3; 5, 1, 4.

y fue el primero en fusionarlo. A la par estableció la norma de tomar un poco de “vino puro” (ἄκρατος) tras la comida y el resto, una vez mezclado, regla que se tome tanto cuanto quiera cada uno. Los que seguían esta norma quedaban a salvo sin correr riesgos de caer en desgracias no mentadas<sup>279</sup>.

Clemente presta especial interés a la costumbre de incorporar agua al vino, pues encuentra en el primer ingrediente del compuesto un beneficio que produce un rendimiento, *i. e.* hace que el vino se convierta en una sustancia aprovechable, sujeta a medidas legitimadas que facilitan la educación del cristiano sobre el conocimiento de los vinos y sus efectos y que, de alguna manera, condicionan la libertad de su ingesta. En *Pedagogo* 2, 23, 3, Clemente acuerda en sostener que el vino debe “mezclarse” (κιννάω) con bastante “agua” (ὕδωρ) para impedir que se produzca la embriaguez. Clemente presenta distintos argumentos sobre el tema del agua que elogian su naturaleza a la vez que limitan la función del vino a sus efectos. En 2, 19, 2 introduce el tópico del agua y la califica como una bebida sencilla, natural y “necesaria cuando se tiene sed” (ἀναγκαῖον διψῶσίν); en 2, 20, 2 coloca el vino y el agua en una relación de oposición, en la que el vino abandona sus propiedades benéficas y se convierte en una “amenaza” (ἀπειλή) de la que todo hombre sensato debe huir, mientras el agua es el elemento mediador entre la sobriedad y la embriaguez, la “droga de la moderación” (τῆς σωφροσύνης τὸ φάρμακον). No obstante, reconoce que tanto el agua como el vino fueron hechos por Dios y que “la mezcla de ambos” (ἡ κρᾶσις ἢ ἀμφοῖν) colabora con la “salud” (ὕγεια)<sup>280</sup>. La incorporación del vino dentro del plexo creacionista de

---

<sup>279</sup> En el *Banquete de los eruditos* 2, 3, el vino aporta “buen humor” (εὐθυμία) a quienes lo beben con “moderación” (μέτριος) y sin dejar de “mezclar” (κεράννυμι) esta sustancia con agua en las reuniones de todos los días. En cambio, en 2, 3 el exceso de vino provoca “insolencia” (ὑβρις) y, si no se respetan las proporciones de vino y agua, produce “delirio” (μανία) y, en su estado “puro” (ἄκρατος), “parálisis corporal” (παράλυσις τῶν σωμάτων).

<sup>280</sup> Mas el origen divino del vino y el agua se une a la naturaleza práctica de cada sustancia. En *Pedagogo* 2, 23, 3-24, 1, Clemente emplea el concepto de lo “útil” (χρήσιμος) y lo coloca en paralelo con lo “necesario” (ἀναγκαῖος), ambos en conexión con los elementos del compuesto, el agua es el elemento necesario y el vino, el útil. La necesidad y utilidad del agua y el vino se justifican en la practicidad de su existencia fáctica. De la necesidad de beber agua se derivan dos interpretaciones posibles. La primera responde a una problemática fisiológica. El agua es vital para la supervivencia humana y su privación pone en riesgo la conservación de la vida, es la expresión natural de lo que un ser vivo requiere indispensablemente para su conservación y desarrollo. Así, el agua es el medio con el que se suplente una sensación de carencia física, la “sed” (δίψα, 2, 21, 2). Clemente intenta fomentar la necesidad de consumir agua indicando con precisión las ventajas de su ingesta y regulando su consumo para evitar consecuencias orgánicas que afecten la salud de los que deciden utilizar el agua como única bebida. En tal sentido, se pronuncia a favor de una ingesta moderada de agua para evitar que la comida se diluya (2, 21, 3) y termine ocasionando perturbaciones gástricas innecesarias debidas, especialmente, a la mala conservación del líquido vital y su posible contaminación. Pero, más allá de las desventajas gástricas que puede producir su ingesta cotidiana, la necesidad de beber agua puede ser interpretada desde un punto de

Dios determina la aceptación del vino como bebida que puede entrar en la dieta diaria del cristiano siempre que se apege a las disposiciones reguladas por la institución del cristianismo.

La utilización del vino en la vida cotidiana abandona así sus conexiones báquicas y se sitúa como bebida adecuada para la ingesta diaria, siempre que su uso se mantenga dentro de los rígidos parámetros que sistematizan su consumo a la vez que enseñan la manera más adecuada de escanciar el vino. La dialéctica remedio-droga que se observa en Clemente opera así sobre la propia causa que afianza su consumo. El vino es producto de la domesticación de la vid. Su papel civilizatorio está en su efectividad medicinal, *i. e.* su empleo se proyecta como un descubrimiento racional de gran trascendencia, y en el significado político y social que suscita su uso. El cristianismo de Clemente se mantiene en una posición binaria que se balancea entre la condena idolátrica y la permisión profana, limitadas por las doctrinas cristianas.

### 3. 3. Conclusión

El consumo de vino es una costumbre tradicional de la cultura griega. Clemente dedica un amplio espacio de su *Pedagogo* a tratar esta costumbre y los efectos de su ingesta con argumentos que se mantienen en consonancia con el pensamiento griego y cristiano. El puesto privilegiado que ocupa el vino en la medicina griega antigua, sea como bebida

---

vista propiamente moral. El agua es una sustancia necesaria porque aporta seguridad y protección contra los excesos del vino mitigando sus efectos embriagantes. En este punto el agua se convierte en un elemento que roza la frontera de la utilidad social, se presenta como índice de civilización y moderación. El otro elemento del compuesto, el vino, basa su utilidad en la propiedad según la cual una sustancia adquiere la condición de valor favorable. Esto hace referencia a la consideración general de la relación entre medios y fines. El vino es un medio o instrumento para conservar la salud y proteger contra la inclemencia estacional, *v. gr.* el frío. Su uso tiene especial relevancia social. Es una bebida cuyo uso está legitimado por los miembros de una sociedad y es un símbolo de civilización e identidad. La jerarquía que adquiere su empleo social es lo que lleva a Clemente a pensar la necesidad de determinar los lineamientos educativos para disciplinar su ingesta conforme a ciertas operaciones restrictivas que buscan como provecho un eje de acción condensado en argumentos instructivos: la limitación de su utilidad es proporcional a la restricción que se ejerce sobre las costumbres paganas que implican algún grado de idolatría, insolencia hacia el compromiso con la comunidad cristiana o licencia práctica que excede las disposiciones mandadas por la ideología evangélica. Dentro de este contexto, el carácter necesario del agua, conveniente para el mantenimiento fisiológico de las estructuras orgánicas y para diluir los efectos tóxicos del vino, se une a la utilidad del vino para la conservación de la salud y para actuar como indicador de pertenencia a un grupo social civilizado. El agua y el vino permanecen insertos en la dualidad necesidad-utilidad que a su vez responde a la naturaleza innata en sus propiedades ventajosas o perniciosas y que fueron analizadas en relación a dos conceptos implicados en su empleo técnico y cotidiano: remedio y droga respectivamente.

Clemente utiliza la teoría de lo útil y lo necesario según los postulados de la filosofía griega clásica y judeohelenista. Cf. Hipócrates, *Sobre la dieta* 83; Platón, *República* 558d-559c; Aristóteles, en *Ética Nicomáquea* 1099b 25; Filón, *Sobre la ebriedad* 214; Ateneo, *Banquete de los Eruditos* 2, 13.

o mezclado con otras sustancias, tiene un correlato teórico y práctico bien testimoniado por los escritores griegos desde la época arcaica hasta el siglo II d. C., y su efectividad es reconocida tanto en ámbito gentil como cristiano. En 1 Tm 5, 23, el Ps. Pablo registra su efectividad para el tratamiento de enfermedades, en especial las estomacales, y le otorga un lugar privilegiado entre sus prescripciones prácticas. Por su parte, las apariciones del término οἶνος en la literatura médica griega son sorprendentes. En el corpus hipocrático, las referencias a la aplicación del vino como remedio para sanar las más diversas enfermedades se cuentan por centenares. En el corpus galénico, paralelamente, el vino ocupa un lugar significativo aunque aquí el tema sea tratado más de forma episódica. La erudición médica consigue un representante de gran importancia en Dioscórides, cuya enciclopedia herbácea consigue fijar un punto de apoyo fundamental para entender la interpretación de Clemente en comunión con la literatura médica clásica y la reelaboración de los postulados hipocráticos en los escritores médicos de los primeros siglos de la era común.

Sin embargo, el uso del vino en el ámbito cotidiano o ritual no consigue un tratamiento similar. Clemente observa el vino como una droga cuya ingesta inmoderada puede causar la suspensión de la razón debido a la embriaguez o promover la permanencia de la idolatría en su uso ritual. Las bacanales, los banquetes o las reuniones sociales descontroladas se caracterizan porque sus participantes beben vino en exceso. Clemente prohíbe su uso con fines rituales pero no ordena la abstinencia de vino en la vida social sino el control sobre su consumo. Para esto dispone que se beba mezclado con agua derivando de esta última sustancia una ventaja en su naturaleza sencilla y moderada.

A partir de las disposiciones sobre el uso del vino analizadas en las prescripciones pseudopaulinas y en las ideas transmitidas por autores anteriores y contemporáneos a la producción de Clemente, pudimos comprender que el pensamiento del alejandrino se mantiene en una posición ambigua que oscila entre la aceptación del vino y sus propiedades curativas y el rechazo de su uso excesivo o idolátrico. Clemente trata la problemática del vino examinando tanto sus aspectos benéficos como nocivos, aunque nunca deja de valorar su función social. Sea como remedio o como droga, la ingesta de vino debe ser regulada y administrada con moderación. En el capítulo 4 indagaremos cuáles son las disposiciones que propone Clemente para regular la costumbre del consumo de vino según la edad y el sexo de sus practicantes.

## CAPÍTULO 4

### El vino y los grupos sociales

*Pedagogo 2, 20-33, 3*

#### 4. 0. Introducción

Clemente consideraba que el vino era una bebida problemática para la sociedad alejandrina. El consumo inmoderado de esta sustancia abarcaba una amplia franja social comprendida por distintos grupos que hacían de su ingesta una costumbre difícil de controlar. No solo los jóvenes, adultos y ancianos consumían vino en los banquetes, sino también los sabios y las mujeres. En *Pedagogo 2, 20-33, 3*, Clemente presenta una serie de regulaciones destinadas a controlar la ingesta de vino en cada grupo social según las variables de edad, género, comportamiento moral y actividad intelectual. Los párrafos en los que se ubican estos grupos y las conexiones bíblicas, filosóficas y médicas trabajadas por el alejandrino son los que se detallan a continuación:

§§ 2, 20, 3-23, 2: Clemente distingue dos grupos sociales según la edad, los jóvenes y los ancianos. Sujeto a los principios físicos de la teoría de los elementos opuestos dada a conocer a través del corpus hipocrático y a las disposiciones platónicas en lo relativo a la regulación del consumo de vino en las distintas edades del hombre, el alejandrino diferencia las naturalezas de cada grupo según el elemento que prevalece y prescribe el uso de vino de acuerdo a la edad.

§§ 2, 25, 4-33, 3: el alejandrino localiza dos grupos que se distinguen por su comportamiento moral y su estado de embriaguez, los “desgraciados” o los que están “poseídos por un espíritu malvado” (κακοδαίμονες) y las mujeres. Ambos grupos son caracterizados a partir de la exégesis de Si 26, 8; 31, 26, Pr 23, 20 y 29, Ef 5, 18.

§§ 2, 22, 1: Clemente refiere al grupo de los sabios y su conexión con el vino. Las regulaciones sobre la ingesta de vino en este grupo dependen de su actividad contemplativa y de limitaciones horarias específicas.

La necesidad de elaborar disposiciones éticas sobre la ingesta de vino lleva a Clemente a presentar una descripción de los comportamientos y hábitos de los distintos grupos sociales de la aristocracia alejandrina cuyo valor histórico es incuestionable. Un análisis de cada grupo en relación con los testimonios extraídos de la LXX, el Nuevo Testamento, los textos filosóficos y médicos será desarrollado en los apartados que siguen.

#### 4.1. El vino en los jóvenes y en la edad madura

Clemente presta especial atención a la edad de los que consumen vino en la sociedad alejandrina de su tiempo diferenciando dos categorías etarias, los jóvenes y los ancianos. En *Pedagogo* 2, 20, 3, Clemente presenta el grupo de los jóvenes definido con los términos “niño” (παῖς) y “niña” (κόρη). El tópico de los jóvenes y su conexión con el tema enológico es introducido con una restricción inmediata en la que se utiliza el infinitivo de un verbo muy afecto al discurso paulino y al lenguaje taxativo del alejandrino y que a su vez recuerda las prohibiciones desarrolladas con respecto a los alimentos: “abstenerse de esta droga” (ἀπέχεσθαι τοῦ φαρμάκου τούτου). Por ser el vino el más ardiente de los líquidos y la juventud la edad agitada y efervescente por excelencia, consumir esta bebida durante la juventud es estimado como un acto de gran riesgo<sup>281</sup>. Clemente considera que el vino tiene un poder combustible en su naturaleza, de ahí la analogía que representa cabalmente su accionar: es como el “fuego conducido por el fuego” (πῦρ ἐποχτεύοντας πυρί).

La analogía entre juventud-fuego-vino resume en gran medida la preocupación de Clemente. El vino tiene una naturaleza “caliente” (θερμός) y por esto es equiparado con la juventud. Los jóvenes de Clemente son los niños que recién están incursionando los primeros años de la juventud. Son los adolescentes caracterizados a partir de su despertar sexual e interesados en descubrir el placer en lo externo. El vino es un medio

---

<sup>281</sup> En el siglo I a. C., Filón ya había señalado su disconformidad con las costumbres y las prácticas de los jóvenes de su época. Cf. *Sobre la plantación* 156; *Sobre la agricultura* 111ss.

externo atractivo para los jóvenes. Su poder de atracción reside en la capacidad de lograr que la razón deje de gobernar la parte apetitiva y sea esta la que domine el cuerpo y lo conduzca hacia un estado de descontrol. Siendo el organismo del joven comparado con el fuego y el vino homologado al mismo elemento, se deduce que el fuego unido al fuego genera un estado de ardor interior que conmociona la razón. Ante esta interpretación, no es casual que en *Pedagogo* 2, 20, 3 los términos “apetito” (ἐπιθυμία) y οἶνος se encuentren unidos a los conceptos que marcan los efectos del vino en el cuerpo de los más jóvenes, “impulso salvaje” (ὄρμη ἀγρία), “carácter ardiente” (διάπυρον ἦθος), “apetencia” (ὄρεξις), “manifiesto” (πρόοπτος), “daño” (βλάβη), y a los verbos “inflamar” o “estar inflamado” (φλεγμαίνω), “excitar” (ἐκκαίω), “calentarse” (χλιαίνω). Todos estos términos dan como resultado la manifestación social que en 2, 20, 4 recibe el nombre de “transgresión de la ley” (παρανομία)<sup>282</sup>. Los jóvenes que consumen vino desobedecen la ley y se comportan de manera inmoral. En este sentido, Clemente muestra su interés por limitar esta costumbre en los jóvenes en el momento en que decide sumar los verbos “apagar” (κατασβέννυμι) y “separar” (ἀφαιρέω) a la enumeración de los efectos del vino marcados más arriba, y un concepto que se coloca en directa oposición a la idea de φάρμακον trabajada en el capítulo 3, “antidroga” (ἀντιφάρμακον). El alejandrino entiende que el ἀντιφάρμακον es un adormecedor de las pasiones desencadenadas por la ingesta de vino. En *Pedagogo* 2, 21, 2-3 indica concisamente que esta antidroga debe ser administrada a través de una alimentación ascética consistente en pan y poca cantidad de líquido para que la humedad juvenil sea absorbida por el alimento seco; en caso de tener sed recomienda el agua como remedio.

Distinta es la reflexión que merece el grupo etario que ya ha superado la edad madura, “los que han pasado a ser ancianos” (παρηβῶντες) o “los ancianos” (πρεσβυτέροι), caracterizados por su organismo frío. En su discusión sobre la conveniencia del vino para los ancianos, el alejandrino tiene en mente las ventajas de esta droga sobre la salud y en situaciones sociales particulares, los banquetes<sup>283</sup>. En *Pedagogo* 2, 22, 3-4, Clemente les aconseja tomar vino para calentar “con la droga de la

<sup>282</sup> En este sentido, en *Pedagogo* 2, 21, 1 Clemente utiliza una metáfora aplicada al grupo etario que le interesa: la juventud “excede los límites del pudor” (ὕπερβάλλει τῆς αἰδοῦς τοὺς ὅρους).

<sup>283</sup> En los inicios del Imperio romano, adquiere gran vigor el desarrollo de los espacios sociales donde poder beber, espacios que merecieron la atención de los ediles en su época de mayor apogeo. Las regulaciones para los establecimientos de bebida proveen una confirmación de que los espacios de venta y consumo de alcohol atrajeron la atención de las autoridades romanas. Cf. Purcell 1985: 14.

viña” (τῷ τῆς ἀμπέλου φαρμάκῳ) lo que denomina “lo frígido de su edad” (τὸ καταψυχόμενον τῆς ἡλικίας). El vino no es peligroso para los ancianos porque sus deseos se han dejado de “hinchar” (ἐγκυμαίνω). En *Pedagogo* 2, 23, 2, el vino es el que pone de mejor humor<sup>284</sup> al que bebe en los banquetes; lo hace cordial con sus invitados, más suave con sus criados y más delicado con sus amigos. Sin embargo, más allá de los efectos positivos del vino para la salud de los ancianos y durante los banquetes, Clemente no otorga una absoluta licencia sobre su consumo. Aconseja que el anciano mantenga firme la “parte racional” (ὁ λογισμός), “estimulada la memoria” (τὴν μνήμην ἐνεργόν) y el cuerpo impasible y estable. El que bebe y se conserva dentro de estos parámetros racionales no llega a la embriaguez y recibe el nombre de “achispado” o “ligeramente ebrio” (ἀκροθώραξ)<sup>285</sup>.

Según lo expuesto, Clemente diferencia claramente dos categorías etarias y dos preceptivas en relación con la naturaleza y comportamiento de sus integrantes. La ingesta de vino en los jóvenes y ancianos debe ser administrada y regulada con el fin de mantener activa la razón y adormecidos los impulsos apetitivos. Mas la reflexión de Clemente sobre los grupos etarios en relación con el vino no se corresponde exclusivamente con una preocupación de su época. El alejandrino sigue una tradición que tiene un amplio desarrollo en la medicina hipocrática y en la filosofía platónica que serán analizadas a continuación.

#### 4.1.1. El vino en los jóvenes y en la edad madura según Platón

La preocupación sobre el consumo de vino entre los jóvenes y ancianos tiene una importante fuente de origen en *Leyes* de Platón y una base médica esencial en la teoría de los elementos opuestos desarrollada por el discurso hipocrático. Ambos antecedentes otorgan sustento médico y filosófico al pensamiento enológico del alejandrino.

En *Leyes* 637a-674c Platón expone su propia magistratura del vino, en la que se dedica a legitimar la institución del vino a la vez que critica duramente la embriaguez. Pese a lo extenso de su exposición, solo las líneas 666a-d concentran los argumentos que explican el tópico del vino en relación con los grupos etarios que pueden acceder a

---

<sup>284</sup> Cf. Ateneo, *Banquete de los eruditos* 2, 3.

<sup>285</sup> En *Charlas de sobremesa* 656c-657a, Plutarco trata sobre los “achispados” (ἀκροθώραξ). Según el filósofo, los achispados tienen la mente algo perturbada, mientras que el cuerpo puede atender a sus impulsos ya que aún no se ha sumergido en la completa embriaguez; Cf. Ps.-Aristóteles, *Problemata* 871a.

su consumo. El ateniense legisla que los “niños” (παῖδες) no prueben el vino hasta los dieciocho años; la causa de esta prescripción es la misma que más tarde atiende Clemente, evitar “llevar fuego sobre el fuego” (πῦρ ἐπὶ πῦρ ὀχετεύειν)<sup>286</sup>. Platón entiende el peligro que supone la ingesta de vino por parte de los más jóvenes, por lo que considera necesario tomar precauciones contra el estado frenético que pueden adquirir una vez que se han embriagado. En este sentido, establece que solo a partir de los dieciocho años es legal beber vino. Luego de los dieciocho y hasta los treinta años, los jóvenes pueden gozar “con medida” (μέτριος) del vino, respetando las prescripciones consistentes en “abstenerse” (ἀπέχεσθαι) totalmente de la “embriaguez” (μέθη) y de la “abundancia de vino” (πολυοινία). Finalmente, el filósofo legisla que los que ya han entrado en los cuarenta años, los llamados “ancianos” (πρεσβύτεροι), consuman vino sin mayores precauciones más que la embriaguez. Esta prescripción tiene una causa en la edad y otra en su naturaleza. Para contrarrestar “la decrepitud de la vejez” (ἡ τοῦ γήρως ἀσθηρότης), los ancianos deben beber vino, el remedio auxiliar regalado por Dionisos<sup>287</sup>, y para ablandar el cuerpo frío “como se vuelve el hierro cuando es colocado en el fuego” (καθάπερ εἰς πῦρ σίδηρον ἐντεθέντα γιγνόμενον) también recomienda el vino.

Los argumentos platónicos en relación con el vino y la edad se repiten en el discurso de *Pedagogo* 2, 20, 3-23, 2. Algunos conceptos y figuras dan cuenta de la preeminencia del lenguaje platónico en el discurso clementino: a) los lexemas que especifican las dos categorías etarias que son objeto de legislación, παῖς y πρέσβυς, b) el término que señala el efecto que debe ser contrarrestado, μέθη, y el verbo que marca la restricción, ἀπέχεσθαι, y c) la analogía que explica la naturaleza de los jóvenes y su consecuencia, πῦρ ἐπὶ πῦρ ὀχετεύειν<sup>288</sup>. Pese a que la identificación del cuerpo del anciano con el “hierro” (σίδηρος) no se encuentra en Clemente, sí aparece una figura análoga, “lo frígido de la edad” (τὸ καταψυχόμενον τῆς ἡλικίας), que remite a la misma naturaleza a la que hace referencia Platón.

<sup>286</sup> Cf. *Leyes* 666a-e.

<sup>287</sup> No se puede comprender la legislación de Platón relativa al vino si no se recuerda que para los griegos el vino fue un regalo de Dionisos. Dionisos es en Platón el dios del entusiasmo pero también el de la embriaguez, y los dos papeles permanecen juntos en la imagen de la divinidad. Cf. Boyancé 1951: 5.

<sup>288</sup> Los verbos ὀχετεύω (cf. *Leyes* 666a) y ἐποχετεύω (véase *Pedagogo* 2, 20, 3) tienen una raíz común en el verbo “llevar”, “transportar” (ὀξέω). Clemente decide utilizar el compuesto de ἐπὶ más ὀχετεύω derivado de la frase platónica ἐπὶ ὀχετεύειν. Cf. *Leyes* 666a.

Para comprender mejor el legado platónico en el pensamiento de Clemente examinaremos la legislación sobre la embriaguez propuesta por el ateniense. Platón divide claramente la educación enológica en distintos niveles según la variable etaria. Así pueden observarse cuatro grupos. El primero va desde el año cero hasta los dieciocho; el segundo, de los dieciocho a los treinta; el tercero, de los treinta a los cuarenta; y el cuarto, de los cuarenta en adelante. De todos los grupos, solo el último tiene permitido una ingesta considerable de vino. Los grupos marcados por Platón tienen otro dato importante aparte de la franja etaria y es su procedencia religiosa. Los grupos a los que remite Platón eran los que constituían el denominado coro de Dionisos, por lo que el tópico del vino se sitúa en un espacio y situación específica, la celebración de las dionisiacas, y en conexión con un objetivo específico, la educación de la ciudad<sup>289</sup>. Este coro, su pertenencia religiosa a Dionisos, la participación de los niños, jóvenes y adultos, y, fundamentalmente, su relación con el vino da lugar a, por lo menos, dos supuestos: la necesidad de regular la inmoderada ingesta de vino durante las dionisiacas y la ebriedad de algunos participantes del coro, en especial los jóvenes y adultos.

En el capítulo anterior observamos la influencia de Dionisos en el comportamiento humano de los ciudadanos del período griego clásico a través de la tragedia de Eurípides. Dionisos era representado como un dios capaz de provocar sensaciones extrañas en sus seguidores y de conducirlos a la ejecución de actos extraordinarios. En la época de Platón, las dionisiacas llegaron a ser espectáculos públicos en los que participaban todos los ciudadanos, incluidos algunos esclavos que acompañaban a sus amos. La imagen reflejada por estas fiestas era representativa de las costumbres de la ciudad y del estado moral de sus ciudadanos. La embriaguez y las prácticas derivadas de semejante estado eran indicativas, entonces, de la presencia de costumbres inmorales que necesitaban ser reguladas con una legislación educativa y a la vez restrictiva. En este sentido, la actuación del coro funcionaba como un engranaje esencial para la activación de ciertos mecanismos regulativos a los que Platón presta especial atención.

---

<sup>289</sup> Para Platón, el hombre está siempre en desarrollo. El coro formado por niños, jóvenes y adultos contribuía con su actuación al fortalecimiento de la educación en general, un aprendizaje ciudadano que continuaba más allá de la infancia o de la juventud. Según Boyancé (1951: 17) el propósito de la educación en las *Leyes* es garantizar la rectitud de la sensibilidad: “faire que l’enfant, puis l’homme, trouvent plaisirs et peines là où ils doivent les trouver, plaisirs dans l’accomplissement du bien et peines dans celui du mal. C’est à cela que s’attache la formation de l’enfant, en particulier par la musique”. Cf. Platón, *Leyes* 667b-668d.

Las acciones de los participantes del coro eran un modelo a seguir por los ciudadanos de la *pólis*.

En el tiempo de Clemente no son tanto las bacanales, a las que el alejandrino considera como idolátricas, sino los banquetes, los espacios sociales donde se reiteran situaciones que deben ser disciplinadas. Estas reuniones eran parte de la identidad aristocrática y su popularidad determina la concurrencia de la mayor parte de los ricos de Alejandría, de ahí su significado moral para Clemente. Las costumbres practicadas en los banquetes constituían una muestra del comportamiento ético de una clase, por lo que la ingesta abundante de vino era signo de su inmoralidad. Clemente observa la manera en la que se comportan los que participan en los banquetes y encuentra esas conductas como opuestas a la moralidad cristiana. En este sentido, el control que pretende impartir sobre el vino ingerido en los banquetes no es más que su aspiración por regular el comportamiento aristocrático en base a los ideales cristianos. Para dar cauce a su objetivo educativo, Clemente adopta los lineamientos legislativos platónicos con los que desarrolla un sistema regulativo destinado a los recién convertidos que participan en los banquetes y son espectadores de las costumbres de sus invitados.

#### 4.1.2. El vino en los jóvenes y en la edad madura según Hipócrates

Dentro de los grupos etarios considerados por el alejandrino, los jóvenes reciben una vigilancia particular y una de las razones de esta atención se deriva de su constitución natural diferente a la de los ancianos. La naturaleza fogosa de los jóvenes y fría de los ancianos son las causas por las que primero Platón y luego Clemente adaptan sus prescripciones al elemento predominante en cada grupo. El control sobre la cantidad de vino que pueden consumir los jóvenes y los ancianos en relación con su naturaleza encuentra en la teoría de los elementos opuestos de la medicina hipocrática su justificación física.

La naturaleza es posiblemente el concepto fundamental sobre el que gravita la medicina de Hipócrates en su estadio inaugural<sup>290</sup>. Si se analizan los postulados del programa propuesto por Hipócrates en el tratado *Sobre la dieta 2*, se advierten los

---

<sup>290</sup> Los presocráticos habían descubierto la existencia de una naturaleza universal junto a la cual se daba la naturaleza particular de cada persona, *i. e.* la constitución de cada ser. Esa naturaleza se caracterizaba por ser armónica, ordenada y regular. El médico que trata una enfermedad o cura un hueso dislocado o fracturado está ayudando a la naturaleza, a la fuerza natural creadora, que por justicia y norma tiende al estado de salud. La naturaleza es racional, *i. e.* puede comprenderse mediante la razón sin necesidad de acudir a ninguna explicación sobrenatural ni divina. Cf. García Gual 1983: 12.

siguientes objetivos: a) reconocer y discernir la naturaleza del hombre en general, b) conocer de qué partes está compuesto desde su origen, y c) distinguir por qué elementos está dominado. Para el médico hipocrático, estos postulados suponen comprender no solo la naturaleza del ser humano sino también las propiedades de los elementos que la constituyen y la cualidad de los alimentos con los que mantiene activo el cuerpo. En *Sobre la dieta* 3 se diferencian dos elementos constitutivos del hombre, el fuego y el agua<sup>291</sup>. En el párrafo 4, a cada elemento se le asocian ciertas cualidades. Al fuego, lo cálido y lo seco, al agua, lo frío y lo húmedo. Uno de estos predomina sobre el otro según las edades del ser humano, aunque cada uno de los elementos retiene algo del otro: el fuego conserva del agua su cualidad húmeda y el agua del fuego, lo seco<sup>292</sup>.

A partir de los postulados teóricos de los párrafos 2, 3 y 4, el tratado hipocrático presenta cuatro edades cuyas características se explican por la mezcla de los dos elementos básicos con sus cualidades específicas. En *Sobre la dieta* 33, el “niño” (παῖς) está formado por una combinación de elementos “húmedos” (ὕγρὰ) y “cálidos” (θερμὰ) con los que se desarrolla hasta llegar a la adolescencia. El “jovencito” (νεανίσκος) es una mezcla de elementos cálidos, húmedos y secos; cálidos, porque la aportación de fuego se impone sobre el agua, y húmedos y secos, porque la humedad de la infancia se va consumiendo, una parte se gasta en el crecimiento del cuerpo y otra en el movimiento del fuego. En cambio, el “hombre adulto” (ἀνήρ) detiene su crecimiento. Esto convierte su composición en fría y seca debido a que el fluir de lo cálido ya no se impone, sino que queda detenido y esto genera que el cuerpo se enfríe. Pero si bien no tiene lo cálido de la edad anterior, todavía conserva lo seco y lo húmedo, aunque su constitución está dominada por lo seco. Los “ancianos” (πρεσβῦται), finalmente, son fríos y húmedos a causa de que el fuego se ha retirado de su formación y en su lugar el agua comienza su dominio esencial. Para el médico hipocrático, los hombres adultos y los ancianos tienen naturalezas más enfermizas, por lo que conviene suministrarles una dieta de todo aquello que calienta y seca, mientras que para los jóvenes recomienda mantener una dieta de alimentos y bebidas que enfríen y sequen (32)<sup>293</sup>. La influencia

---

<sup>291</sup> Según García Gual (2000: 187, n. 12), la actuación contrapuesta del fuego y el agua como principios cósmicos fundamentales, aunque derivados del aire, la expusieron Arquélao, discípulo ateniense de Anaxágoras, e Hipón de Regio. Cf. Hipócrates, *Sobre las carnes* 6.

<sup>292</sup> Las cuatro cualidades fundamentales están presentes en la teoría cosmológica de Empédocles; pero la presencia de cualidades diversas en los elementos contrapuestos puede relacionarse con la concepción de Anaxágoras de la materia. Cf. García Gual 2000: 188, n. 13.

<sup>293</sup> En el tratado titulado *Sobre la naturaleza del hombre*, la ciencia médica clásica del corpus hipocrático deriva su atención hacia la naturaleza cálida o fría del hombre en relación con la presencia o ausencia de

de la teoría de los elementos opuestos se percibe en *Leyes* 666a-c y *Pedagogo* 2, 20, 3-22, 4. Este dominio hipocrático queda testimoniado en los siguientes puntos: a) la fijación de la división etaria en niños, jóvenes, adultos y ancianos, y b) la asociación de la naturaleza de la edad más joven con lo cálido y húmedo y de la más vieja con lo frío<sup>294</sup>.

Tanto en Platón como en Clemente, la constitución de la naturaleza del hombre también puede ser afectada por los alimentos que ingiere. En este aspecto, el corpus hipocrático amplía su exposición física al tratar la naturaleza de los alimentos líquidos según la teoría de los elementos opuestos. Así, en *Sobre la dieta* 52 se señala la naturaleza elemental del agua y el vino con los siguientes términos: “el agua es fría y húmeda; el vino, caliente y seco” (ὕδωρ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν· οἶνος θερμὸν καὶ ξηρὸν). No obstante, no se desarrollan las causas de su composición ni la relación que estas guardan con las edades del hombre. Los autores posteriores son los que determinarán la permanencia del postulado hipocrático en relación con los grupos etarios. En *Timeo* 60a, Platón considera que el vino es “capaz de brindar calor” (θερμαντικός)<sup>295</sup> tanto al alma como al cuerpo y en *Leyes* 666a se refiere directamente a la naturaleza cálida del vino y de los niños o jóvenes mediante el concepto connotativo πῦρ. Por su parte, Clemente establece una clara conjunción entre la terminología hipocrática y la platónica. En *Pedagogo* 2, 20, 3, el vino es “el más cálido (τὸ θερμότατον) de todos los líquidos” y es equiparado al elemento πῦρ, todo ligado a las consecuencias perniciosas

---

enfermedades. En el párrafo 12, la calidez o frialdad natural determina la formación o no de piedras en el organismo. Las piedras se forman en los niños debido al calor de su constitución, mientras que no se forman en los hombres a causa de la frialdad del cuerpo. Esto se debe a que el hombre es más caliente cuanto más cercano se encuentra a su nacimiento y más frío cuanto más sobrepasa esa edad. El motivo está en que el cuerpo caliente crece y avanza, no así cuando el cuerpo está más frío. En *Aforismos* 14 surge una idea fundamental del corpus hipocrático que resume las concepciones inmersas en la teoría de los elementos opuestos sobre la constitución de la naturaleza humana según las edades: el ser humano está dotado de un calor innato que va declinando paulatinamente desde el nacimiento hasta la muerte. El ser humano en crecimiento tiene más calor innato y es por esta razón que necesita muchos alimentos, de lo contrario su cuerpo puede consumirse. En cambio, los ancianos tienen poco calor y por tal causa necesitan poco “combustible” (ὑπέκκαυμα).

<sup>294</sup> En *Charlas de sobremesa* 651a-f, Plutarco discute sobre la constitución cálida o fría de la mujer; ambas tesis pueden ser positivas, pues Plutarco no se decide por ninguna en particular, aunque finaliza la exposición con la tesis que refiere a la naturaleza fría de la mujer. Contigua a esta disquisición, comienza la demostración sobre la naturaleza fría del vino (cf. 651f-653b). Esto demuestra que Plutarco también manifiesta la influencia de la teoría de los elementos opuestos del pensamiento hipocrático. El auge de esta teoría llegó a su máximo esplendor en una serie de comentarios del médico Galeno. Cf. *De elementis ex Hippocrate libri II; De placitis Hippocratis et Platonis; De comate secundum Hippocratem liber*; entre otros.

<sup>295</sup> Ps-Aristóteles continuará con esta teoría en *Problemata* 873b, aunque más apegado al pensamiento hipocrático en el momento en que define al vino como “cálido y húmedo” (ὑγρὸς καὶ θερμὸς).

que supone la mezcla de estas dos naturalezas calientes, el joven y el vino. La alteración corporal<sup>296</sup> provocada por el vino es la que lleva a la *παρανομία*.

El concepto *παρανομία* en conexión con la ebriedad también tiene su primer antecedente en el lenguaje platónico, especialmente en *República* 572e, y su desarrollo se inserta en la descripción de la génesis del hombre tiránico. En este espacio, la *παρανομία* es la ausencia de ley o anomia provocada por aquellos que educan a un joven en una “libertad absoluta” (*ἐλευθερίαν ἄπασαν*) y que centran su base de comportamiento en la *ἐπιθυμία*. Entre los deseos que buscan alcanzar se encuentra el vino, por lo que en 573 b-c el hombre tiránico es definido como “embriagado” (*μεθυσθείς*) y en 573c es el que por naturaleza o por hábito se torna borracho, erótico o lunático. La reflexión de Platón instruye acerca de la gravedad que encierra la falta de control sobre los deseos internos, dificultad que tiene su nacimiento en la educación del hombre fuera de los límites racionales de la ley. El hombre que llega a ser controlado por la parte apetitiva deja que lo corporal intervenga sobre su comportamiento y lo guía hacia la consecución de acciones irracionales. Este es el pensamiento que gana importancia en la discusión de Clemente. En *Pedagogo* 2, 20, 3-4, el consumo excesivo de vino por parte de los jóvenes es el que merece un espacio discursivo más extenso y regulaciones más profundas. El grupo de los jóvenes es colocado en el ámbito de lo irascible y apetitivo a través de su asociación con el concepto *ἐπιθυμία*; a su vez, la aparición del término *παρανομία* como la síntesis de los efectos del vino sobre los jóvenes marca el peligro moral<sup>297</sup> que atrae la falta de control sobre la embriaguez. Entre estos efectos, prevalecen los que connotan acciones sexuales indecentes o inmorales<sup>298</sup> tal cual queda testimoniado por los términos *ὁρμή ἀγορία, διάπυρον ἦθος, ὄρεξις*, y su asociación con los verbos *φλεγμαιίνω, ἐκκαίω* y *χλιαίνω*.

Platón e Hipócrates confieren los principios doctrinales para la elaboración de las prescripciones clementinas sobre el consumo de vino según la edad de sus bebedores. En lo que sigue se examinará la misma costumbre pero en relación con la cualidad moral y el género de los practicantes.

---

<sup>296</sup> En *Pedagogo* 2, 24, 2, “el calor del vino” (*ἡ θερμότης τοῦ οἴνου*) altera los sentidos corporales.

<sup>297</sup> El concepto *παρανομία* surge nuevamente en *Pedagogo* 3, 76, 4 para aludir a los deseos eróticos que se desencadenan en los espectáculos públicos.

<sup>298</sup> La trasgresión de la ley encuentra en el Nuevo Testamento la clave de su utilización en contexto licencioso. Así, en la *Segunda Epístola de San Pedro* 2, 16, la *παρανομία* es un acto que se encuentra en conflicto con una norma legal. Los que trasgreden la ley son los hombres que se entregan a los placeres, viven en el error, seducen a las almas débiles, ejercitan su mente en la codicia, se libran de la ley moral representada por Cristo y siguen el camino desviado de la corrupción.

## 4.2. El vino en los κακοδαίμονες y las mujeres

El vino era consumido por la mayoría de los habitantes del Imperio sin importar rango, sexo o edad. En el apartado anterior analizamos las disposiciones de Clemente relacionadas con el consumo de vino por parte de jóvenes y ancianos. En *Pedagogo* 2, 25, 4-29, 1, el alejandrino comenta la figura de los κακοδαίμονες, entendidos como el grupo de los “desgraciados” o los que están “poseídos por un espíritu malvado”, y en 2, 33, 1-3 incorpora en esta práctica a “las mujeres” (αἱ δὲ γυναῖκες). Clemente critica el comportamiento social de estos grupos y los considera un grave peligro moral. Un análisis de cada grupo particular permitirá entender el lugar que ocupan en la pedagogía de Clemente.

### 4.2.1. El vino y los κακοδαίμονες

Clemente se refiere al grupo que no atiende ningún parámetro de obediencia y recato social en *Pedagogo* 2, 25, 4-29, 1. En este espacio, el alejandrino vuelve sobre el lenguaje demonológico cuando introduce en 2, 25, 4 el concepto κακοδαίμονες<sup>299</sup>. Los κακοδαίμονες no pertenecen a un grupo etario específico, sino moral. Sus costumbres responden a una proposición que resulta esencial a su conducta: “[son] los que expulsan la moderación de las fiestas” (οἱ ἀπελαύνοντες σωφροσύνην εὐωχίας) y consideran vida feliz la práctica del “desorden” (ἄκοσμία) en las reuniones. De las costumbres de los desgraciados, Clemente deriva los comportamientos consecuentes de su descontrolada ingesta de vino. En *Pedagogo* 2, 26, 1-2 los describe de la siguiente manera: tambaleantes, llevando en el cuello una corona<sup>300</sup> y escupiéndose vino mutuamente; a otros los presenta ebrios, mugrientos, pálidos, con la mirada lívida, son

---

<sup>299</sup> Cf. Platón, *Banquete* 172d. Filón utiliza el plural de κακοδαίμων para referir a la vida desdichada de los que infringen la ley o se apartan de su protección (cf. *La creación del mundo según Moisés* 152 y 156; *Alegoría de las leyes* 3, 17; 52; 211), y para remitir a los que llevan una vida licenciosa cargada de placeres superfluos, entre los que enumera el vino (cf. *Las insidias* 25-26). Plutarco también utiliza el concepto. En *Erótico* 760a, Plutarco llama κακόδαμων al criado que roba el vino de la mesa de su amo para beberlo a escondidas. Orígenes utiliza el plural de κακοδαίμων para aludir a los que practican el libertinaje. Cf. *Contra Celso* 3, 38 y 59.

<sup>300</sup> En los banquetes era costumbre que los comensales se adornaran con coronas antes de empezar a beber, normalmente de yedra o laurel, aunque existían otros tipos, como la de apio o de violetas. En el *Banquete* de Platón, Acibíades irrumpe en casa de Agatón coronado de violetas y yedra (212e). Según Plutarco, el empleo de coronas ayudaba a aliviar los dolores de cabeza producidos por el vino. Cf. Plutarco, *Charlas de sobremesa* 645d-648a.

los que consumen vino durante todo el día<sup>301</sup>. Clemente construye una imagen ridícula de los κακοδαίμονες<sup>302</sup> con el objetivo de causar en sus destinatarios cristianos una actitud de antipatía y rechazo hacia el consumo abundante de vino<sup>303</sup>. Para explicar y censurar el comportamiento de los desgraciados, la argumentación de Clemente pone en funcionamiento todo un arsenal de citas bíblicas, *i. e.* Si 31, 26 y Pr 23, 20-21 y 23, 29-31 y Ef 5, 18, relacionadas con el vino y la embriaguez.

En *Pedagogo* 2, 26, 3 aparece la referencia a Si 31, 26 en dos proposiciones puestas en comparación: “así como el horno prueba el temple del acero en la inmersión” (ὡς ἄρα κάμινος μὲν δοκιμάζει στόμωμα ἐν βαφῆ), “el vino [prueba] el corazón de los soberbios en la embriaguez” (οἶνος δὲ καρδίαν ὑπερηφάνων <ἐν μέθῃ>). La glosa de Clemente no es exacta. En las proposiciones que presenta Si 31, 26 en la LXX no se anota el sintagma ἐν μέθῃ sino “en la batalla” (ἐν μάχῃ). Clemente opta por el acusativo singular de καρδία en lugar del plural de la LXX y decide sustituir ἐν μάχῃ por ἐν μέθῃ con la clara intención de dirigir el discurso hacia el tema que predomina en *Pedagogo* 2, 26, 3.

El comentario de Si 31, 26 se inserta en un contexto histórico-social dominado por la mezcla de culturas. En el año 198 a. C., Palestina acababa de entrar bajo la dominación de los Seléucidas. La adopción de costumbres extranjeras y la helenización de la cultura terminaron por imponerse a través del gobierno de Antíoco Epífanes entre los años 175-163 a. C. Ben Sirá opone a estas novedosas amenazas toda la fuerza de la tradición. Su formación le había permitido conocer en profundidad los libros sagrados, los mensajes

---

<sup>301</sup> Véase *Pedagogo* 2, 26, 2. El cuidado del cuerpo y su apariencia y modo de actuar es uno de los problemas que más preocupa a Clemente. El comportamiento del cristiano muestra una forma de ser social que puede ser funcional para la imagen de la Iglesia.

<sup>302</sup> La descripción corporal del borracho es un lugar común en la literatura griega que trata acerca del vino y sus efectos. En su tratamiento sobre la institución del vino en Atenas, en *Leyes* 647a Platón considera que la desvergüenza en el comportamiento es el mayor mal para todos, tanto en lo privado como en lo público. Para el legislador, una persona se vuelve pudorosa de sus acciones cuando no necesita luchar con muchos placeres y deseos que lo impulsan a ser desvergonzado y a cometer injusticias. Platón se inserta en la tradición literaria que relaciona la embriaguez y la pérdida de pudor y acentúa que el vino revela la verdadera naturaleza del hombre. En 649a-b nombra los efectos de la embriaguez: vuelve al hombre más alegre, hace que pierda el temor, diga cualquier cosa sin vacilar y actúe de la misma manera. Para un análisis de los conceptos pudor y desvergüenza en *Leyes* de Platón cf. Boyancé 1951: 15. Plutarco sigue la misma tradición platónica. En *Charlas de sobremesa* 652d-e enumera los efectos del vino: temblores, pesadez, palidez, agitación del hálito vital en torno a los miembros, falta de claridad en la lengua, agorrotamiento de los nervios de las extremidades y entumecimiento, terminando en “desfallecimiento” (κραιπαλάω) cuando el vino puro abate y extingue el calor del cuerpo. En este sentido, compara la imagen del borracho con los padecimientos que sufre un hombre abatido por el frío, y en 652f, con los ancianos (πρεσβύται).

<sup>303</sup> La ejemplificación por medio de imágenes ridículas es típica de la comedia griega (cf. Aristófanes, *Las Aves* 801-808; *Las Avispas* 1308-1313). En Platón se relaciona con la doctrina de la imitación. Cf. *Banquete* 215a.

de los profetas y, sobre todo, los escritos sapienciales, conocimiento que utiliza para combatir la influencia de la cultura extranjera en todos los ámbitos sociales. En el v. 26, Ben Sirá remite específicamente al contexto de los banquetes. Aunque el Sirácida se concentra en dirigir su exposición a recomendar la ingesta “medida” (μέτρον) de vino, su predicación ofrece datos que advierten sobre el peligro de esta bebida y su consumo en abundancia, testimonios que tienen su base moral y social en el concepto “embriaguez” (μέθη) del v. 30<sup>304</sup>.

A partir de la terminología dispersa entre los versículos 25-30 de Si, en *Pedagogo* 2, 26, 3 Clemente desarrolla un cuadro bastante completo de los distintos efectos corporales provocados por la embriaguez. Con este propósito implementa tres definiciones: a) μέθη es el “uso excesivo de vino puro” (ἀκράτου χοῆσις σφοδρότερα), b) el “comportamiento borracho” (παροινία) es el “desorden de lo útil” (ἐκ τῆς χρήσεως ἀκοσμία), y c) el “dolor de cabeza del borracho” (κραιπάλη) es el “malestar después de la embriaguez” (ἐπὶ τῇ μέθῃ δυσαρέστησις)<sup>305</sup>. Clemente es uno de los primeros cristianos que ordena los conceptos μέθη, παροινία y κραιπάλη dentro de un sistema nominal que nace del tratamiento de la bebida que desencadena la embriaguez y de la observación de los efectos que esta produce. La inclusión de este sistema en un contexto léxico dedicado a los desgraciados se deriva de la necesidad de repudiar sus costumbres a partir de la nominalización no solo de los efectos físicos del vino sino del comportamiento de los ebrios, sintetizado en el término siríaco “soberbia” (ὕπερηφάνια). Este concepto es determinante para la caracterización moral de los desgraciados dentro de una postura religiosa. Los κακοδαίμονες son los soberbios que se apartan de Dios y vuelcan su vida hacia lo idólatrico.

---

<sup>304</sup> En la LXX el uso excesivo de vino es condenado. En Gn 9, 21-27, Noé se emborrachó y actuó con desvergüenza; en Gn 19, 31-35, las hijas de Lot ocasionaron la embriaguez de su padre y le hicieron cometer incesto con ellas; en 1 R 20, 16-34, Ben Hadad estaba en Sucot con los treinta y dos reyes aliados bebiendo hasta emborracharse; todos murieron ante el ataque de los enemigos menos Ben Hadad.

<sup>305</sup> En ámbito bíblico, las formas participiales de μέθη y κραιπάλη aparecen en relación de aposición y con función connotativa en Is 24, 20, μεθύων καὶ κραιπαλῶν. En ámbito evangélico, Lucas advierte sobre el peligro de μέθη y κραιπάλη en 21, 34 utilizando estos nombres con un claro valor denotativo. Cf. Lc 8, 14; 17, 26-30; Orígenes, *Fragmenta in Psalmos* 77, 65. Plutarco desarrolla un lenguaje fecundo en conceptos relacionados con la ingesta abundante de vino. En *De Garrulitate* 503e-f surge la conexión entre μέθη y μανία y en *Charlas de sobremesa* 645a aparece el verbo οἰνώω en oposición con μέθη. El canto, la risa y la danza son comportamientos propios de los que han bebido moderadamente; en cambio, la conducta desmedida pertenece a la παροινία y μέθη. Plutarco establece así una clara distinción entre οἰνώω, παροινία y μέθη. Más adelante, en *Charlas de sobremesa* 652e, el verbo μεθύσκω surge en conjunción con κραιπαλάω, entendido como tener dolor de cabeza a causa de la embriaguez, y ambos se ubican en un contexto léxico dedicado a enumerar los efectos corporales de los que se emborrachan.

La preocupación de Clemente por lo desgraciados encuentra en *Proverbios* su nueva base prescriptiva. En *Pedagogo* 2, 27, 1, el alejandrino recurre a Pr 23, 20, “no seas bebedor de vino, ni te prolongues con las compras de carne en comilonas” (μη ἴσθι οἰνοπότης μηδὲ ἐκτείνου συμβολαῖς κρεῶν τε ἀγορασμοῖς), y en 2, 27, 4 cita el v. 29, “¿para quién los ayes?, ¿para quién el gemido?, ¿para quién el conflicto?, ¿para quién las discusiones desagradables?, ¿para quién las ruinas sin sentido? (Τίτι οὐαί; Τίτι θόρυβος; Τίτι κρίσις; Τίτι ἀηδεῖς λέσχαί; Τίτι συντρίμματα διακενῆς;). La cita extraída por Clemente de Pr 23, 20 es literal. El contexto social al que hace referencia *Proverbios* es doble: el de los banquetes públicos celebrados luego de los sacrificios en honor a los falsos dioses y el de los mercados en los que se vendía la carne sacrificada. La unión de las dos interdicciones bíblicas, μη ἴσθι οἰνοπότης y μηδὲ ἐκτείνου συμβολαῖς κρεῶν τε ἀγορασμοῖς, sintetizan las prohibiciones relativas al consumo de carne y vino en situación de ritual. Por otro lado, Clemente tampoco realiza alteraciones significativas en su copia de Pr 23, 29. Con esta cita, el discurso del *Pedagogo* se apoya en la retórica poética bíblica para dar sustancialidad ética al retrato del ebrio en 2, 26, 1-2. Las exclamaciones en público, los llantos en vano, las contiendas superfluas, la mirada obnubilada, la permanencia en los lugares en los que se ofrece vino y el consumo crónico del mismo, muestran el comportamiento generado por la embriaguez, que no es necesariamente propio del momento histórico de Clemente sino que se actualiza con similares conductas en cada época particular.

El comportamiento social de los aristócratas es una preocupación recurrente en *Pedagogo*. Clemente analiza la manifestación de la moral de una clase social a través de sus costumbres. Durante el examen del vino en los grupos etarios, notamos que el alejandrino observa minuciosamente los desórdenes corporales generados por el vino en los jóvenes. En *Pedagogo* 2, 29, 1, Clemente conecta el comportamiento de los desgraciados con Ef 5, 18, “no os embriaguéis en vino, en el que hay un gran libertinaje” (μη μεθύσκεσθε ἐν οἴνῳ, ᾧ ἐστὶν ἀσωτία πολλή)<sup>306</sup>. Aunque el versículo de Pablo no está completo. Clemente no glosa la segunda parte, en la que Pablo opone el comportamiento libertino a la actividad espiritual: “llenaos en el espíritu” (πληροῦσθε ἐν πνεύματι).

---

<sup>306</sup> El alejandrino sigue las prescripciones paulinas con respecto al uso del vino. En el capítulo anterior examinamos que en 1 Tm 5, 23 Pablo recomienda el uso moderado de vino por razones de salud. Pero en 1 Tm 3, 8 y Tit 1, 7 su uso es restringido.

La primera parte de Ef 5, 18 remite al plano social. Se compone de dos proposiciones marcadas por el dativo relativo  $\tilde{\omega}$  que reitera la idea del vino. La proposición inicial es una reproducción textual de Pr 23, 31; la segunda se compone de palabras propias de Pablo. El alejandrino copia de manera textual la primera de estas dos proposiciones, pero añade un adjetivo muy significativo en la segunda, πολλή. Ni la epístola paulina ni Pr 23, 31 anotan πολλή en su discurso, por lo que se debe suponer que es un agregado de Clemente<sup>307</sup> para enfatizar un concepto clave de la argumentación paulina, ἄσωτία. La práctica de la embriaguez es la costumbre a la que remite ἄσωτία en el contexto paulino, por lo que la traducción del concepto por “libertinaje” es la más apropiada<sup>308</sup>. En este sentido es utilizado en Ef 5, 18, pero también en Lc 15, 7, Tt 1, 6 y 1 P 4, 4. En todos los casos, el concepto remite a una vida desordenada e inmoral.

No obstante, si analizamos el texto del que Pablo extrae la segunda parte de Ef 5, 18, se puede advertir la presencia del término ἄσωτία en Pr 28, 7. En este versículo se establece la oposición entre “ley” (νόμος) y “libertinaje” (ἄσωτία) para hacer referencia a los que deshonran a Dios por no acatar sus mandamientos y se comportan como idólatras. En el contexto paulino, el término es incorporado con el objeto de prohibir las costumbres idólatras de los efesios a partir de la regulación sobre la ingesta de vino<sup>309</sup>. La conexión de su prescripción con su promoción de la moral cristiana surge en la segunda mitad de su versículo. Pablo conecta así dos partes antitéticas; la negación μή μεθύσκεσθε ἐν οἴνῳ se opone a la afirmación πληροῦσθε ἐν πνεύματι. En ambos casos, el verbo en modo imperativo marca la costumbre prohibida y la permitida. A su vez, cada parte del versículo contiene un concepto clave que señala la oposición entre la práctica idolátrica y la cristiana, ἄσωτία y “espíritu” (πνεῦμα)<sup>310</sup>. Este mismo

---

<sup>307</sup> Cf. Platón, *República* 560e.

<sup>308</sup> Cf. Pr 7, 11; 28, 7.

<sup>309</sup> La prohibición sobre la ingesta de vino en Ef 5, 18 puede estar vinculada con tres razones: el mandamiento puede ser a) un derivado ideológico de 1 Ts 5, 6-8 y Rm 13, 12, epístolas en las que se alude a los que se duermen y embriagan sin esperar la venida del Señor; b) una advertencia contra la participación en los rituales conectados con la religión pagana, especialmente el culto a Dionisos; c) una referencia a un problema interno de la Iglesia, lo cual podría implicar una alusión a los desórdenes que se podían suscitar en la eucaristía. MacArthur (2010: 286) apoya la segunda razón. Para el autor, el interés de Pablo ante la situación de Éfeso es religioso y no necesariamente moral. Para los efesios la borrachera tendría una asociación estrecha con los ritos y practicas idolátricas que eran parte fundamental de ciertos cultos politeístas. El vino consumido en abundancia llevaba a los practicantes hacia un punto máximo de éxtasis que les permitía la comunión con los dioses.

<sup>310</sup> La comparación de lo profano con lo sagrado provee contrapartes retóricas que permiten oponer comportamientos apropiados con inapropiados. Este mecanismo se mantiene en otros versículos de Ef. En

procedimiento es el que sigue Clemente. Luego de introducir la frase paulina, dedica la parte final de 2, 29, 1 a desarrollar una exégesis del concepto *ἀσωτία*. Mediante un claro juego de palabras contrapone *ἀσωτία* con *ἄσωστος*, cuya traducción en terreno cristiano es “no ser salvado”; luego introduce un ejemplo práctico extraído de Jn 2, 1-11, las bodas de Caná en las que el Señor convierte el agua en vino para comunicar la salvación<sup>311</sup>. La asociación entre Ef 5, 18 y el relato de Jn 2, 1-11 da como resultado cuál es el uso apropiado del vino. El vino, sangre de Cristo, es símbolo del espíritu santo<sup>312</sup>. Beber el vino eucarístico<sup>313</sup> es una señal de fe y salvación<sup>314</sup>. Clemente interpreta la ingesta excesiva de vino por parte de los *κακοδαίμονες* como una señal de idolatría<sup>315</sup>, mientras considera el consumo de vino eucarístico como indicio de espiritualidad y fe.

En suma, *Pedagogo* 2, 25, 4-29, 1 se inserta en la misma dimensión demonológica desarrollada con respecto a la prohibición de carne sacrificada a los ídolos de 2, 8, 3-9, 1. Mediante los versículos de la LXX y de la epístola de Pablo, Clemente critica y censura la embriaguez y a los que la practican, una costumbre tan extendida en la época del alejandrino que las mujeres también estaban afectadas por este hábito.

#### 4.2.2. El vino y las mujeres

El consumo de vino no solo era practicado por los jóvenes, ancianos y los llamados *κακοδαίμονες*, sino también por las mujeres. Desde la época de Catón el Viejo existen

---

5, 3 contrasta lo que es digno para los santos con la inmoralidad pagana; en 5, 4, la acción de gracias se opone a la comunicación inapropiada. Cf. Schnackenburg 2001: 233.

<sup>311</sup> Cf. Pr 20, 1.

<sup>312</sup> Para un exhaustivo estudio simbólico del vino y la viña en contexto cristiano cf. el capítulo de Daniélou (1961), “La vigne et l’arbre de vie”, en *Les symboles chrétiens primitifs*, pp. 33-48.

<sup>313</sup> El desarrollo de la costumbre de la eucaristía será presentado en el último capítulo de nuestra investigación.

<sup>314</sup> Véase *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1.

<sup>315</sup> Con el mismo espíritu restrictivo de Pablo, en 2, 25, 4 Clemente enumera las costumbres que se adecuan a un estilo de vida pagano: la participación en fiestas con canto y danza (*κῶμος*), la concurrencia frecuente a los baños (*βαλανεία*; véase *Pedagogo* 3, 31, 1-33, 3 y 46, 1-48, 3; cf. Merino Rodríguez 1994: 331, n. 52) y la ingesta inmoderada de vino puro (*ἄκρατος*). A este tipo de costumbres se refiere Filón en *Las leyes particulares* 2, 193, donde también surge la conexión entre *κῶμος* y *ἄκρατος* durante la celebración de las fiestas politeístas. Estas prácticas recuerdan las fiestas dionisiacas celebradas en período clásico, aunque responden al modelo de las bacanales romanas que, pese a las restricciones imperiales, todavía se celebraban en el pueblo alejandrino, según lo examinado en el capítulo 3. Contemporáneo a Clemente, Luciano de Samosata escribe un pequeño tratado titulado *Dionisos*. Buen conocedor de la mitología báquica, aprovecha la sugestión y el exotismo del relato para llamar la atención sobre la figura de Dionisos construyendo un perfecto cuadro de referencias históricas que reúnen las noticias de la Grecia clásica con las prácticas paganas de su tiempo.

testimonios de que a las mujeres se les prohibió beber vino<sup>316</sup>. Las razones que podrían justificar esta prohibición alejado por más de tres siglos de la época de Clemente son inciertas. Una causa podría ser la proliferación del culto a Baco, en los que participaban mujeres. No obstante, pese a los interdictos que les negaban la ingesta de vino a las mujeres, en el siglo II esta práctica seguía siendo bastante común en territorio imperial. Los testimonios de Clemente así lo demuestran.

En *Pedagogo* 2, 33, 1-3, Clemente trata la relación entre “las mujeres” (αἱ δὲ γυναῖκες) y el vino a partir de una descripción de la vajilla que utilizan para beber vino y de sus posturas corporales: no abren demasiado los labios ni la boca, beben en copas anchas o en “vaso de alabastro” (ἀλάβαστρος), inclinan hacia atrás sus cabezas y muestran sus cuellos desnudos, y mientras alargan el cuello para ingerir la bebida toman pequeños sorbos mostrando una superflua actitud de moderación en la ingesta “despidiendo eructos varoniles” (ἐρρυγᾶς τε ἀνδρῶδεις ἐπισπῶμεναι). Ajustado a los parámetros bíblicos y sociales, Clemente considera que la mujer no debe incurrir en la práctica del consumo abundante de vino<sup>317</sup>. Utilizando los términos “tener conciencia de” (συνειδέναι) y “vergüenza” (αἰσχύνη), el alejandrino señala la necesidad de controlar esta conducta inmoral en las mujeres. Para otorgar valor religioso a su comentario cita Si 26, 8 de la LXX.

En *Pedagogo* 2, 33, 2, Clemente copia Si 26, 8, “la mujer ebria <motiva> una gran cólera” (ὄργη δὲ μεγάλη γυνή μέθυσος) porque “no cubre su conducta obscena”

---

<sup>316</sup> Eliano sostiene que hubo una ley en Marsella que prohibió a la mujer consumir vino (cf. *Historias curiosas* 2, 38). También alude a una legislación romana que prohibía el vino a la mujer y a los esclavos, y a los hombres entre adolescentes y la edad de treinta y cinco años..

<sup>317</sup> Plutarco es uno de los filósofos griegos que ofrece datos sobre la embriaguez de la mujer en el siglo I d. C. En *Charlas de Sobremesa* 650a inicia la resolución de un problema planteado con anterioridad: “Por qué la mujeres se emborrachan lentamente, mientras que los ancianos rápidamente” (Διὰ τί γυναῖκες ἥκιστα μεθύσκονται τάχιστα δ' οἱ γέροντες). Para dilucidar esta incógnita, Plutarco propone dos tesis siguiendo las ideas expuestas por Aristóteles en un tratado que Plutarco titula “Sobre la embriaguez” (περὶ μέθης): una es de índole física, las mujeres tienen una constitución “húmeda” (ὕγρός, 650b) y el vino tiene una naturaleza similar, por lo que al caer en la humedad de la mujer pierde su efecto; otra, práctica, las mujeres tienen la costumbre de “beber de un solo trago” (ἀμυστίζειν), por eso caen menos en la “embriaguez” (μέθη), porque el vino es arrastrado por la rapidez de la deglución y llevado a través del cuerpo hasta terminar en la evacuación. Los ancianos, en cambio, muestran la “sequedad” (ξηρότης, 650d) de su naturaleza cuando beben. El vino es absorbido rápidamente, permanece en el cuerpo por más tiempo y produce molestias y “pesadez” (βαρύτης). Más allá de la referencia que remite a la menor toxicidad del vino sobre el organismo femenino, interesa resaltar la idea que subyace en esta demostración y que tiene en la primera proposición del interrogante que comienza la exposición la fuente de su validez: “las mujeres se emborrachan lentamente” (γυναῖκες ἥκιστα μεθύσκονται), *i. e.* las mujeres se emborrachan. Una curiosidad que emerge durante la lectura del comentario de Plutarco es la ausencia de censura social o moral explícita sobre la costumbre de la mujer que se emborracha.

(ἀσχημοσύνην αὐτῆς οὐ συγκαλύπτει). La cita es textual<sup>318</sup> y alude a una idea que atraviesa la mayor parte de los discursos bíblicos, la seducción corporal de la mujer. En este aspecto, el Sirácida aporta otros datos que convergen en la imagen de la mujer que participa en los banquetes y bebe vino. En Si 9, 9 prohíbe al varón sentarse “junto a una mujer casada” (μετὰ ὑπάνδρου γυναικός) además de beber vino con ella en la mesa para evitar que la pasión que ella despierta lo lleve “a la ruina” (εἰς ἀπώλειαν)<sup>319</sup>, y en 26, 8 aparece la figura de la “mujer ebria” (γυνὴ μέθυσος)<sup>320</sup>. El gran peligro que comportaba la conducta de la mujer ebria estaba en la excitación sexual que ocasionaba su movimiento corporal. El vino provocaba que la mujer aumentara su poder de seducción y por esto era motivo de condena moral.

La imagen de la mujer que toma vino tiene una larga tradición en los textos de la LXX. En Nm 6, 2, la doctrina de los nazireos abarca tanto a hombres como a mujeres, por lo que la práctica de la abstinencia de vino o de cualquier bebida embriagante era común para ambos géneros. En 1 S 1, Ana, mujer de Elcaná, no podía concebir hijos y después de un banquete en honor a Dios decide rezar prolongadamente ante Él. En 1, 13, el sacerdote Elí la observó largo tiempo y creyó que “estaba ebria” (μεθύουσιν); ella niega tal estado afirmando su abstinencia de vino y de cualquier otra “bebida embriagante” (μέθυσμα, 1, 15) y declarando no ser “una hija pestilente” (θυγατέρα λοιμῆν, 1, 16), *i. e.* una mala mujer. A la mañana siguiente, Ana se une a Elcaná y concibe un hijo, Samuel (vv. 19-20). La referencia de 1 S 1, 15-16 unida a Nm 6, 2 certifica tres supuestos: a) el consumo excesivo de bebidas embriagantes era una práctica común en los banquetes posteriores al sacrificio en honor a Dios<sup>321</sup>, de ahí el juicio despectivo de Elí, b) la acción de Dios sobre lo corporal se encuentra sujeta a la práctica de la pureza material, y c) la mujer ebria es considerada mala.

En el Nuevo Testamento, la única referencia que remite a la mujer ebria pertenece a Ap 17, 6. En este espacio, “la mujer borracha” (τὴν γυναῖκα μεθύουσιν) es directamente identificada con la “prostituta” (πόρνη), vestida de púrpura y escarlata, cubierta de oro, piedras preciosas y perlas y que, sentada sobre una bestia de siete

---

<sup>318</sup> El único cambio en el que incurre Clemente está en la elección de la forma presente del verbo συγκαλύπτω, “cubre” (συγκαλύπτει) en vez del futuro “cubrirá” (συγκαλύψει) que anota la LXX.

<sup>319</sup> El concepto ἀπώλεια pertenece a la misma familia léxica del verbo ἀπόλλυμι reconocido en Si 31, 25, “estar perdido”. Emborracharse era tan peligroso como caer preso de la seducción de una mujer casada.

<sup>320</sup> Estas imágenes de mujeres contrastan con los tipos que enumera en los versículos que siguen. En 26, 14 aparece la “mujer silenciosa” (γυνὴ σιγηρά) y en 26, 15, “la mujer vergonzosa” (γυνὴ αἰσχυντηρά).

<sup>321</sup> Cf. Is 22, 13; Am 2, 8.

cabezas, lleva en la mano una copa de oro llena “de abominaciones y de las impurezas de su prostitución” (βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας, 17, 4). Uniendo los testimonios aportados por Si 9, 9 y 26, 8 y 1 S 1, 13-16 a Ap 17, 4-6 determinamos la procedencia del pensamiento clementino referido a la mujer alejandrina que participa en los banquetes y se embriaga. La mujer ebria es identificada con el adulterio en Si 9, 9, con la impureza en 1 S 1, 13-16 y con la prostitución en Ap 17, 4-6. Completando la ideología sobre la mujer que informan los textos bíblicos, en *Pedagogo* 2, 33, 1-3 el alejandrino deja testimonios sobre el comportamiento de las mujeres que beben vino y se embriagan como varones. Si bien la descripción de sus conductas mantiene el mismo tono despectivo que el utilizado para representar a los κακοδαίμονες, Clemente deja entrever una idea que no era tan evidente en los casos anteriores, la incitación al libertinaje y a la lujuria. En este sentido, las mujeres que beben son peligrosas por distintas causas: a) la exteriorización de reacciones corporales deshonestas, los eructos, b) la exhibición de las partes del cuerpo que deberían mantenerse ocultas como son “los cuellos desnudos” (γυμνοῦσι δὲ τοὺς τραχήλους, 2, 33, 1), signo de provocación e incitación sexual, y c) la utilización de vasos de alabastro, señal material de vanidad y lujuria. Clemente presenta consejos prácticos destinados a controlar estas conductas. En lo que concierne a la expulsión del aire provocado por el consumo excesivo de vino, no propone la contención, sino su expulsión silenciosa. Sobre el consumo de vino en los vasos de alabastro, en *Pedagogo* 2, 33, 3 tampoco propone la prohibición absoluta de beber en tales recipientes, sino la manía de beber solo en estos, lo cual no es más que signo de vanidad<sup>322</sup>. En este sentido, exhorta a utilizar cualquier recipiente de manera indiferente con el propósito de extirpar los deseos que acarrea su uso. Por último, censura terminantemente la costumbre de exhibir las partes desnudas del cuerpo con el propósito de evitar que tanto varones como mujeres caigan presas del placer, la mujer por excitar con el cuerpo y los varones por ser incitados a mirar. La medida de control sobre la conducta provocada por el vino está contenida en los siguientes términos, “tener conciencia de” (συνειδέναι) y “vergüenza” (αἰσχύνη, 2, 33, 2). Mas en

---

<sup>322</sup> En Mc 14, 3 se encuentra la única alusión evangélica a los vasos o recipientes de alabastro en el Nuevo Testamento y también en esta ocasión quien manipula el objeto de lujo es una mujer. Estando Jesús en la casa de Simón el leproso, vino “una mujer que tenía una vasija de alabastro con perfume líquido de nardo muy costoso” (γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς), con el que unge al Mesías. La mujer es María, como se precisa en Jn 12, 3, a quien más tarde se la identifica con María Magdalena de la que Jesús expulsa los siete demonios, e incluso con la mujer adúltera a la que Jesús salva de la lapidación. Más allá del significado religioso de la acción de la unción de María, interesa resaltar la presencia en la mano de una mujer de un objeto de alabastro.

*Pedagogo* 2, 33, 1-3 no prohíbe la ingesta de alcohol en la mujer, solo se limita a regular su conducta en los banquetes.

Luego de indagar cuáles son las restricciones sobre la ingesta de vino en los grupos etarios, en los κακοδαίμονες y en las mujeres, resta por tratar cuál es la reflexión de Clemente en lo que respecta al consumo de vino por parte de los sabios.

#### 4.3. El vino en los sabios

La relación entre el vino y los sabios es un tema común en la filosofía griega. Clemente es el primer escritor que inserta esta temática en el discurso cristiano del siglo II a partir de la elaboración de un sistema interpretativo que atiende al grado de compatibilidad existente entre la acción intelectual del sabio y el vino y la embriaguez. Mediante la imagen del sabio, el alejandrino representa a los hombres dedicados a la contemplación de las cosas divinas, ubicados dentro del grupo de los adultos o ancianos.

Con una idea definida acerca de los efectos del vino sobre la actividad racional, el alejandrino considera oportuno dedicar un espacio de su escritura a la educación sobre el consumo de vino y los efectos de su abundancia en relación con los sabios. Así, en *Pedagogo* 2, 22, 1, el alejandrino vuelve a introducir una restricción, evitar llegar a “estar cargado con vino” (οἶνοβαρέω), y un grupo específico de aplicación, los sabios. El verbo οἶνοβαρέω no aparece en su tratamiento sobre la embriaguez en los κακοδαίμονες y las mujeres. Para estos casos, el alejandrino utiliza “embriagarse con vino” (μεθύω), v. gr. 2, 24, 2; 27, 1; 29, 1; 32, 1; 33, 2. El término οἶνοβαρέω es vinculado, entonces, con los que ocupan su tiempo “en la meditación de las cosas divinas” (ταῖς θεικαῖς φροντίσιν). En lo que respecta al vino en sí, en un primer momento Clemente se refiere a un tipo de vino en especial, el que se bebe sin mezclar, cuya ingesta interfiere con la acción racional, obligando a quien lo bebe a no “ser sensato” (σωφρονέω). En un segundo momento incorpora el vino mezclado con agua, por lo que la prohibición sobre el uso del vino abarca ambas formas de su consumo. No obstante, su restricción está sujeta a la variable temporal. Clemente recomienda un determinado horario para beber vino sin abandonar su tono restrictivo. En *Pedagogo* 2, 22, 2 advierte sobre un principio filosófico de gran significado en su época que involucra a los sabios, “no avanzar hasta las copas de la insolencia” (οὐ μέχρη τῶν ὕβρεως προῖτέον κρατήρων).

En el siguiente apartado analizaremos la relación entre el vino, la embriaguez y los sabios a partir de los testimonios extraídos de Platón, los estoicos, Filón, Plutarco y Ateneo, autores en cuyo pensamiento surge la relación clementina, pero basada en los parámetros sociales y morales de la época propia de cada uno.

#### 4.3.1. Los sabios y el vino en la filosofía griega

La consideración de la esfera pragmática de la vida del sabio en relación con el vino tiene un antecedente de suma importancia en Platón. En *Banquete* 212c-215a, Alcibíades irrumpe completamente borracho en la casa de Agatón, donde se realiza un simposio para celebrar su victoria en una competencia poética. Alcibíades viene acompañado por otros compañeros de juerga, entre ellos un flautista. Todos llevan unas coronas de hiedra y cintas para Agatón. Alcibíades es invitado a quedarse y cuando observa que entre los invitados se encuentra Sócrates pronuncia un discurso en su honor. El elogio a Sócrates ocupa los versos 215a-222b y su finalidad es mostrar que el filósofo pone en movimiento una moral implícita que vincula lo práctico y lo filosófico en un mismo espacio de realización. Uno de los postulados de la filosofía de Sócrates está vinculado con el dominio de todo exceso en los placeres, incluido el vino. En este sentido, Alcibíades no hace más que alabar a su maestro por llevar a la práctica su postulado y mantenerse sobrio en todos los convites (220a)<sup>323</sup>. Con esto Platón demuestra que Sócrates no solo es capaz de filosofar mientras bebe vino, sino también que no se embriaga, lo cual permite introducir una tesis que es aceptada por filósofos posteriores: el sabio no se embriaga.

Los estoicos griegos son los primeros en desarrollar otras tesis que se acercan al pensamiento platónico según el grado de relación aceptado entre el sabio, el vino y la embriaguez. Zenón se mantiene en una línea similar a la expuesta por Platón, “el hombre virtuoso no se embriaga” (οὐκ μεθύει ὁ ἀστεῖος)<sup>324</sup>, por lo que si en una reunión de bebedores se debe optar entre contar un secreto a un hombre ebrio o a uno sabio, se debe preferir confiar en el segundo debido a su imposibilidad de embriaguez. Crisipo plantea el problema como una proposición hipotética, “si se embriagará el sabio” (εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός), y define dos maneras de embriaguez: una equivale a

---

<sup>323</sup> Cf. *Banquete* 223c.

<sup>324</sup> Cf. Filón, *Sobre la plantación* 176; *SVF* 1, 229.

“beber vino en abundancia” (οἰνοῦσθαι)<sup>325</sup> y otra, a “desvariar por el vino” (ληρεῖν)<sup>326</sup>. Crisipo pretende demostrar que el sabio, aunque beba, no pierde la cordura y el dominio de sí mismo<sup>327</sup>.

Filón es el que sistematiza el legado platónico y estoico, especialmente en los párrafos 140-177 de su tratado titulado *Sobre la plantación*<sup>328</sup>. Las distintas tesis que Filón evalúa en su argumentación pueden resumirse de la siguiente manera: a) el sabio no bebe vino ni se embriaga, b) el sabio bebe vino pero no se embriaga porque la virtud del sabio impide que sufra los efectos nocivos del vino, c) el sabio bebe vino y se embriaga, por lo cual solo podrá beber vino en circunstancias especiales. En los párrafos 175-177, el judío expone el argumento a favor de la segunda tesis presentada en 149: el sabio no se embriaga, idea platónica y estoica<sup>329</sup>. Por su parte, Plutarco no atiende tanto a la posibilidad de ebriedad del sabio, cuanto a la conveniencia de filosofar o no durante la reunión de bebedores. En *Charlas de sobremesa* 613a-615b presenta dos tesis: a) la filosofía no debe mezclarse con el vino, pues el vino no permite al filósofo comportarse seriamente, y b) la filosofía debe participar en los banquetes porque con sus discursos sobre temas virtuosos elimina los vicios de la borrachera. Continuando con el legado de Platón, Plutarco opta por la segunda tesis, aunque no sin aclarar que los discursos deben ser fluidos y sobre cuestiones comprensibles para que puedan ser entendidas hasta por los hombres dotados de una inteligencia reducida, y que no deben ser permitidas las conversaciones de los juerguistas porque fastidian a los invitados e incitan a la embriaguez.

Clemente continúa con el legado iniciado por Platón y acepta que los sabios consuman vino durante la participación en los banquetes. Sin embargo, se aleja del pensamiento platónico, estoico y filónico cuando deja entrever la posibilidad de la ebriedad en la que puede caer el sabio. Así queda testimoniado en la restricción inserta en el argumento que prescribe que el consumo de vino no debe llegar μέχρῃ τῶν

---

<sup>325</sup> La expresión “beber vino en abundancia” traduce el verbo griego οἰνοῦσθαι. Se ha evitado la traducción usual de este verbo, que es “embriagarse”, debido a la diferencia que establece Crisipo más adelante entre οἰνοῦσθαι y “estar embriagado” (μεθύειν), donde afirma que el sabio “beberá vino” (οἰνωθήσεσθαι) pero “no se embriagará” (οὐ μεθυσθήσεσθαι).

<sup>326</sup> Cf. Filón, *Sobre la plantación* 142; *SVF* 3, 712. La distinción entre “beber vino en abundancia” y “desvariar por el vino” (ληρεῖν) es atribuida por Plutarco (cf. *De Garrulitate* 503f) a Homero. Cf. *Odisea* 14, 463 ss.

<sup>327</sup> Cf. Filón, *Cuestiones sobre el Génesis* 2, 68.

<sup>328</sup> Filón trata sobre la embriaguez del sabio poniendo en funcionamiento un sistema interpretativo que busca dilucidar a partir del comentario a Gn 9, 20-21 la compatibilidad existente o no entre la embriaguez y el sabio. El problema radical circula entorno a la viña plantada por Noé y su embriaguez, al que dedica un tratado completo, *Sobre la ebriedad*.

<sup>329</sup> Cf. Filón, *Cuestiones sobre el Génesis* 2, 68.

ὑβρεως κρατήρων. En este caso, es el sofista contemporáneo a Clemente, Ateneo, el que ofrece una fuente de interés para entender el postulado del alejandrino. En *Banquete de los eruditos* 2, 3, Ateneo cita el fragmento del poema de Eubulo donde se presenta a Dionisos mezclando tres “copas” (κρατήρες) de vino para el que puede “ser prudente” (φρονέω)<sup>330</sup>: una es la de la salud, otra la del amor y el placer, y la última la del sueño, con la que los invitados “sabios” (σοφοί) regresan a sus casas. Ateneo agrega una cuarta copa que no atribuye a Dionisos sino a la “insolencia” (ὑβρις), a partir de la cual enumera seis copas más y los efectos que cada una desencadena en el bebedor. En efecto, la quinta copa de Ateneo es la del “grito” (βοή) o las conversaciones conflictivas, incesantes y sin sentido; la sexta, la “de los bailes y danzas” (κώμων); la séptima es la que determina que el invitado se vaya “con un ojo negro” (ὑπόπιος), alusión a las riñas y peleas que se desatan cuando la razón queda nublada por la embriaguez; la octava, la de los “vigilantes” (κλητήρες); la novena, la de la “ira” (χολή); y la décima, la de la “locura” (μανία)<sup>331</sup>.

La referencia a la copa de la ὑβρις sirve para marcar el momento en que comienza la falta de moderación en el consumo de vino, en la que también podían incurrir los sabios<sup>332</sup>. Clemente admite que los sabios consuman vino en los banquetes pero lo prohíbe durante la contemplación de las cosas divinas. El sabio puede beber vino

<sup>330</sup> Cf. Eubulo, *Sémele o Dionisos, Fragmento* 94

<sup>331</sup> En el siglo VI a. C., Teognis nombra tres copas de vino: de la amistad, del desafío y de la libación en honor a los dioses. Incluso llama la atención sobre una cuarta a la que no da nombre pero cuyo contexto literario aludiría a la copa del exceso (cf. *Elegía* 485-490). También iguala el estado que adquiere el sabio con el del insensato cuando toman vino “por encima de la medida” (ὑπὲρ μέτρον, 495).

<sup>332</sup> En este punto, en *Pedagogo* 2, 22, 1 Clemente utiliza el verbo “estar cargado con vino” (οἶνοβαρέω) para referir a la embriaguez del sabio. La conexión de οἶνοβαρέω con la idea de la embriaguez tiene en la literatura griega relevantes antecedentes. En *Odisea* 9, 374 surge la forma épica οἶνοβαρείων para “entorpecido o pesado por el vino”, “ebrio” o “achispado”. Polifemo es el que se carga de vino y no logra percibir la acción que el héroe trama en su contra y como resultado pierde su ojo; en 10, 555, el mismo vocablo es utilizado para referir a Elpenor, el compañero de Odiseo que murió a causa del exceso de vino (cf. Homero, *Ilíada* 1, 225; Platón, *República* 389). Por su parte, en 3, 139, la etimología del concepto οἶνοβαρέω surge en el sintagma “cargados con vino” (οἶνω βεβαρηότες), donde βαρέω, cuyo significado literal es “cargar”, tiene una forma participial que se une con οἶνος, en un contexto que remite a un banquete celebrado por los aqueos; en 19, 122 ambos conceptos refieren a tener la mente perturbada por estar cargado de vino. En *Elegía* 1, 495-503, Teognis es el primero en incorporar la forma compuesta οἶνοβαρέω en conexión directa con el sabio. El lírico sostiene que puede reconocerse el carácter del hombre cuando bebe en exceso, acción que llega hasta el punto de cubrir de infamia lo que era sabio. Teognis coloca en un mismo contexto el deshonor que adquiere el sabio “por beber sin medida” (ὑπὲρ μέτρον) y la falta de dominio de la “mente” (νόος). Finalmente, en 510 dice: “es malo beber mucho vino; pero si alguien lo bebe sabiendo [hacerlo], no es malo sino bueno” (οἶνος πινόμενος πούλως κακόν ἦν δέ τις αὐτόν πίνῃ ἐπισταμένως, οὐ κακόν, ἀλλ’ ἀγαθόν). La tesis ‘se debe saber beber vino’ supone una idea de conocimiento previo que debe ser adquirido para evitar el exceso. El que sabe, bebe con medida; lo contrario hace el que no sabe. Cf. Platón, *Banquete* 203b; Filón, *Sobre la ebriedad* 104 y 131.

cuando no está inmerso en la interpretación de las Escrituras. En este punto, el alejandrino relaciona el acto de beber vino con una variable temporal. En *Pedagogo* 2, 22, 1-2 considera que el día debe estar reservado para la meditación sobre “lecturas” (ἀνάγνωσμα) bíblicas, actividad que requiere una mente “sobria” (νηφάλιος) y libre de cualquier obstáculo que impida su claridad intelectual. En cambio, aconseja beber vino durante la noche, específicamente a la hora de la “cena” (δειπνον). Dos razones justifican tal permisión: a) el horario nocturno no es oportuno para las acciones intelectivas, y b) durante la noche la temperatura ambiental es menor, por lo que el cuerpo necesita suplir el calor natural con el calor artificial provocado por el vino. Esto supone, primero, una oposición esencial que separa las actividades que se ejecutan en la luz de las que se realizan en la noche y, segundo, una complementariedad entre la dimensión interior del hombre y la exterior, que a su vez separa la atención sobre lo divino de lo material. Esta separación y la variable temporal que la determina responden al legado de Filón<sup>333</sup>.

En *La vida contemplativa* surge el pensamiento filónico que permite completar las ideas expuestas en *Sobre la plantación* 140-177. En el párrafo 35, Filón atiende al dominio que ejerce la luz y la oscuridad sobre la interpretación de lo oculto en las sagradas escrituras. En este sentido, considera que el filosofar es digno de la luz, mientras que las necesidades del cuerpo, de la oscuridad. Siguiendo la tradición de Filón, Clemente reflexiona que durante la perfección de la vida consagrada al Señor, el sabio no debe introducir ni bebida ni nada de las cosas que son necesarias para los cuidados del cuerpo, sino las leyes y parábolas de los profetas y apóstoles junto con el conocimiento brindado por otros escritos que acrecientan y perfeccionan la ciencia cristiana. Es en este proceso en el que la luz del día, luz celestial, ilumina la inteligencia del sabio y lo conduce hacia una verdadera comprensión de la filosofía divina. Tal ejercicio les ocupa por completo el tiempo que va desde el amanecer hasta el atardecer. Una vez que llega la noche, la oscuridad deja liberadas las sensaciones que pueden perturbar el alma del sabio y desencadenar pasiones irrefrenables que lo alejan de la búsqueda de la verdad.

Clemente no propone una abstinencia completa de vino para ninguno de los grupos sociales tratados más arriba, sino un dominio sobre tal costumbre a partir del conocimiento sobre los efectos y daños que puede causar el exceso de vino. No

---

<sup>333</sup> Cf. Filón, *La vida contemplativa* 25-28.

obstante, el alejandrino atribuye un lugar diferente a los sabios. Este grupo debe tener un mayor dominio sobre el uso del vino debido a que esta sustancia no debe interferir en su actividad destinada a la contemplación de lo divino.

#### 4.4. Conclusión

El control del consumo de vino en el ámbito social ocupa en *Pedagogo* un espacio de gran interés. Clemente no aplica las mismas prescripciones a todos los integrantes de la sociedad alejandrina, sino que se encarga de distinguir grupos ajustados a distintas variables, a los que destina regulaciones particulares siempre sujetas a las disposiciones bíblicas y dependientes de las fuentes filosóficas, médicas y literarias.

Los primeros grupos que diferencia Clemente se ajustan a la variable etaria. Así identifica dos categorías, la de los jóvenes y la de los ancianos, y los discrimina según su naturaleza en cálidos y fríos respectivamente. Siguiendo la legislación platónica y la teoría de los elementos opuestos de Hipócrates, Clemente prescribe para los jóvenes la abstinencia de vino. Esta prescripción tiene su justificación en la teoría hipocrática. La naturaleza de los jóvenes es cálida y húmeda, y en el vino predomina el fuego. Según Clemente, la naturaleza cálida del vino no hace más que alterar la esencia de los jóvenes y generar trastornos sexuales, por lo que les recomienda una dieta ascética con una predominancia de alimentos secos para que absorban su humedad y una ingesta moderada de líquido. Los ancianos, en cambio, tienen una naturaleza fría. Clemente no prescribe la abstinencia de vino sino su uso moderado en los banquetes. Las razones que justifican su admisión están no solo en la predominancia de la cualidad fría en la naturaleza de los ancianos, sino también en la salud. Los ancianos deben beber un poco de vino para aportar calor a un cuerpo frígido. No obstante, Clemente les indica no consumir vino en exceso para que el banquete no quede sin la conducción racional de sus participantes.

Ajustado a las variables de comportamiento moral y género, el alejandrino distingue otros dos grupos más. El primero está integrado por los denominados *κακοδαίμονες*. Son los hombres que consumen vino hasta la embriaguez. Los argumentos de Clemente para describir a este grupo obtienen sus lineamientos ideológicos de la LXX y la *Epístola a los Efesios* de Pablo. A partir de los conceptos extraídos de estas fuentes, el alejandrino censura el estado de embriaguez de los *κακοδαίμονες* ubicando sus comportamientos dentro de la dimensión demonológica que vincula sus conductas con

la idolatría. El otro grupo es el de las mujeres. Clemente caracteriza a las mujeres ebrias enfocando su discurso sobre lo corporal. Citando versículos de la LXX, el alejandrino identifica a la mujer ebria con la lujuria. Su estado y comportamiento excita las pasiones de los hombres y los hace caer en los placeres del cuerpo.

Por último, surge el grupo que dedica su vida a la contemplación de lo divino, los sabios. Clemente elabora un sistema regulativo especial para esta categoría. Debido a la importancia de la actividad intelectual que practican los sabios, el alejandrino prescribe su consumo de vino a partir de la regulación horaria. Considera necesario que se abstengan de vino durante el día, momento que debe estar dedicado a la contemplación, mientras reserva el horario nocturno para la ingesta de vino. De igual manera que en los casos anteriores, aconseja a los sabios evitar la embriaguez a través de la práctica del dominio interior. Para el alejandrino, solo cuando el hombre alcanza el dominio de sus pasiones puede encontrar el verdadero sentido de las cosas divinas, convertirse en sabio y acercarse definitivamente a Dios. Por eso establece que el sabio no se cargue de vino en el momento de su actividad contemplativa ni cuando participa en los banquetes, pues el exceso de vino nubla la visión de la razón y lleva a costumbres licenciosas. En este sentido, recomienda que la razón presida en los banquetes para que corrija los efectos del vino y no se desvíe hacia la embriaguez. Con esto, Clemente no solo atiende la dimensión interior del sabio sino también la exterior, complementaria de la figura del hombre cristiano que vive en comunidad.

El tratamiento del vino en relación con los diferentes grupos sociales se focaliza entonces en la censura de la embriaguez y la moderación del consumo de vino. A excepción de los jóvenes, Clemente no prohíbe consumir vino, sino que recomienda su uso moderado. Las causas que determinan su prescripción están en los efectos que provoca la ingesta inmoderada de esta bebida, entre los que prevalecen la lujuria y la alteración de las pasiones sexuales. Tales efectos y su regulación no son exclusivos del tónico vino. En el siguiente capítulo examinaremos la manera en que Clemente también regula la actividad sexual de las relaciones conyugales a partir de las ideas de matrimonio, procreación y autodomínio.

## SEGUNDA PARTE

### La sexualidad

## CAPÍTULO 5

### La relación conyugal

*Pedagogo* 2, 83, 1-100, 2

#### 5. 0. Introducción

El desarrollo del tópico de la sexualidad a partir de la búsqueda de los mecanismos morales más apropiados para su control continúa con el discurso prescriptivo del *Pedagogo*, cuya primera parte analizamos en los capítulos anteriores utilizando como base de formulación la alimentación y la bebida. En esta segunda parte, indagaremos el pensamiento clementino en lo relativo a una de las problemáticas sociales más importantes durante los primeros siglos del Imperio romano, el matrimonio y su relación con la regulación de la actividad sexual. Desde que el emperador Augusto decretó la obligación de contraer matrimonio para aquellos miembros sociales que tuvieran la edad apropiada para llevar a cabo esta unión formal, todo el territorio imperial del siglo I a. C. quedó afectado por las normativas augustinianas que ganaron una amplia repercusión en los círculos sociales del cristianismo naciente. Sobre esta base legal, el matrimonio romano adquirió la forma de una institución social que establecía un vínculo conyugal con una serie de obligaciones y derechos que cada miembro debía cumplir y que tenía en la constitución de un núcleo familiar el fundamento de su mantenimiento e importancia en la época del Imperio. Estos argumentos son los que conducen a Clemente a ordenar el funcionamiento del matrimonio mediante la elaboración de una preceptiva religiosa preparada para promover la unión conyugal y para establecer lazos de relación firmes y duraderos que ayudaran a definir la cualidad comunitaria de los grupos cristianos emergentes, aseguraran la expansión del cristianismo a través de la actividad reproductiva y controlarían las relaciones sexuales inmorales mediante la regulación procreativa. El matrimonio cristiano se establece así a la par del matrimonio legal, siendo el

cristianismo el que sienta las bases de la estructura moral que le da valor religioso a la unión conyugal.

Consciente de la necesidad de promover la relación marital entre los cristianos, en *Pedagogo* 2, 83, 1-100, 2 Clemente comenta el tópico del “matrimonio” (γάμος) a partir de los elementos antropológicos que desde Platón en adelante dieron sentido filosófico a una serie de temas centrales en la discusión sobre la sexualidad, la “relación sexual” (συνουσία), la “procreación de niños” (παιδοποιία) y el “autodominio” (ἐγκρατεία), cuyo tratamiento específico abarca los siguientes párrafos:

§§ 2, 83, 1; 95, 3 y 96, 2-97, 1: Clemente introduce el tópico del matrimonio y lo desarrolla utilizando el concepto “relación sexual” (συνουσία, 2, 83, 1) y las variables etaria (2, 95, 3), horaria y espacial (2, 96, 2-97, 1);

§§ 2, 83, 1-2 y 93, 1: el alejandrino trata sobre la finalidad de la relación sexual en el matrimonio, la “procreación de niños” (παιδοποιία, 2, 83, 1), compara la tarea procreativa con el trabajo del “agricultor” (γεωργός, 83, 2), y analiza el tópico de la procreación con términos médicos (2, 93, 1);

§§ 2, 94, 1 y 100, 2: luego de plantear un concepto singular de la filosofía griega, judeohelenística y cristiana, el “autodominio” o “autocontrol” (ἐγκρατεία), Clemente asocia su significado moral con la “moderación” (σωφροσύνη).

Un análisis de cada temática en relación con el contexto de conocimiento en el que se generan permitirá entender qué es el matrimonio para Clemente y cuáles son las dificultades que se derivan de su práctica tanto en su ámbito social y cívico como filosófico y religioso.

### 5.1. El matrimonio

En consonancia con el espíritu moral de su época, Clemente trata el tópico del matrimonio dentro de una esfera interpretativa afectada por las normativas políticas del orden imperial y por las ideas filosóficas recibidas de la tradición griega,

judeohelenística y cristiana formadas, en su mayor parte, por las enseñanzas de Platón, Filón, Musonio y Pablo, que abren el debate en torno a otros aspectos relacionados con la situación legal del matrimonio en el Imperio romano y el lugar que ocupa la práctica sexual en la vida cotidiana.

La legislación matrimonial de Augusto conocida con el nombre de *Lex Iulia de Martandis Ordinibus* del 18 a. C, y su revisión, *Lex Papia Poppaea* del 9 d. C.<sup>334</sup>, a pesar de su fracaso general en la aplicación práctica inmediata a su aparición, promovieron una visión reguladora del matrimonio y la familia que permaneció sin mayores variaciones durante los primeros siglos posteriores al nacimiento de Cristo y funcionó a modo de factor determinante del nuevo orden social instaurado por el sistema imperial<sup>335</sup>. El matrimonio se instauró así como un hecho moral y legalmente obligatorio signado por prácticas ritualizadas que aseguraban la continuidad, estabilidad y transmisión de una costumbre social cuyo objetivo era la unión de dos personas en un mismo espacio doméstico y la procreación de hijos legítimos. Con la voluntad de garantizar la permanencia de esta práctica, Augusto estableció todo un sistema de recompensas y sanciones<sup>336</sup> dirigido a fijar el deber moral y legal de casarse y de tener

---

<sup>334</sup> La *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus* fue una ley decretada por Augusto y votada en el año 18 a.C. que ofreció incentivos para contraer matrimonio. La *Lex Papia Poppaea* fue una ley promulgada por los cónsules epónimos M. Papius Mutilus y C. Poppaeus Sabinus en 9 d.C. Esta ley introduce modificaciones que no solo complementan, sino que mitigan, modifican o anulan el riguroso marco de la *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus*. La conexión entre la *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus* y la *Lex Papia Poppaea* era evidente y cercana. Los juristas contemporáneos de Augusto y un poco posteriores, no distinguen entre el articulado de una y otra, ya que se complementan. Por lo general se referían a ambas leyes bajo la denominación común de *Lex Iulia et Papia Poppaea*, o bien como *lex, leges, leges Iuliae, Leges Papiae*. Incluso se fusiona gran parte del corpus de la *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus* en el de la *Papia Poppaea* en época muy temprana, quizá alrededor del mismo año de promulgación de la segunda ley, 9 d.C. La denominación común refleja una ley integrada, tanto en su contenido como en su orden. Se conservó y estudió como un solo corpus, aún hasta la época de la recopilación de Triboniano.

<sup>335</sup> Estas medidas de Augusto contrarían y disgustan seriamente a sus conciudadanos y súbditos, ya que atentan contra las formas de vida imperantes combatidas por Augusto, así como contra las tradiciones en torno al matrimonio. El emperador no permite que los patricios, al igual que todo ciudadano romano en general, limiten el número de herederos. Sus disposiciones generaron enemigos en los niveles más poderosos, contra los que tuvo que luchar durante casi 27 años para que fuesen aceptadas. Cf. Rhee 2005: 109.

<sup>336</sup> En su estudio "*Lex Iulia de Maritandis Ordinibus*. Leyes de familia del emperador César Augusto" (2002), la investigadora Maldonado de Lizalde propone un análisis general y comparativo de las reformas legislativas dictadas por el emperador César Augusto (27 a. C.-14 d. C.) y plasmadas en la *Lex Iulia de Maritandis Ordinibus* concernientes a la familia y el matrimonio en tanto problemáticas sociales que afectan los intereses del Imperio y del *Princeps*. Según la autora, Augusto busca sistematizar el matrimonio. En los tiempos del Emperador el matrimonio era un acto informal; solo existían los usuales ritos sociales que no conferían validez al matrimonio, pero sí daban testimonio de él. Esta forma estaba tan arraigada en la tradición que hasta en el reinado de los emperadores cristianos, a pesar de los cambios en la ideología, persistió, siendo abolida recién por Justiniano. Para Maldonado de Lizalde, "Augusto sienta un precedente en su propia era, al hacer objeto de derecho público lo que hasta el momento de la promulgación de sus leyes familiares, 18 a.C. y 9 d.C., pertenecía a un ámbito estrictamente familiar, privado. Hace de las relaciones interpersonales un asunto de Estado, regulado y legislado por él y, a la

hijos. El que no contraía nupcias en los tiempos y modos augusteos se encontraba en la posición del celibato<sup>337</sup>, con limitaciones testamentarias que restringían su posibilidad de heredar la totalidad de su propiedad y gubernamentales que le impedían acceder a puestos de poder estatal. Esta política matrimonial formaba parte de un proceso mayor, la romanización de todo el Imperio propiciada por Augusto, un fenómeno de homogeneización cuya influencia fue reflejada por gran parte de las producciones filosóficas y literarias de los siglos I y II d. C.

El *Pedagogo* de Clemente es un ejemplo de la influencia de la política imperial. Su discurso se inscribe en los debates en torno a la sexualidad discutidos no solo dentro de los círculos cristianos sino también judíos y gentiles que observaron la variable del matrimonio como una condición social indispensable para el mantenimiento de la unidad de los valores cívicos tradicionales, y que encontraron en las disposiciones augusteas las ideas políticas con las que fijar los parámetros necesarios para fomentar la integridad comunitaria. En los apartados que siguen se examinará el tópico del matrimonio en Clemente y las distintas categorías que determinan su práctica.

#### 5.1.1. La definición del matrimonio

El conocimiento de Clemente sobre la costumbre del matrimonio aparece en el momento en que presenta la definición del tópico. En *Pedagogo* 2, 83, 1, Clemente comienza su exposición enunciando el tipo de vínculo que define el enlace conyugal, la “relación sexual” (συνουσία). Para el alejandrino las relaciones sexuales tienen legítima vigencia y aval moral “únicamente (μόνοις) en los que se han casado (τοῖς

---

vez, sancionado o premiado, igualmente, por él. Augusto logra, a pesar de lo refractario de sus contemporáneos, reformar su sociedad, liberándola de los esquemas estructurales familiares de tiempos de la República, para crear un nuevo concepto legislativo de matrimonio, núcleo de la familia, al tratar que las relaciones interpersonales matrimoniales, de carácter estrictamente íntimo, fuesen objeto del derecho público lo que Augusto estimaba necesario e indispensable, para una potencia imperial, la más grande y poderosa de su época, la majestuosa *urbs* por antonomasia, Roma” (pp. 435-436).

<sup>337</sup> Un célibe podía ser quien no se hubiese casado en la edad especificada o cuyo matrimonio no fuese un *matrimonium secundum legem Iuliam Papiamve Poppaeam contractum, i. e.* celebrado entre romanos libres, sin ningún parentesco, ni agnaticio o cognaticio, púberes, y manifestado de acuerdo a mutuo *consensum*; v. gr. el matrimonio de un senador con una liberta, de un hombre libre con una esclava, de un hombre o mujer casado con alguna persona sentenciada por algún delito, con prostitutas, con una adúltera, etc. En caso de llevarse a cabo el casamiento sin importar el rango o condición social de las personas afectadas se consideraba simplemente matrimonio civil, careciendo de los estímulos del emperador y sufriendo sanciones que afectaban tanto a los cónyuges como a los hijos de tales uniones. Hay además algunas prohibiciones especiales en el caso de matrimonios contraídos a pesar de las reglas de Augusto y que contravenían las disposiciones augusteas, por ejemplo, el caso muy especial de los senadores. El matrimonio de un senador, o sus descendientes hasta la cuarta generación, con liberta, actriz, cirquera, prostituta, etc., estaba prohibido. Cf. Maldonado de Lizalde 2002: 546-548.

γεγαμηκόσιν)”. El adjetivo dativo μόνοις es una condición que depende de una unión conyugal previa marcada morfológicamente por el participio perfecto τοῖς γεγαμηκόσιν. El procedimiento discursivo implementado en *Pedagogo* 2, 83, 1 es utilizado nuevamente en *Stromata* 2, 137, 1, donde Clemente vuelve a definir el matrimonio como la “unión sexual” (σύνοδος) con el agregado de elementos léxicos que amplían su interpretación. En el contexto de *Stromata*, la unión sexual es la que se establece entre dos agentes específicos, “entre un hombre y una mujer” (ἄνδρὸς καὶ γυναικός), está contenida por una estructura jurídica determinada “según la Ley” (κατὰ νόμον) y abocada a una finalidad axiomática, “a la procreación de hijos legítimos” (ἐπὶ γνησίων τέκνων σποροῦ)<sup>338</sup>. Si conectamos *Pedagogo* 2, 83, 1 y *Stromata* 2, 137, 1 podemos deducir que ambas definiciones explican el matrimonio a partir de su vínculo exclusivo, *i. e.* la relación sexual, señalado por los dos conceptos claves que expresan el mismo tipo de enlace, συνουσία y σύνοδος<sup>339</sup>.

Los significados literales de συνουσία, “existencia en común”, “coito” o “unión sexual”<sup>340</sup>, merecen una interpretación particular. La definición “existencia en común” se desprende del análisis específico de los términos involucrados en el concepto en cuestión, “con” (συν-) y “existencia” (-ουσία), y la actividad principal de tal coexistencia o convivencia es la que aparece reflejada en los significados “coito” y “unión sexual”. El matrimonio en *Pedagogo* 2, 83, 1, por tanto, es una convivencia que incluye necesariamente una relación de tipo sexual. El concepto σύνοδος, por su parte, puede ser utilizado como un sinónimo del anterior o definido literalmente como “unión de sexos” y “asociación”, aunque también admite los significados “caminar juntamente” y “encuentro”, ideas derivadas del análisis semántico de las partes léxicas que lo componen, “con” o “juntamente” (συν-) y “camino” (-οδος). Este último sentido implica una variable de compromiso, *i. e.* una sociedad en común entre dos personas, que no estaba necesariamente inserta en συνουσία. Este análisis semántico indica el doble interés del alejandrino, la actividad sexual y la unión legal. En *Pedagogo* 2, 83, 1,

<sup>338</sup> En *Stromata* 3, 47, 2, Clemente cita Mt 19, 4-6 donde surge la referencia a Gn 2, 24, “serán dos en una sola carne” (ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν), momento en que Dios dispone la unión del hombre a la mujer mediante la frase “se unirá a su mujer” (προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ). En esta frase el verbo προσκολλάω en su voz pasiva tiene el sentido literal de “estar fuertemente adherido” a algo formando un ente macizo o compacto.

<sup>339</sup> *Stromata* 3, 80, 3 refiere al vínculo sexual exclusivo durante el período reproductivo, la “monogamia” (μονογαμία).

<sup>340</sup> Cf. Sebastián Yarza 1954:1335; *LSJ*, συνουσία.

Clemente focaliza su atención sobre el tipo de actividad que se debe desarrollar en el matrimonio; en *Stromata* 2, 137, 1, la definición incluye lo legal. El dominio de lo práctico y legal sobre la relación sexual conduce a un análisis de los aspectos cívicos y morales que inciden en la idea de matrimonio. Tanto en *Pedagogo* como en *Stromata* los conceptos que completan el alcance definitivo del tópicus, *μόνοις, νόμον* y *γνησίων*, delimitan una barrera cívica y moral restrictiva que coloca la unión conyugal en un plano pragmático y legal que remite, por un lado, a las teorías éticas desarrolladas por autores como Platón y los estoicos y, por otro, a las leyes de la política imperial augustea, todavía vigentes en la época de Clemente. Una revisión de las ideas de estos autores en relación con el pensamiento de Clemente permitirá entender el significado que adquiere el razonamiento del alejandrino bajo la luz de la tradición que sostiene su ideología.

#### 5.1.2. Las razones cívicas y morales del matrimonio

Clemente defiende la institución del matrimonio. En distintos lugares de su producción comenta la idea de la unión marital sin esgrimir ningún juicio negativo en su contra; por el contrario, asume su práctica como parte constitutiva de la vida cristiana. Así, en *Stromata* 2, 140, 1 propone tres razones para defender el matrimonio: a) por la patria, b) por la sucesión de los hijos, y c) para contribuir a hacer más perfecto el mundo. Estas razones tienen dos bases de justificación, una cívica y otra antropológica. La primera se explica a partir de lo demográfico. En *Stromata* 2, 141, 5, Clemente sostiene que aquellos que “no se casan” (*μη γήμαντες*) y “no procrean hijos” (*ου παιδοποιήσονται*) producen una “insuficiencia de hombres” (*ἀνδρῶν σπάνιν*) que destruye a “las ciudades y el mundo” (*τάς τε πόλεις καὶ τὸν κόσμον*). El deber cívico que los ciudadanos alejandrinos tienen hacia la patria es el mismo que Clemente defiende y establece como principio radical de la actividad sexual que define el matrimonio cristiano en *Pedagogo* 2, 83, 1. De aquí se desprende la justificación antropológica que interpreta la procreación como una forma de mantener el carácter inmortal de la raza humana creada por Dios. Para Clemente el incumplimiento de la obligación reproductiva atenta contra la “generación divina” (*θείαν γένεσιν*, *Stromata* 2, 142, 1) y carece de “perfección natural” (*φύσιν τελειότητος*, 2, 139, 5). Por esto sostiene que es perfecto el que ha generado por sí mismo un semejante y puede ver que lo generado

cumple con el mismo objetivo, incorporando así en el hijo la misma condición natural que lo ha originado<sup>341</sup>. Tanto la justificación cívica y demográfica como la antropológica no son exclusivas del pensamiento de Clemente sino que se inscriben en una tradición filosófica representada por Platón y los estoicos, en especial Antipatro, Ocelo y Musonio, como se analizará a continuación.

En *Leyes* 771e-785b, Platón expone su comentario sobre la magistratura del matrimonio dentro de una dimensión legal que prescribe aspectos de los más variados, desde los relacionados específicamente con el matrimonio y las propiedades que deben tener los recién casados, hasta las costumbres que deben practicar en la vida en común, como la procreación de los hijos y su educación. Distintos argumentos del discurso platónico son retomados más tarde por Clemente. En *Leyes* 771e anuncia el tópico del matrimonio mediante la frase “la comunión de los matrimonios” (τὴν τῶν γάμων κοινωνίαν); en 772e presenta la finalidad de la asociación conyugal, “la unión y generación de hijos” (παίδων κοινωνίαν καὶ γένεσιν); y en 773b, la razón cívica de la institución, “ser útil” (συμφέρω) para la “ciudad” (πόλις).

En la teoría política de Platón, la célula básica de la estructura social es la familia. Este núcleo tiene su primera instancia de formación en el matrimonio, una entidad ancestral que el ateniense instauro dentro de un marco legal que se apoya en el significado originario de “ley” (νόμος) como “costumbre”, término que solo a partir de la reforma de Clístenes pasa a designar la “ley escrita”<sup>342</sup>. La relación entre la institución del matrimonio y la ley sirve para designar un tipo de estructura social afianzada en lo cultural y legitimada por lo moral. Con esto Platón refuerza la significación del matrimonio por encima de lo que era habitual en la sociedad ática de su tiempo, proponiendo medidas legales para asegurar la continuidad de la familia después del matrimonio y evitar las uniones sexuales sin un fin procreativo. Consciente de las dificultades que puede generar la falta de control sobre lo sexual, en *Leyes* 838e elabora un entramado léxico similar al que trabajará Clemente en *Pedagogo* 2, 83, 1. Platón utiliza el término συνουσία para aludir a las relaciones sexuales que tienen como finalidad “tener hijos” (παιδογονία) y asigna a esta definición cívica un carácter

---

<sup>341</sup> La justificación más radical de esta interpretación reside en las palabras de Gn 1, 28 “creced y multiplicaos” (αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε), frase que Clemente cita en *Stromata* 2, 139, 3 como soporte esencial de su argumentación.

<sup>342</sup> En Platón hay un juego de palabras entre νόμιμον, cuyo sentido literal es “uso” o “costumbre”, y νόμος, que en su época se utiliza fundamentalmente con el sentido de “ley escrita” (cf. *Leyes* 793a-d). Para Lisi (1999: 17, v. 18) el ateniense aplica el significado de “uso” o “costumbre” a νόμος.

antropológico esencial, la “inmortalidad” (ἀθανασία), cuyo fundamento pone en conexión *Leyes* con otra obra de su autoría, *Banquete*. En *Banquete* 206b-208b, el ateniense afirma que todos los seres humanos son fértiles y tienen deseos de reproducir, práctica a través de la cual los hombres consiguen la inmortalidad. La prueba de que la naturaleza mortal persigue la inmortalidad se encuentra en el impulso que se observa en los seres vivos de criar y proteger a su prole (207a-208b). En *Leyes* 721c, la estirpe de los hombres participa de la inmortalidad por medio de la “generación” (γένεσις) de hijos legítimos<sup>343</sup>. Esta justificación que adopta como argumentos principios antropológicos tiene también una explicación demográfica que se ajusta a las necesidades sociales de la época del ateniense. La defensa de la actividad reproductiva busca, por un lado, evitar la proliferación de relaciones contranaturales y, por otro, mantener una plataforma poblacional apta para proteger la patria en tiempos bélicos<sup>344</sup>. Más allá del anclaje histórico y social que surge durante la interpretación de la legislación platónica sobre el matrimonio, su pensamiento trasciende su época de producción y puede ser reconocido en los autores posteriores.

En armonía con el espíritu legislativo de Augusto, la producción de Musonio razona sobre el tópico del matrimonio siguiendo dos vertientes filosóficas: una fundada por Platón, otra iniciada por los pensadores Antipatro y Ocelo Lucano. En *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae* 13a, Musonio introduce tres definiciones del matrimonio: a) el matrimonio es una “comunidad” (κοινωνία) que tiene como finalidad ocuparse “de la generación de hijos” (γενέσεως παίδων); b) los que se casan se “reúnen” (συνιέναι) para concretar ciertos objetivos específicos; c) el hombre y la mujer unidos en matrimonio deben mantener una completa “simbiosis” (συμβίωσις) y cuidado general entre ambos. De acuerdo con la primera definición, la idea de matrimonio que expone Musonio es la que había utilizado Platón en *Leyes* 772e durante la explicación del mismo tópico, el matrimonio es κοινωνίαν καὶ γένεσιν. Tanto en Platón como en Musonio, el matrimonio es una obligación cívica; en este sentido, el hombre está obligado a cuidar los asuntos de la ciudad haciendo efectiva una serie de deberes civiles

---

<sup>343</sup> Cf. *Leyes* 773e-774; *Timeo* 37d-38b; *Banquete* 206c; 207c-208b. En *Político* 310b, Platón establece una nueva restricción con respecto a los miembros de la unión matrimonial. La elección de los miembros de una pareja debe redundar en beneficio de la comunidad toda y no debe estar guiada por inclinaciones naturales. La importancia de la elección en el matrimonio afecta a todos los estamentos del estado y no solo a los guardianes como en *República* 458c-460b; 546b-547a. Cf. *Leyes* 720e-721e; 773a-e.

<sup>344</sup> Siendo el matrimonio parte de un orden social y político establecido legalmente, Platón propone castigar a todo aquel que no obedezca esta normativa y se mantenga en una posición hostil e insolidaria hacia la ciudad.

intrínsecos a la formación ciudadana: vivir con una esposa, criar hijos legítimos y establecer un hogar. Pero tales acciones no logran un desarrollo pleno sin los principios éticos que dan entidad filosófica al razonamiento musoniano y que aparecen expuestos en su segunda y tercera definición del matrimonio. El hombre y la mujer se “reúnen” (συνιέναι) para cumplir con los objetivos reproductivos; para asegurar la consecución de esta actividad es necesario que exista una “simbiosis” (συμβίωσις) completa entre los miembros del matrimonio, una unión caracterizada por la reciprocidad y el mutuo consentimiento de los objetivos que determinan su relación.

El término συμβίωσις es clave para entender la asociación representada por la unión matrimonial. El análisis de los conceptos que forman συμβίωσις, “con” (συν-) y “forma de vida” (-βίωσις), da como resultado el sentido literal del término compuesto, “vida en común” o “existencia en común”. A su vez, esta explicación de συμβίωσις es reforzada por el verbo que precisa la relación entre los cónyuges ubicado en la segunda definición: “reunirse en matrimonio” o “encontrarse con” (συνιέναι), idea que puede ser incluida dentro de la línea semántica de la dupla συνουσία y σύνοδος trabajada por Clemente en *Pedagogo* 2, 83, 1 y en *Stromata* 2, 137, 1. En todos los casos, los términos compuestos συνουσία, σύνοδος, συνιέναι y συμβίωσις implican la vida en común de un hombre y una mujer cuya actividad sexual aporta beneficios para la sociedad. De esta manera, Platón, Musonio y Clemente utilizan términos que articulan a la preposición συν- elementos léxicos que cimientan la idea de asociación civil con fines reproductivos. No solo fijan la necesidad de la convivencia entre un hombre y una mujer sino que determinan el tipo de relación entre ambos, la unión sexual, y la finalidad de tal relación, la procreación. La convivencia y la procreación conservan la unidad matrimonial.

Ahora bien, dos pensadores estoicos abogan por la teoría cívica que funciona de soporte ideológico para las definiciones de Musonio, Antipatro de Tarso y Ocelo Lucano<sup>345</sup>. El tratado *Sobre el matrimonio* que Estobeo atribuye a Antipatro de Tarso y conserva en *Antología* 4, 22a25, comienza con una discusión acerca del matrimonio. Antipatro considera que los hombres son seres políticos destinados por la naturaleza y los dioses a jugar un papel primordial en un orden cósmico compuesto por ciudades cuyos hogares tienen en la institución del matrimonio la primera base del orden.

---

<sup>345</sup> Los textos completos de autores estoicos que tratan sobre el tema del matrimonio pertenecen al siglo II a. C., por lo que algunos investigadores sitúan el debate estoico sobre el matrimonio en este período. Cf. Deming 2004: 66.

Habiendo identificado el matrimonio como una acción cívica básica, Antipatro afirma que todos los jóvenes moralmente rectos, en un esfuerzo por cumplir con sus obligaciones civiles y con un plan divino determinado, deben casarse y reproducirse. Esta es la convicción que lo lleva a elogiar el matrimonio. El matrimonio es superior a cualquier asociación social porque es la expresión natural de la voluntad de los cónyuges de compartir no solo las posesiones y los hijos, sino también los cuerpos. Contrario al pensamiento misógino de algunos intelectuales de la época, Antipatro critica a los que consideran a la mujer como una carga, sosteniendo que este pensamiento es propio de los hombres incapaces de seleccionar una compañera apropiada y de instruirla en el arte de administrar una casa y en la vida piadosa<sup>346</sup>. Para el estoico, el hombre civilizado es aquel que conforma un hogar “con una esposa e hijos” (γυναικὸς καὶ τέκνων)<sup>347</sup>. Un hogar sin estos elementos está incompleto al igual que una “ciudad” (πόλις) compuesta de hombres y mujeres solteros. Antipatro justifica su idea de matrimonio con razones cívicas a las que une una explicación antropológica básica. El matrimonio es útil para cuidar el crecimiento “eterno” (αἰδῖος) de la patria porque en su seno da vida y protege a los “sucesores” (διαδόχους) del orden político y divino en el que se inscribe el accionar social del hombre. En este sentido, la teoría cívica de Antipatro se posiciona en la línea antropológica que considera la inmortalidad cívica de la raza humana a partir de la reproducción.

En la misma línea de pensamiento, Ocelo Lucano en su tratado *Sobre la naturaleza del universo*<sup>348</sup> 4, 4 considera que el matrimonio es una “asociación” (κοινωνία) que tiene como fin la “procreación de hijos” (παιδοποιία)<sup>349</sup>. Las razones antropológica y cívica también vienen en apoyo de su definición. Según la primera, la “génesis de los seres humanos” (ἀνθρώπων γένεσις) persigue la continuación sucesiva “de la raza”

---

<sup>346</sup> Una esposa bien elegida e instruida ofrece ventajas esenciales para cualquier persona que desea vivir bajo el principio moral del bien, porque la mujer más que una carga se convierte en una ayuda para el marido obligado a cumplir con sus deberes intelectuales y políticas.

<sup>347</sup> Cf. SVF 3, 63.

<sup>348</sup> Para Deming (2004: 67) el tratado *Sobre la naturaleza del Universo* es un texto erróneamente atribuido al pitagórico Ocelo Lucano. Su procedencia podría ser estoica y se ubicaría en el año 150 a. C., por lo que su autor pudo ser un contemporáneo cercano al pensamiento de Antipatro. Esta tesis se refuerza cuando se comparan las ideas que Ocelo Lucano expone en *Sobre la naturaleza del Universo* con las trabajadas por Antipatro. En ambos aparece una visión idéntica del cosmos como un sistema que refleja la voluntad divina y se compone de hogares y ciudades que tienen como base el matrimonio. A diferencia de Antipatro, sin embargo, su autor no focaliza su discusión sobre el matrimonio en sí, sino que utiliza el tópico para demostrar que el hombre casado debe llevar a cabo el plan divino de completar la totalidad del cosmos a través de la procreación adecuada de niños. Cf. Gaca 2003: 109.

<sup>349</sup> Gaca (2003: 109-111) sostiene que “Ocellus likewise firmly maintains that only procreation within marriage is an acceptable purpose for human sexual activity. All the rest is hedonistic and unacceptable”.

(τοῦ γένους, 4, 2) 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 la inmortalidad de la raza” (τῆς τοῦ γένους ἀθανασίας, 4, 2, 5), creando así una procreación constante y sucesiva de seres mortales. Esta es la causa que da origen a la segunda razón, la cívica, con base en lo demográfico. Ocelo considera que si un hombre desea proteger a su ciudad y permanecer en armonía con las leyes divinas “está obligado” (ὀφείλει) a reemplazar cada persona que muere con otra en su lugar. El incumplimiento de esta obligación altera la armonía de la ciudad y del cosmos en el que el ser humano es una parte esencial. Este argumento se encuentra fortalecido por otro de carácter más práctico. Para Ocelo, las ciudades se desarrollan naturalmente cuando se preocupan “por el crecimiento poblacional” (πολυπληθεία ἀνθρώπων), por lo que critica a los que contraen matrimonios sin tener en cuenta el beneficio que tal unión significa para la comunidad. Tanto la causa antropológica como la cívica definen dos tareas claves de la unión matrimonial: “poblar los hogares” (πολυανδρεῖσθαι τοὺς οἴκους) que componen las ciudades y “completar” (πληροῦσθαι) el cosmos para evitar que un desequilibrio poblacional afecte su armonía ancestral (4, 4, 5).

Los datos aportados por los testimonios de Platón, Musonio, Antipatro y Ocelo representan el legado ideológico que abona la teoría cívica de Clemente. Las justificaciones antropológica y cívica derivadas de las tres razones propuestas por el alejandrino en *Stromata* 2, 140, 1, que permiten interpretar la definición práctica de *Pedagogo* 2, 83, 1, *i. e.* la patria, la sucesión de los hijos y la contribución a la perfección del mundo, han quedado explicadas por los argumentos analizados en los textos de los autores antes citados. Se puede concluir entonces que la definición de matrimonio trabajada por el alejandrino tiene una base de elaboración en una filosofía griega que aboga por una idea de matrimonio civil y caracterizado por la práctica reproductiva. En el apartado que sigue examinaremos cuáles son las regulaciones sexuales propuestas por Clemente.

### 5.1.3. Prescripciones sobre la edad, el horario y el lugar

Una vez fijadas las influencias griegas sobre el sistema conceptual utilizado por Clemente para definir el matrimonio y sus lineamientos ideológicos esenciales, resta por

tratar las normas prácticas que ordenan el comportamiento de los casados durante la vida diaria. Según Clemente, el matrimonio se define como la unión sexual destinada a la procreación de hijos legítimos; en tal sentido, considera importante precisar cuál es la edad más adecuada para casarse, así como el lugar y el momento del día para cumplir con el objetivo procreativo. La respuesta a estas cuestiones se encuentra contenida en los párrafos 95-97 del segundo libro del *Pedagogo*.

### 5.1.3.a. Prescripciones sobre la edad

La edad en la que los hombres y las mujeres contraen matrimonio por primera vez es fundamental para la estructura matrimonial<sup>350</sup>. En 2, 95, 3, Clemente argumenta sobre “el momento oportuno” (καιρός) para llevar a cabo la unión marital. Los que se encuentran atravesando “la edad” (ἡλικίαν) de “la vejez” (τὸ γῆρας) no deben “acceder” (συγχωρέω) al matrimonio y los que están entrando en la edad de “la pubertad” (τὴν παιδικήν) aún no deben desear casarse. Si bien Clemente no dice expresamente cuál es la edad más adecuada para casarse<sup>351</sup>, el parámetro etario que

---

<sup>350</sup> Cf. Gallant 2003: 113, quien sigue las ideas expuesta por Hajnal en “European marriage patterns” (1965: 101-143) y “Two kinds of preindustrial household formation system” (1982: 65-104). Hajnal elaboró teorías transculturales para el matrimonio y la estructura del hogar. Distinguió un patrón matrimonial mediterráneo caracterizado por una edad alta de matrimonio para los varones y una edad temprana de matrimonio para las mujeres. Aunque Gallant no se mantiene apegado a este modelo. En base a la documentación aportada por los estudios más recientes en el momento de su publicación, el autor sostiene que el factor de la edad puede variar teniendo en cuenta ciertos criterios que exceden el patrón etario establecido culturalmente. “Por ejemplo si la propiedad se traspasa a la muerte del jefe del hogar natal, entonces los hijos varones pueden tener que contraer matrimonio más tarde porque les faltarán los medios necesarios para establecer sus propios hogares”. Seguidamente cita el estudio del *Catastro* florentino del siglo XV en el que se señala que la edad modal de matrimonio era de veintiocho años en los varones y dieciocho para las mujeres.

<sup>351</sup> Un estudio significativo que trata sobre la edad promedio en la que hombres y mujeres contraían matrimonio en la Antigüedad romana es el de Saller, “Men’s Age at Marriage and Its Consequences in the Roman Family” (1987). Saller divide su estudio en dos secciones. La primera ofrece un análisis de la evidencia epigráfica para la edad del varón en el matrimonio; la segunda utiliza los resultados del estudio epigráfico para estimar qué proporción de la población a una determinada edad habría tenido un padre o abuelo paterno con vida y por lo tanto habría estado *en potestate*. La evidencia epigráfica que trabaja abarca las inscripciones que proceden principalmente de los siglos II y III d. C. Los datos que presenta sugieren que los hombres no se casaban hasta pasados los 25 años (p. 25). “There is some reason to believe that the typical marriage pattern for the western Empire may not have extended to the senatorial order. Syme suggested that the Augustan marriage legislation, with its career incentives for senators with wives and children, encouraged marriage before age 25 among men of the highest social order. Not enough funerary inscriptions for senators have survived to test this hypothesis with the method used above, but a different kind of corroboration is available. Among those consuls of the early second century after Christ whose sons also reached the consulship, the average gap between father’s and son’s magistracies was about thirty years, with a significant cluster around twenty-five years. If the consulship was held at a standard age, then this time lapse offers a guide to the generation gap and suggests that a significant proportion of senators were marrying in their early twenties and producing a first son in their

tiene en mente puede deducirse de las lecturas griegas que guían su exposición, cuya fuente más importante vuelve a surgir en la producción de Platón. En *Leyes* 785b, el ateniense establece un período de tiempo para contraer matrimonio: todos los varones que ocupan la franja etaria que se extiende desde los treinta hasta los treinta y cinco años deben casarse. Pero en *Leyes* 772d fija una franja de edad más amplia, desde los veinticinco hasta los treinta y cinco años<sup>352</sup>. La evidencia prescriptiva de Platón está sustentada por los datos aportados por las fuentes literarias griegas tanto de la época arcaica, v. gr. Hesíodo, *Trabajos y Días* 700-701, como del período clásico y aún posterior, v. gr. Aristóteles, *Política* 1335a 6. En efecto, la normativa cultural griega indicaba que se esperaba que un hombre contrajera matrimonio alrededor de los treinta años y, aunque no existía una regla severa en la legislación de la época, en *Leyes* 721b-d Platón prescribe un sistema disciplinario para quienes se rehúsan a cumplir con su obligación civil. Fija dos tipos de castigo, uno simple y otro doble: a) el castigo simple consiste en hacer pagar al infractor una importante suma de dinero, i. e. una multa, y en la denuncia pública de su incumplimiento moral con el fin de provocar su deshonra social, y b) el castigo doble se proyecta sobre el tiempo posterior al momento de la falta pues el soltero debe pagar cada año una multa que estigmatiza de manera permanente su estado social<sup>353</sup>. El deber moral que asegura la continuidad de una sociedad a través del casamiento y la reproducción es medular en el pensamiento cívico del ateniense, por lo que cualquier incumplimiento cívico es motivo de deshonor y vileza. Con respecto a las mujeres, en *Leyes* 785b Platón propone la franja de edad que se extiende desde los dieciséis hasta los veinte años<sup>354</sup>, aunque algunas fuentes sugieren que estaban en edad de casarse una vez que habían tenido su primera menstruación, aproximadamente a los catorce años<sup>355</sup>, v. gr. Hesíodo, *Trabajos y días* 696-698, Aristóteles, *Política* 1335a 6,

---

mid-twenties. Comparative evidence indicates that a pattern of earlier marriage among nobility than among commoners is not unusual” (p. 28).

<sup>352</sup> Esta referencia contradice la expuesta en *Leyes* 771b y 785b (cf. *República* 460e; Lisi 1999: 475, n. 96). Las contradicciones que resultan del pensamiento platónico no son materia de estudio en este trabajo. Sí interesa indagar sobre las regulaciones propuestas por el ateniense a fin de comprender los vectores ideológicos del *Pedagogo*.

<sup>353</sup> En *Leyes* 774a-b, Platón establece los valores cuantitativos que debía pagar anualmente cada infractor de acuerdo a su nivel económico: el que tiene fortuna más grande debe pagar cien dracmas, el segundo, setenta, el tercero, sesenta y el cuarto, treinta. El que un año decida no pagar la multa se hace acreedor del décuplo de la multa.

<sup>354</sup> Este patrón etario se mantiene en el Imperio romano. La edad promedio que debía alcanzar la mujer romana para contraer el primer matrimonio debía ser la de veinte años. Shaw defiende esta postura en su estudio “The age of Roman Girls at marriage: some reconsiderations” (1987: 30-46). Los resultados y la conclusión de su estudio apuntan a un patrón típicamente mediterráneo. Cf. Gallant 2003: 114.

<sup>355</sup> Gallant (2003: 114) sugiere que la edad excesivamente temprana de matrimonio para las niñas puede ser “una práctica restringida a las clases más altas”. Propone utilizar el rango 16-19 años como la edad de

Jenofonte, *Económico* 7, 42. No obstante, el límite de edad establecido consuetudinariamente era el de los veinte años.

La evidencia documental que acercan los escritos literarios del período griego arcaico y clásico muestra información sobre la edad de los contrayentes matrimoniales que no varía demasiado en relación a la del período romano en el que vive Clemente. De conformidad con las leyes de Augusto, los hombres entre los veinticinco y sesenta años de edad y las mujeres entre los veinte y cincuenta años debían contraer matrimonio en la forma establecida por las leyes familiares<sup>356</sup>. La edad en la que varones y mujeres contraían matrimonio es un factor significativo que tiene directa influencia sobre la situación demográfica de la ciudad alejandrina en el siglo II. Y resulta aún más interesante en el caso de las mujeres porque supone prescribir una edad de acuerdo al espacio temporal que comprende la actividad de la fertilidad femenina<sup>357</sup>.

#### 5.1.3.b. Prescripciones sobre el horario

Ahora bien, Clemente establece una normativa prescriptiva referida también al “momento oportuno” (καίρως) en el que los cónyuges pueden consumir la unión sexual. En su razonamiento, en *Pedagogo* 2, 96, 2 el acto de la unión sexual forma parte de los llamados “misterios de la naturaleza” (τὰ μυστικὰ τῆς φύσεως) por lo que fija dos horarios en los que no puede ser practicado el coito: durante el “amanecer” (έωθινός), momento en el que el “gallo” (ἀλεκτρούων)<sup>358</sup> practica la cópula, y por la “tarde” (έσπέρα), pues este horario debe ser aprovechado para “descansar” (ἀναπαύω). Clemente también dispone que el cristiano debe dedicar un espacio del tiempo diario a la contemplación divina, por lo que prohíbe las relaciones sexuales a la hora “de la oración” (εὐχῆς), “de la lectura” (ἀναγνώσεως) o “de cualquier actividad conveniente” (τῶν εὐεργῶν ἔργων) que se practique durante el día. Según estas referencias, queda

---

matrimonio para una niña promedio. En el código legal de Gortina se especificaba que una niña podía casarse a los doce años si ella era una “huérfana sin hermano” (*patroiko*).

<sup>356</sup> Cf. Maldonado de Lizalde 2002: 546-548. Según Marcos Casquero (2006: 249), la legislación augustea tenía como parámetro la edad procreativa de los cónyuges.

<sup>357</sup> Cf. Hopkins 1965: 309-327, quien propone examinar con una metodología de “calculations” la evidencia existente sobre la edad media o modal en que las niñas romanas estaban casadas. El estudio de Hopkins llega a la conclusión de que la edad de las mujeres romanas en el primer matrimonio se ubicaba en el rango comprendido a comienzos o mediados de la adolescencia (p. 326). Para Shaw (1987: 30-46) la edad de las mujeres pertenecientes a la población romana y sus alrededores debe ser estimada en unos cinco años después de su primera menstruación y veinte años como edad límite. Cf. Saller 1987: 21 y 30.

<sup>358</sup> Broudéhoux (1970: 131) afirma que la minuciosidad de la precisión y la ironía en la comparación son elementos derivados de la diatriba romana.

en evidencia que la hora del día más aceptada para cumplir con los actos sexuales es la noche; aunque en 2, 97, 1, Clemente ordena que no “se debe ser licencioso” (ἀκολαστητέον) durante “la noche” (νύκτωρ) y prescribe “tener encerrado el pudor en el alma como si fuera la luz de la razón” (ἐγκαθειροκτέον τῇ ψυχῇ τὸ αἰδημον οἶονεὶ φῶς τοῦ λογισμοῦ). Sin embargo, el alejandrino no prohíbe la hora nocturna, por el contrario, acepta este horario como el más oportuno para la consumación sexual siempre que no se practique esta unión con fines que no sean los reproductivos. En definitiva, la causa que justifica el establecimiento de la programación temporal para la regulación sexual tiene nuevamente su base en lo civil y moral y en ese sentido Clemente sostiene que “la unión más diferida es la más deseada” (ποθεινοτέρα ἢ χρονωτέρα συμπλοκή).

La normativa sobre el horario conveniente para mantener las relaciones sexuales encuentra un antecedente en un filósofo inmediatamente anterior a Clemente, Plutarco. En *Charlas de sobremesa* 653b-655d, presenta un apartado que titula “Sobre el momento adecuado para las relaciones sexuales” (Περὶ καιροῦ συνουσίας). Atribuye este tópico retórico a Epicuro, quien habría incluido en su *Simposio* una conversación “sobre el momento para las relaciones sexuales” en la que plantea si se deben practicar antes o después de la cena. Según Plutarco, Epicuro habría determinado que no es conveniente el sexo después de haber comido y expone dos razones médicas: a) porque el cuerpo repleto de alimento corre el riesgo de quedar destrozado por los impactos generados por el deseo sexual, y b) porque el esperma no fluye correctamente ya que se desprende a la fuerza y de manera desordenada (654a). Frente a tales causas, Epicuro recomienda practicar la relación sexual una vez que el cuerpo esté calmo, haya digerido correctamente los alimentos y antes de que necesite alimentarse nuevamente. Plutarco no solo cita las palabras de Epicuro sino que coincide con su pensamiento, incluso considera que la actividad sexual después de la cena puede generar indigestión a causa de la excitación y palpitación producida por el amor (654b).

Otros datos aportados por el filósofo de Queronea también se relacionan con el horario oportuno para mantener las relaciones sexuales. Plutarco asegura que Epicuro también habría aconsejado evitar las relaciones sexuales durante la noche (654d) y que Menandro habría razonado que la oscuridad debe actuar como velo del placer para que

lo púdico no sea expulsado por el “desenfreno” (ἀκόλαστος) de la pasión<sup>359</sup>. De acuerdo a los testimonios relevados por Plutarco, la noche se convierte en un espacio temporal que puede desviar de los objetivos morales que persigue el acto sexual, idea que se mantiene en Clemente. Con argumentos cercanos a los formulados por el alejandrino, el discurso de Plutarco tampoco deja claro cuál es el momento oportuno para consumir la unión sexual. En el mismo espacio en el que anota la discusión de Epicuro, Plutarco aconseja no alejarse “de los trabajos” (τῶν πράξεων) que ocupan el “día” (ἡμέρας) para concretar el coito (654e). Igual que Clemente, considera indecoroso realizar esta práctica durante el “amanecer” (πρωί), tal como lo hace “el gallo” (ἀλεκτρούων), o por la “tarde” (ἔσπερα), horario que también considera necesario para el “descanso” (ἀνάπαυσις) después del trabajo<sup>360</sup>. Plutarco, finalmente, propone cumplir con la obligación sexual durante la noche, siempre que el cuerpo no haya sido sobrecargado de alimentos (655b). Fácilmente se advierte que las razones que establecen el horario adecuado para cumplir con la relación sexual son las mismas que argumenta Clemente, por lo que se puede colegir que ambos estarían utilizando una fuente de referencia común o sus escritos actúan como portavoces de una prescriptiva moral y social estatuida culturalmente, un acuerdo consuetudinario fijado por tradición y que establece las actividades adecuadas para cada horario.

En lo que respecta a la exclusión de toda práctica sexual durante la hora de la oración o de la lectura, el pensamiento de Clemente tiene en el discurso de Pablo y en el *Testamento de Neftalí* los antecedentes de su prohibición. En efecto, en la *Primera Epístola a los Corintios* 7, 5 Pablo utiliza dos conceptos que se conectan con el argumento del alejandrino: “momento oportuno” (καιρός) y “oración” (προσευχή)<sup>361</sup>. El apóstol permite la abstinencia sexual durante el momento dedicado a la oración con el fin de que los cónyuges puedan tener tiempo libre para observar los mandatos éticos que la religión prescribe. No obstante, la idea de que el sexo está directamente en tensión con la oración y que estas dos actividades deben estar ceñidas a distintos

---

<sup>359</sup> En *Pedagogo* 2, 97, 1, Clemente considera que de las sensaciones que produce el cuerpo solo pueden ser apreciadas las que se muestran a través de la “luz” (φάος) que favorece la visión. Esta idea platónica de la visión como la más aguda de las sensaciones que llegan a través del cuerpo (cf. *Fedro* 250d) tiene una directa influencia sobre la concepción del pudor como la luz de la razón en el alma expuesta por Clemente.

<sup>360</sup> Idea que se repite en Clemente y ya se encuentra en otras fuentes anteriores al siglo II d. C., v. gr. Platón, *Banquete* 223d.

<sup>361</sup> Cf. Fitzmyer (2008: 281), para quien la postura de Pablo debe ser entendida como un ejemplo de una razón legítima para la suspensión temporaria de la relación sexual durante el matrimonio.

espacios de tiempo tiene a la vez otra fuente que precede o es contemporánea a Pablo, el *Testamento de Neftalí*<sup>362</sup>. Uno de los propósitos de este escrito es instruir sobre los mandamientos divinos y ayudar al fiel a que pueda discernir y poner en práctica lo ordenado por Dios para los días que anteceden el fin de los tiempos. El libro presenta al patriarca Neftalí diciendo a sus hijos que Dios los ha hecho existir en un mundo ordenado y, después de algunas digresiones, en 8, 8 nombra un doble “mandamiento” (ἐντολή) procedente de las disposiciones “de la ley” (τοῦ νόμου): hay un “momento adecuado” (καιρός) para las “relaciones sexuales” (συνουσία) y un tiempo “de autodomínio para la oración” (ἐγκρατείας εἰς προσευχήν). Las similitudes léxicas entre el *Testamento de Neftalí* 8, 8, 1 Co 7, 5 y *Pedagogo* 2, 96, 2 ayudan a determinar la tradición judeocristiana que avala la disposición del alejandrino. Por un lado, se observa una relación entre la terminología seleccionada por Clemente y la utilizada en los textos religiosos; por otro, el *Testamento de Neftalí* muestra claramente la dicotomía entre la actividad sexual y la práctica de la oración manifestada más tarde por el razonamiento de Pablo y Clemente. Mientras Pablo permite “privarse” (ἀποστρέω) de mantener relaciones sexuales en el matrimonio “por cierto tiempo” (πρὸς καιρόν), Neftalí reconoce un “momento adecuado para el autodomínio” (καιρός ἐγκρατείας)<sup>363</sup>. Estas razones admiten suponer que 1 Co 7, 5 y el *Testamento de Neftalí* 8, 8 se basan en una tradición común<sup>364</sup> que es retomada por Clemente. De hecho, el *Testamento de los Doce Patriarcas*, de los cuales el *Testamento de Neftalí* es una parte, puede ser un buen ejemplo de este tipo de sincretismo dado que, primero, se encuentra en una posición intermedia entre la sabiduría judía y las tradiciones apocalípticas y, luego, se detecta en él la influencia de la filosofía griega.

<sup>362</sup> Una obra pseudo-epigráfica datada entre el período 100 a. C.-100 d. C.

<sup>363</sup> Del mismo modo que Pablo considera que los corintios que sobrepasan este “tiempo” serán tentados por el pecado debido a su “incontinencia” (ἀκρασία, 1 Co 7, 5), Neftalí sostiene que sobrepasar el “tiempo de la continencia” resultará también en pecado (8, 9). Sus argumentos recuerdan las palabras de los libros de la sabiduría, especialmente Qo 3, 1-8 donde se argumenta a favor de un “tiempo adecuado” (καιρός) para todas las actividades que se desarrollan bajo el cielo, y Tb 8, 4-8. En este último espacio se relata el momento en el que Tobías levanta a su mujer de la cama con el objetivo de “orar” (προσεύχομαι) para que Dios les conceda misericordia y, una vez que termina, aclara a Dios que mantiene relaciones sexuales con su mujer no para la “fornicación” (πορνεία) sino con verdadera intención (8, 7). Cf. Deming 2004: 122.

<sup>364</sup> Tanto el *Testamento de Neftalí* como la *Primera Epístola a los Corintios* colocan sus enseñanzas en el contexto de los mandamientos. El primero sostiene que esta enseñanza sobre las relaciones y la oración es un “mandamiento” (ἐντολή) para cumplir hasta los últimos tiempos, mientras que Pablo explicita en 7, 5 que su decisión no se deriva de un “mandato” (ἐπιταγή). El vínculo entre estas diferentes esferas del pensamiento se ha producido por medio de las tradiciones de la sabiduría judía.

### 5.1.3.c. Prescripciones sobre el lugar

Clemente prescribe por último los lugares adecuados para el acto sexual. Prohíbe su práctica “fuera de la iglesia” (ἐξ ἐκκλησίας) y “del ágora” (ἀγορᾶς), referencias de las que se deducen dos aspectos: uno de carácter histórico y social y otro de carácter ético. Según el primero, Clemente tiene conocimiento de la realización de prácticas sexuales en las inmediaciones de la iglesia<sup>365</sup> o en las plazas públicas; con el segundo, Clemente separa un doble espacio, de un lado, lo público, representado explícitamente por la iglesia y el ágora y, del otro, lo privado, ámbito implícito que se deriva del anterior, los lugares íntimos o el hogar. De estos dos espacios, es el público el que mayor preocupación gana en la discusión de Clemente.

La práctica de las relaciones sexuales en los espacios públicos tiene resonancia en la tradición religiosa de la cultura grecorromana. Desde el período griego arcaico se había generalizado la práctica prematrimonial consistente en concretar la primera relación sexual en el templo<sup>366</sup>. Ninguna mujer podía casarse sin haber pasado antes por este rito. En *Historias* 2, 64, Heródoto menciona esta costumbre: “casi todos los demás hombres, con excepción de egipcios y helenos, se unen en los santuarios (μίσγονται ἐν ἱεροῖσι)”<sup>367</sup>. La presencia en los templos de mujeres prostitutas dedicadas a labores místicas, sobre todo en las ciudades semíticas y de Asia Menor, era lo que aseguraba que los hombres alcanzaran la unión mística con un dios<sup>368</sup> participando de lo sagrado a partir de la práctica sexual con estas mujeres consideradas sagradas<sup>369</sup>. En *Historias* 1, 181-182, Heródoto informa que en Babilonia existía una edificación consagrada a Zeus Belo, de aproximadamente noventa metros de altura, formada por ocho torres superpuestas, a las que se podía subir gracias a una escalera exterior. En la última torre se localizaba un gran templo con un amplio dormitorio que solo usaba una mujer que el dios había escogido para sí entre las hijas del país<sup>370</sup>, cuya función era la de mantener

---

<sup>365</sup> Merino Rodríguez (1994: 449, n. 88) considera que esta referencia es un “interesante detalle sobre la iglesia-edificio material y sobre el culto público”, sin mencionar algún dato histórico o social que aporte conocimiento acerca de la costumbre sexual en los espacios públicos nombrados por Clemente.

<sup>366</sup> Cf. Deschner 1993: 27.

<sup>367</sup> Cf. Estrabón, *Geografía* 11, 14, 16.

<sup>368</sup> Una de las formas antiguas de relación sexual fue la boda sagrada. Con ella se buscaba aumentar la potencia, la fertilidad y, en general, el bienestar de la comunidad, mediante el ritual sexual de dos personas, pues se creía que la diosa estaba temporalmente incorporada en la mujer elegida.

<sup>369</sup> En Corinto existía el templo de Afrodita.

<sup>370</sup> Hidalgo de la Vega (1986: 115, n. 81) afirma que para la iniciación en el culto de Isis había una unión amorosa con un dios que representaba un sacerdote de la diosa (cf. Apuleyo, *Metamorfosis* 11, 23, 3). Esta costumbre también se daba en el culto a Dionisos.

relaciones sexuales con los místicos que decidieran establecer una comunión más directa con su dios. La LXX también informa sobre la existencia de estas prácticas en los templos judíos. En *Deuteronomio* 23, 18-19 se prohíbe la presencia entre los israelitas de esclavos, varones o mujeres, dedicados al culto de los dioses<sup>371</sup> y en el *Libro Segundo de los Reyes* 23, 7 aparecen testimonios sobre la existencia de vestimentas especiales de los consagrados a la prostitución en el templo de Dios.

Según la referencia que aporta el *Pedagogo*, la costumbre de fornicar en los espacios públicos aún se mantiene en el siglo II y su popularización llega a tal punto que Clemente se encuentra en la obligación de prohibir relaciones sexuales fuera de cualquier ámbito que no sea el privado. La justificación que sustenta esta tesis tiene un motivo concreto: los cristianos a quienes va dirigido el *Pedagogo* eran recién convertidos que antes habían participado activamente de la vida ritual y mística de los cultos gentiles, por lo que cualquier práctica vinculada a tales liturgias debía ser eliminada. El *Pedagogo* evidencia entonces una tradición literaria de carácter prescriptivo que actúa como soporte filosófico del razonamiento clementino sobre la edad, el horario o el momento oportuno y el lugar para consumir una actividad que resultaba problemática para la sociedad alejandrina de su tiempo y que necesitaba ser regulada en las distintas instancias de su manifestación para evitar un desorden moral que atentara contra los principios cívicos y demográficos de la comunidad cristiana. En los siguientes apartados observaremos que la prescriptiva del alejandrino responde así a los mandatos consuetudinarios de una tradición cultural que asume la idea del matrimonio como una costumbre social disciplinada por parámetros legales y religiosos y que tiene como fin primordial la procreación.

---

<sup>371</sup> La prostitución sagrada era una costumbre de los cultos cananeos que habían contaminado Israel (cf. Nm 25). Los que se encargaban de llevar adelante esta práctica eran los llamados “hieródulos” (ιερόδουλοι), personas de ambos sexos dedicados como esclavos al culto de los dioses. Eran de origen oriental y aparecen con mayor frecuencia relacionados con el culto de las deidades de Siria, Fenicia y Asia Menor. Consistían en dos clases: una compuesta por los esclavos propiamente dichos, que atendían, entre otras actividades, todas las tareas bajas relacionadas con la adoración de los dioses, el cultivo de las tierras sagradas y cuyos descendientes continuaban en la misma condición servil; y otra que comprendía a aquellas personas libres que se ofrecían como esclavos a los dioses y que eran o bien asignadas a los templos o bien dispersadas por todo el país, llevando a los dioses el dinero que ganaban. A esta última clase pertenecían las mujeres, que se prostituían y presentaban a los dioses el dinero que obtenían de esta forma.

## 5. 2. La procreación

Una vez enunciadas algunas de las características fundamentales de la ética matrimonial de Clemente indagaremos los detalles estructurales y las fuentes literarias e históricas que componen y definen uno de los puntos clave del programa sexual de Clemente, la procreación. Como ya observamos, para el alejandrino la regulación sexual es el principio rector del matrimonio. En sentido estricto, las prescripciones dictadas para el control de la sexualidad disponen la práctica del coito solo dentro del matrimonio y con el propósito expreso de la reproducción, por lo que cualquier intención de practicar el sexo por placer queda prohibida. Esto tiene una causa de ineludible importancia. En los inicios de la era cristiana, la fertilidad grecorromana había caído por debajo de los niveles de reemplazo<sup>372</sup>, lo que condujo a siglos de disminución natural de la población<sup>373</sup> y a políticas estatales preocupadas por fomentar la fertilidad de la misma.

El razonamiento de Clemente con respecto a la procreación tiene otra vez un escenario político ineludible, la legislación romana. En el año 59 a. C., Julio César promulgó una ley que otorgaba tierra a los padres de tres o más hijos. En el año 9 a. C., el emperador Augusto también ratificó las leyes que daban preferencia a los hombres que tenían tres o más hijos, a la vez que impuso sanciones políticas y monetarias a las solteras de más de veinte años, a los solteros de más de veinticinco y a las parejas sin hijos o con un solo hijo. El objetivo primordial de la legislación de Augusto era la perpetuación de la familia romana, y la promoción del matrimonio era la base de un proyecto mayor destinado a incrementar la tasa de nacimientos romanos en parejas unidas de manera legal.

El establecimiento de la categoría de célibe y las sanciones que conllevaba este estado tenían como objeto alentar el anhelo de contraer matrimonio y, sobre todo, de tener hijos. Con el propósito de fomentar los matrimonios y los hijos legítimos, Augusto une otra ley a la *Lex Iulia de Martandis Ordinibus*, la *Lex Papia Poppaea* del 9 d. C. La *Lex Papia Poppaea* establece penas contra los casados que no tuvieran hijos, *v. gr.* se fijan determinadas condiciones para heredar por testamento. Estas políticas fueron

---

<sup>372</sup> Una causa primaria de la baja fertilidad en el mundo grecorromano derivaba de la cultura masculina que tenía el matrimonio en baja estima. En el 131 a. C. el censor romano Quinto Cecilio Metelo Macedónico propuso que el Senado hiciera obligatorio el matrimonio para promover el bien del estado a largo plazo, puesto que muchos hombres, especialmente de clases altas, preferían mantenerse solteros.

<sup>373</sup> Cf. Stark 2009: 110. En los tiempos de Clemente, Marco Aurelio tuvo que hacer una leva entre gladiadores y esclavos para completar las filas del ejército. En el siglo III, había testimonios contundentes tanto de la disminución del número como del tamaño de las ciudades romanas de Occidente.

continuadas por la mayoría de los emperadores que sucedieron a Augusto y que instituyeron varios programas adicionales para promover la fertilidad, *v. gr.* Trajano promovió importantes subsidios por hijo<sup>374</sup>, una política que siguieron Antonino Pío y Marco Aurelio<sup>375</sup>. El espíritu procreacionista que guía la legislación romana resultó estimulante para las comunidades cristianas emergentes, las que no solo aceptaron las disposiciones políticas respecto a la procreación sino que las pusieron en práctica. Esto ayudó a mantener e incluso incrementar el número de la población cristiana y motivó la aparición de escritos que operaban como portavoces de la política oficial. En el ámbito apostólico, las cartas de Pablo dan testimonio de la incidencia del pensamiento procreacionista sobre la doctrina cristiana y son un documento importante para determinar el nivel de acatamiento que consiguieron las leyes de Augusto durante los siglos posteriores a su promulgación. Entre los apologistas cristianos del siglo II, Clemente continúa el legado de esta ideología en su *Pedagogo*.

### 5.2.1. La procreación en el *Pedagogo*

En *Pedagogo* 2, 83, 1, el alejandrino no solo define el matrimonio especificando el tipo de relación que une a los miembros conyugales, la sexual, sino que determina los motivos del enlace marital, “la procreación de niños” (ἡ παιδοποιία), y la finalidad, la “fecundidad” (εὐτεκνία), ideas que consiguen una explicación legal en *Stromata* 2, 137, 1, cuyos argumentos fueron copiados más arriba y que recordaremos ahora: el matrimonio es la “unión sexual” (σύνοδος) entre “un hombre y una mujer” (ἄνδρὸς καὶ γυναικός), “según la Ley” (κατὰ νόμον) y “para la procreación de hijos legítimos”

---

<sup>374</sup> Según Rawson (1992: 10), “Trajan extended his concern for the rearing of families to humbler members of society than those aimed at by Augustus’s laws. In Rome, he allowed all children from birth to be registered on the lists for free and subsidized grain distributions (Pliny, *Panegyricus* 26, 3; 27, 1); in Italian Country towns, he organized an ‘alimentary’ (child endowment) scheme which used the interest paid by farmers on state loans for the support of local children”. Además sostiene, “Antoninus Pius created a special fund for girls of poor families to honour his wife Faustina senior: the beneficiaries were the *puellae Faustinianae*. The institution was expanded by Marcus Aurelius in honour of his wife, Faustina junior, when she died. Roman coinage of the second century AD was used to advertise widely the alimentary programme and the ideals of Roman motherhood often in association with women of the imperial family”.

<sup>375</sup> Para Stark (2009: 110), ninguna medida oficial contribuyó a incrementar el número de nacimientos. La consecuencia fue que la población del Imperio romano comenzó a disminuir notablemente durante los últimos años de la República y era evidente la grave escasez de población antes del comienzo de la primera gran epidemia en el siglo II. Y aunque las epidemias desempeñaron un papel crucial en la disminución de la población romana, mucha mayor importancia tuvo la baja tasa de fertilidad de los habitantes libres en el mundo grecorromano y la fertilidad extremadamente baja en la inmensa población esclava.

(ἐπὶ γνησίων τέκνων σπορά). De acuerdo con estos planteos, el razonamiento de Clemente sobre la relación sexual en el matrimonio se apoya en tres tesis esenciales: a) las relaciones sexuales dentro del matrimonio deben cumplir con un fin procreacionista, b) la procreación debe atender un principio eugenésico, y c) los hijos producto de la unión sexual deben ser legítimos. La primera tesis asimila los fundamentos pragmáticos, legales y antropológicos de las dos restantes y solo adquiere sentido religioso cuando se la inserta en un ámbito mayor, el escatológico. Todo cristiano que se une en matrimonio con el fin de procrear tiene una recompensa, la salvación eterna. Así queda enunciado en *Stromata* 3, 98, 4: a los que se dedican a “procrear” (τεκνοποιέω), “criar” (ἀνατρέφω) y “educar” (παιδεύω) a sus hijos según los preceptos del Señor les está reservada como “recompensa” (μισθός) la participación en el Reino de Dios. De la combinación de estos argumentos con los pragmáticos, legales y antropológicos ya enunciados se deducen nuevas tesis: a) la procreación implica la educación de la descendencia según las enseñanzas cristianas, b) la procreación es un acto de fe, y c) la consumación del objetivo procreativo conduce a la salvación.

La segunda tesis tiene en la idea eugenésica un aspecto clave relativo a la selección cultural. Su importancia se deriva del fundamento implícito en su enunciación. Los hijos virtuosos solo descienden de padres cristianos. En *Stromata* 2, 98, 3, la buena descendencia (εὐγένεια)<sup>376</sup> depende de la elección y puesta en práctica de “lo mejor” (τά κάλλιστα), el servicio a Dios<sup>377</sup>; en 3, 33, 2, Clemente dispone una resolución ética para la vida práctica: quienes pretenden ser mejores en la εὐγένεια deben procurarse ser virtuosos en “el modo de vida” (ἥθος). Por último, la tercera tesis apunta al carácter legal de los hijos nacidos del acto sexual, lo cual implica no solo la gestación dentro de una institución legítima, *i. e.* el matrimonio, sino también, y fundamentalmente, una reproducción conforme a los mandamientos cristianos. En *Pedagogo* 2, 91, 2, los hijos procreados por una concubina son ilegítimos y bastardos, en cambio los que nacen de la

---

<sup>376</sup> La idea eugenésica es común al pensamiento filosófico del siglo I d. C. en adelante. Así, Plutarco en *Sobre la educación de los hijos* 1b sostiene que la εὐγένεια es un “hermoso tesoro” (καλὸς θησαυρός), el cual debe ser tenido en cuenta por los que desean una “procreación de hijos legales” (νόμιμος παιδοποιία), pues los sentimientos de los que tienen un linaje indigno e ilegítimo están inclinados por naturaleza al fracaso y a la humillación.

<sup>377</sup> En *Stromata* 2, 22, 1, Clemente dice: “¿Quién podría ser más noble que el que tiene al Dios único por padre?” (τίς δ' ἂν τούτου εὐγενέστερος, οὐ μόνος πατήρ ὁ θεός;).

propia esposa son una “descendencia legítima” (διαδοχή γνήσιος)<sup>378</sup>. La legitimidad de los hijos responde, entonces, a un principio legal y a otro escatológico. Según el primero, los hijos nacidos dentro de la institución del matrimonio son legítimos y este carácter los convierte en herederos directos del patrimonio familiar. De acuerdo al segundo, los nacidos dentro de un matrimonio legal y cristiano se convierten en legítimos herederos del reino de Dios<sup>379</sup>.

Las tres tesis se complementan e inciden mutuamente. La procreación dentro de los límites del matrimonio legal y religioso es la base de la descendencia legítima y virtuosa. En el pensamiento de Clemente confluyen así dos ámbitos de conocimiento, el legal y el filosófico. El ámbito legal está cimentado por la influencia de la legislación de Augusto; el filosófico por la ideología cristiana y por los presupuestos antropológicos, teológicos y pragmáticos griegos y judeohelenísticos. A continuación se analizará la manera en que el fin procreacionista de Clemente asimila conceptos e ideas de los escritos de Platón, Filón y Musonio, donde encuentra los argumentos necesarios para defender una posición reproductiva afín a las disposiciones cristianas y legislativas romanas.

### 5.2.2. Antecedentes del procreacionismo de Clemente

Las referencias filosóficas que preceden el desarrollo del pensamiento del alejandrino tienen su fuente en el pensamiento griego y judeohelenístico. Como ya se indicó, uno de los primeros filósofos preocupado por controlar las relaciones sexuales en pos de mantener el nivel reproductivo de la población fue Platón. El ateniense dedica un amplio espacio de su producción al tratamiento del tópico procreativo en dos escritos específicos, *República* y *Leyes*, aunque también se localizan referencias significativas en el resto de su obra. Las regulaciones reproductivas platónicas son pragmáticas y antropológicas y motivadas por el objetivo de vigilar racionalmente el deseo sexual en las distintas etapas de la vida humana, desde la juventud hasta la vejez. Estas

---

<sup>378</sup> La frase διαδοχή γνήσιος es común a los escritos filosóficos del siglo I a. C. en adelante. Así, en *Contra Flaco* 9 Filón alude a la idea de descendencia legítima en contraposición a los bastardos o hijos ilegítimos. Cf. Plutarco, *Virtudes de Mujeres* 258d; *Paulo Emilio* 8, 12; *Alejandro* 9, 7.

<sup>379</sup> Una referencia exacta del funcionamiento de este principio se encuentra en *Protréptico* 82, 4-7. Los que nacen según los lineamientos cristianos reciben al padre, *i. e.* Dios, y su lugar como ciudadanos en el reino divino; solo así será considerado digno de heredar y participar como hijo legítimo (γνήσιος, 82, 5) del reino paterno. El fin que persigue esta designación es la de formar una comunidad “compuesta con muchos hijos buenos” (ἡ ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συγκειμένη παιδίων, 82, 6), *i. e.* cristianos.

regulaciones no atañen a toda la sociedad sino a grupos específicos de la población, los guardianes en *República* y los ciudadanos en *Leyes*.

En *República* 459a-d, Platón considera aptos para “la procreación de niños” (ἡ παιδοποιία) a los que se caracterizan por ser los mejores hombres y los que se encuentran en la edad de la juventud. En este sentido, en 459d propone que los mejores hombres se unan a las mejores mujeres y en 460a-b especifica la finalidad de la unión, “engendrar la mayor cantidad posible de niños” (πλεῖστοι τῶν παίδων ἐκ τῶν τοιούτων σπεύδονται). El fin que persigue esta afirmación es demográfico. Conservar e incrementar la población existente para estar resguardados ante problemáticas sociales y políticas como las guerras y las enfermedades. La edad fértil del hombre y la mujer también está determinada. La mujer debe engendrar hijos para el estado desde los veinte años y hasta los cuarenta, y el hombre hasta los cincuenta y cinco años; si alguna persona de mayor o menor edad que la dictaminada interfiere en la procreación comete profanación e injusticia (460e-461a), pues atenta contra el principio eugenésico de la reproducción, hacer “los mejores” (ἀμείνους) hijos. Este mismo principio se mantiene en otros escritos platónicos.

En *Eutidemo* 279b la εὐγένεια es un “bien” (ἀγαθός) y en *Político* 310a los hombres dotados de una nobleza originaria y que han sido criados conforme a su naturaleza se mantienen apegados a una estructura legal originaria; en *Menéxeno* 237a-b, los fundamentos del origen noble son la procedencia de su ascendencia y la cualidad de “autóctono” (αὐτόχθων, 237b) y en la obra pseudo-platónica *Definiciones* 413b, “la nobleza es la virtud de los caracteres bien nacidos” (εὐγένεια ἀρετὴ εὐγενοῦς ἦθους). Los elementos filosóficos de estos argumentos encuentran justificación legislativa en *Leyes*. Platón ofrece en las *Leyes* un régimen eugenésico destinado a ser implementado por los ciudadanos de la ciudad de Magnesia en edad procreativa. Así lo afirma en 838e-839a. Los ciudadanos deben “hacer uso de la relación sexual para la generación de hijos” (χρησθαι τῇ τῆς παιδογονίας συνουσίᾳ)<sup>380</sup>. La ideología procreativa de *Leyes* se desarrolla así según un estricto principio teleológico que guía su accionar y determina sus condicionamientos. En 783d-e, Platón presenta un programa reproductivo que conduce a los miembros del matrimonio hacia la procreación de “los mejores hijos” (ἀρίστους παῖδας). Según este programa, las relaciones sexuales entre los miembros de

---

<sup>380</sup> En los escritos de los discípulos de Pitágoras también se encuentran antecedentes del objetivo procreativo que debe perseguir toda relación sexual. Así, Carondas, *Frag.* 62, 30-33, relaciona los términos “tener hijos” (τεκνοποιέω), “procreación de hijos” (τεκνοποιία) con συνουσία.

las clases superiores deben estar minuciosamente reglamentadas mediante una selección humana que hacen los magistrados de los mejores ejemplares de uno y otro sexo. El plan eugenésico que siguen consiste en lograr que de los mejores padres nazcan los mejores hijos legítimos. Estos son los que serán procreados por padres procedentes de la aristocracia y que se encuentran en la edad más apta para la reproducción. Los demás, los que nazcan de uniones prematuras o seniles, serán tenidos por bastardos y a estos no los alimentará el estado (461c)<sup>381</sup>. Para que este objetivo no se desvíe de su cauce natural, Platón prescribe a su vez la presencia de magistrados femeninos encargados de vigilar las relaciones entre los esposos. La designación de estos magistrados la hacen los guardianes de la ley y la función principal que se les asigna es la de cuidar el buen funcionamiento de los matrimonios, en especial, la actividad procreativa (784a-c). Platón dispone que la procreación y la vigilancia de las parejas duren diez años para aprovechar lo más posible el tiempo de fertilidad. Los que en ese tiempo no tengan hijos, deben separarse y deliberar en común con los parientes y las mujeres magistradas lo que conviene a ambos.

En *República* 460a y 459d, Platón también se refiere a la necesidad de la existencia de autoridades específicas que vigilen la frecuencia y los patrones de acoplamiento de la actividad procreativa, pero el marco utópico de la política estatal reduce el nivel efectivo de las prescripciones. En *Leyes*, en cambio, focaliza la atención sobre los mecanismos de vigilancia para los ciudadanos en edad procreativa en base a una normativa estricta y ajustada a parámetros etarios rigurosos. Las restricciones en la reproducción eugenésica presentadas en *República* y *Leyes* se derivan de un ámbito socio-histórico específico, la cultura griega clásica, en la que se promueve el bienestar de la clase aristocrática. Los guardianes y los ciudadanos deben obedecer las medidas procreativas, engendrar solo en su momento etario más apto y llevar a cabo ceremonias religiosas con el fin de que los dioses bendigan y aseguren la producción de los mejores hijos<sup>382</sup>. Las medidas dispuestas por Platón, entonces, buscan crear un nuevo orden sexual inclinado al control de la población.

Los antecedentes judeohelenísticos de la idea procreativa tienen su fuente en Filón. Dado el peligro que conlleva la falta de control sobre el deseo sexual, Filón considera

---

<sup>381</sup> Según Gómez Robledo (2007: LXXVIII), esta decisión “es una invitación tácita al infanticidio, y que se convierte de tácita en expresa –o casi– en el caso de los niños deformes”.

<sup>382</sup> En las *Leyes*, los ciudadanos en edad procreativa se dedican estrictamente a la relación sexual con fines reproductivos mientras dure su edad fértil. Posterior a este período, Platón recomienda una relación sexual moderada, no la renuncia sexual. Cf. Gaca 2003: 57.

que la actividad sexual entre los judíos debe estar motivada solo por el propósito de la reproducción y estrictamente dentro del vínculo matrimonial. Esta ideología consigue gran influencia en el pensamiento de Clemente tal como se deduce del análisis comparativo de los elementos léxicos utilizados por uno y otro autor. En *Premios y castigos* 108, Filón emplea el concepto παιδοποιία asociado con el cumplimiento de la ley de la naturaleza por parte de los “legítimos servidores de Dios” (οἱ θεραπευταὶ θεοῦ γνήσιοι)<sup>383</sup>, los judíos. Clemente también aplica παιδοποιία para referir a la tarea procreativa de los cristianos; de esto se deriva que tanto Filón como Clemente recurren al mismo concepto en un contexto plenamente religioso. En *José* 43 y en *Leyes Particulares* 4, 203 surgen otros datos reveladores. Filón coloca el término “matrimonio” (γάμος) junto con “unión sexual” (σύννοδος) y ambos en directa relación con lo “legal” (νόμιμον) para hacer mención de las uniones sexuales legales cuyo fin no es el placer sino “la procreación de hijos legítimos” (γνησίων παίδων σποράν)<sup>384</sup>; y en *Leyes Particulares* 4, 203 aparece la frase ἐπὶ τέκνων σπορᾷ γνησίων<sup>385</sup>. La primera interpretación coincide plenamente con la definición del matrimonio cristiano de *Stromata* 2, 137, 1, mientras que el sintagma de *Leyes Particulares* es glosado literalmente por Clemente en el mismo espacio discursivo de *Stromata*, aunque sin referencia de fuente.

Mas las semejanzas léxicas e ideológicas entre ambos autores quedan superadas cuando se examina el contexto judeohelenístico en el que se inscribe la producción de Filón. En los tratados que comentan las actuaciones de Abraham, José y Moisés, titulados *Sobre Abraham*, *Sobre José* y *Vida de Moisés*, respectivamente, Filón describe a los patriarcas bíblicos como ejemplos de la conducta sexual reproductiva que el pueblo de Israel debe emular en pos de mantener el deseo sexual bajo un estricto control. En *Cuestiones sobre el Génesis* 4, 86b, Filón sostiene que las relaciones sexuales practicadas por Abraham no merecen censura porque su finalidad no es el placer sino el cumplimiento de los mandatos divinos, γνησίων παίδων σποράν. La misma idea expresada con idénticos conceptos se mantiene en *Sobre José* 43 y *Vida de*

<sup>383</sup> Cf. Ex 23, 26.

<sup>384</sup> En *Premios y Castigos* 139, la idea del matrimonio como unión legal también viene asociada con ἐπὶ γνησίων παίδων σπορᾷ.

<sup>385</sup> Cf. *Sobre Abraham* 250. En *Leyes Particulares* 1, 112, Filón sostiene que el objetivo del matrimonio es fomentar la “generación de hijos” (παίδων γένεσις).

*Moisés* 1, 28<sup>386</sup>. En el primer caso, el alejandrino elogia la conducta de José cuando rechaza a una mujer que se le entrega solo por placer. Filón condena la actitud de la mujer impúdica mientras agrega que los jóvenes varones y mujeres deben llegar vírgenes al matrimonio teniendo como objetivo la procreación de hijos legítimos. En el segundo caso, Filón presenta la figura de Moisés como ejemplo de autocontrol. Colocando el discurso en ámbito anímico, sostiene que el patriarca rechaza los placeres inferiores al vientre conservando esta parte solo para engendrar hijos legítimos. De esta manera, Filón reinterpreta la historia de los patriarcas relatada en el Pentateuco de la LXX utilizando argumentos de la filosofía griega para defender el objetivo procreativo<sup>387</sup>.

Filón también destina parte de su discurso al principio eugenésico de la procreación. Los párrafos 187-227 del tratado *Sobre las virtudes* están dedicados al tópico εὐγένεια. En este extenso espacio discursivo, el judío refiere a la nobleza generada por méritos personales o morales en contraposición al significado literal del término εὐγένεια, “nobleza de nacimiento o cuna”. Según Filón, Moisés considera que la εὐγένεια consiste en la adquisición de la virtud (198), por lo que solo estima noble al que la posee y no al que nace de progenitores aristocráticos. Para ejemplificar la manera en que funciona la εὐγένεια, en el párrafo 203 Filón remite a la historia del primer hombre, Adán. Por la nobleza de su nacimiento Filón considera que ningún hombre puede ser comparado con él ya que fue modelado por las manos divinas hasta adquirir figura de cuerpo humano con un alma infundida por Dios; sin embargo, cuando tuvo que optar entre el bien y el mal eligió lo segundo y despreció el bien, la nobleza y la verdad (205). En este contexto, Filón contrapone la figura de Adán a la del caldeo Abraham, quien anhelando la “más alta nobleza” (εὐγενέστατον) abandonó su país natal, su estirpe y su casa paterna y rechazó su pasado abocado a múltiples dioses para llegar a conocer al único Dios (214). Esta acción es la que garantiza su “parentesco con

---

<sup>386</sup> Según Gaca, la austeridad de la ética sexual de Filón es de origen pitagórico. Aunque Filón pertenece plenamente a la tradición estoica.

<sup>387</sup> Aunque la lectura que hace Filón del procreacionismo del Pentateuco es innovadora, no es arbitraria. En su posición, la ley de Dios y las concepciones filosóficas de la ley natural están en mutuo acuerdo (cf. Winston 1984: 381-388; Runia 1986: 535-538; Horsley 1978: 35-59; Colish 1990: 31-32, n. 62). Las personas que se adhieren a las reglas del Pentateuco viven de acuerdo con la intención de la naturaleza (cf. *La creación del mundo según Moisés* 1-3; *Sobre el Decálogo* 119). Filón promueve el dictado procreacionista bajo la rúbrica de la ley natural en *Premios y castigos* 108 y *El heredero de los bienes divinos* 163-164.

lo divino” (θεὸν συγγενείας, 218)<sup>388</sup>, por lo que se infiere que la εὐγένεια se alcanza a través de la conversión completa al monoteísmo judío<sup>389</sup>. La conversión de Abraham lo transforma en fuente de εὐγένεια para todos sus descendientes<sup>390</sup>. Con definiciones precisas e historias claves Filón defiende el matrimonio religioso formado por miembros judíos, cimentado en los principios bíblicos y que tiene como finalidad la procreación de hijos legítimos que determinen la continuidad del monoteísmo judío.

Dentro del ámbito filosófico estoico, Musonio considera que el matrimonio no solo es el medio social que refleja la unión comunal, sino que también es el vínculo que asegura la realización del fin procreativo. En tal sentido sostiene un objetivo teológico básico: los seres humanos han sido creados para permanecer en unión matrimonial y producir hijos. En *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae* 13a1 afirma que “de la vida y generación de los hijos procede el principio capital del matrimonio” (βίου καὶ γενέσεως παίδων κοινωνίαν κεφάλαιον εἶναι γάμου), idea que más adelante se complementa con el verbo “engendrar hijos” (<παιδο>ποιεῖσθαι). La utilidad e importancia que adquiere la institución matrimonial en el pensamiento musoniano solo se justifica por su finalidad procreativa. Este afán por defender la procreación dentro del matrimonio legal lo lleva a declaraciones antropológicas esenciales. En 13a5 asegura que “el gran nacimiento del hombre es aquel que se produce en la pareja marital” (μεγάλη μὲν γὰρ γένεσις ἀνθρώπου, ἣν ἀποτελεῖ τοῦτο τὸ ζεῦγος); en 14, 65, “unirse mutuamente” (συνάγειν ἀλλήλοις) conduce “a la procreación de hijos” (πρὸς παιδοποιίαν) porque “la procreación de hijos depende del matrimonio” (παιδοποιίας

---

<sup>388</sup> Para Filón es un error restringir las relaciones matrimoniales entre cónyuges nacidos en linajes diferentes o considerados extranjeros. Considera conveniente no poner trabas en los vínculos y mezclas entre seres humanos, limitando a un reducido ámbito la posibilidad de lograr una extensión mayor de la comunidad hebrea. En este sentido sostiene que los casamientos con personas procedentes de otros linajes dan origen a nuevos parentescos en nada inferiores a los de consanguinidad (cf. *Las leyes particulares* 3, 25). Aunque Filón también es consciente del peligro que estas uniones pueden acarrear. Los matrimonios con extranjeros son convenientes cuando se logra que la persona ajena al judaísmo se convierta a esta religión y abandone sus antiguas prácticas; si los cónyuges extranjeros conservan prácticas teístas diferentes dentro del matrimonio y se mantienen al margen de la comunidad de Dios, entonces su descendencia se aleja de Dios y pone a la comunidad en peligro. Junto con Ex 34, 16 y Dt 7, 3, prohíbe los lazos matrimoniales con una persona de otra nación distinta a la judía para evitar que las costumbres opuestas aparten al judío del Dios hebreo (*Las leyes particulares* 3, 29).

<sup>389</sup> En igual situación coloca a la palestina Tamar. Cf. Filón, *Sobre las virtudes* 221-222.

<sup>390</sup> En *Leyes particulares* 1, 101, Filón interpreta Lv 21, 7, donde se enuncia que el sacerdote solo puede casarse con una virgen pura cuyos progenitores hayan sido también puros y reputados entre los mejores por su “nobleza de nacimiento” (εὐγένειαν ἀριστίνδην). El objeto de esta prohibición, según queda atestiguado en 1, 105, es que la “sagrada simiente” (ιερός σπόρος) penetre en un suelo inviolado y puro y que los descendientes no reciban mezcla alguna con otra estirpe.

εἶσιν ἐπὶ γάμον)<sup>391</sup>. Musonio no dedica demasiado espacio discursivo a los ideales procreativos maritales, aunque de sus argumentos se deducen los principios de una ética sexual que se presenta en consonancia con las disposiciones legales romanas y con el espíritu procreativo de su época.

Según lo expuesto, las tres tesis derivadas de los argumentos de Clemente, el fin procreativo, la eugenesia y la legitimidad de los hijos, encuentran sus fuentes de origen en la filosofía griega y judeohelenística de Platón, Filón y Musonio. Clemente por un lado continúa el legado de sus antecesores y por otro copia sus tesis más significativas demostrando un amplio conocimiento de la tradición que lo precede. Igual procedimiento se evidencia en la utilización de la figura retórica representativa del ideal procreativo, la metáfora del agricultor. En el siguiente apartado se analizará este recurso en Clemente y en las fuentes que prueban la tradición intelectual de su aplicación.

### 5.3. La metáfora del agricultor

Con la clara intención retórica de mostrar con imágenes los lineamientos prescriptivos con los que modelar la vida práctica del cristiano, Clemente utiliza una metáfora sobre la agricultura para comunicar las normas sexuales. Esta decisión argumentativa depende de las imágenes que pueden tener en la mente los destinatarios de su apología<sup>392</sup>. Como ya ha quedado demostrado en el capítulo sobre la variedad de alimentos, la base alimenticia de los alejandrinos del siglo II era de naturaleza vegetal, por lo que la actividad económica que sustentaba la supervivencia y las ganancias monetarias era la agricultura. En este contexto, los procedimientos agrícolas habituales para preparar la tierra y sembrar y los cuidados esenciales que esa tierra y siembra merecen para tener un buen cultivo y una mejor cosecha, estaban sujetos a ciertos pasos de ejecución que el agricultor debía cumplir. Consciente de la realidad económica de sus receptores, Clemente compara la tarea esencial del matrimonio con la que realiza el “agricultor”

---

<sup>391</sup> Musonio sigue las prescripciones acerca del matrimonio dadas a conocer por los estoicos griegos anteriores al nacimiento de Cristo. Así, en Antipatro la importancia de tener hijos legítimos, manifestada mediante los términos τέκνον y γνήσιος, se complementa con la necesidad de tener un hogar de iguales condiciones. Esto implica que no solo los hijos deben ser legítimos sino también la esposa. Cf. Gaca 2003: 82-86.

<sup>392</sup> Para Kimber Buell (1999: 35) “his choice of metaphors shape and constrain the ways in which his readers can imagine the mechanics and implications of sexual behavior”.

(γεωργός)<sup>393</sup>, poniendo en comunicación un doble propósito: uno agrícola y antropológico, otro cosmológico y teológico.

Según lo enunciado en *Pedagogo* 2, 83, 1, el principal “objetivo” (σκοπός) de las relaciones sexuales dentro del matrimonio es “la procreación de niños” (ή παιδοποιία) con el “fin” (τέλος) de tener “fecundidad” (εὐτεκνία). Este planteo antropológico se encuentra unido a otro razonamiento de tipo agrícola que sigue la misma estructura argumentativa que el anterior: la tarea del agricultor es “la siembra de semillas” (ή τῶν σπερμάτων καταβολή) que tiene una “causa” (αἰτία), “la provisión de alimentos” (ή τῆς τροφῆς προμήθεια), y un “fin” (τέλος), “la recolección de los frutos” (ή τῶν καρπῶν συγκομιδή). Un análisis estricto de las partes discursivas que componen estos enunciados da como resultado lo siguiente: el matrimonio es identificado con la actividad de la agricultura en la que el varón es el agricultor, la relación sexual es la siembra de semillas, la procreación es la provisión de alimentos y la fecundidad es la abundancia de la reproducción biológica. Esta interpretación agrícola se complementa con otra explicación. En *Pedagogo* 2, 83, 2, la actividad procreativa se desprende del nivel antropológico para ubicarse en un plano superior que conjuga dos dimensiones complementarias, la cosmológica y la teológica. Dentro de estos dominios, la actividad procreativa es entendida como la preservación cósmica: “el que siembra” (σπείρων) la llamada “tierra animada” (ἔμψυχον ἄρουραν) es “el que cuida de la permanencia del universo” (τῆς τοῦ παντός διαμονῆς προμηθεύμενος) y “cultiva las plantas a través de Dios” (διὰ τὸν θεὸν φυτουργεῖ). Si bien la idea de la plantación predomina en la articulación cosmológica y teológica, no abandona el ámbito antropológico que le otorga entidad concreta. El cultivador de plantas es aquel que ha logrado alcanzar una excelencia anímica que le permite sembrar en otras almas las semillas divinas que conducen al conocimiento de Dios.

Antes de indagar los antecedentes filosóficos de las ideas clementinas es conveniente averiguar en otros escritos del alejandrino las bases estructurales de las interpretaciones que recoge en *Pedagogo* 2, 83, 1-2. La dimensión antropológica y agrícola se combinan

---

<sup>393</sup> La identificación de la procreación de hijos dentro del matrimonio con la tarea agrícola es un lugar común en la filosofía del siglo I y II. Plutarco, en *Deberes matrimoniales* 144b, nombra tres fiestas de la labranza que celebran los atenienses: la primera en Esciro, en recuerdo de la más antigua de las siembras celebradas en honor de Palas Atenea o de Deméter y Perséfone; la segunda, en Raria, y la tercera al pie de la ciudad de Eleusis, en un lugar llamado Busigio. Pero Plutarco considera que la más importante de todas es la “siembra” (σπόρος) y la “labranza” (ἄροτος) que se da dentro de la institución “matrimonial” (γαμήλιος) y que se lleva a cabo “para la procreación de hijos” (ἐπὶ παίδων τεκνώσει).

en *Stromata* 1, 37, 3, donde aparece la figura del “agricultor” (γεωργός) que “siembra semillas” (σπείρει σπέρματα), y en 37, 4, momento en el que el “cultivo de las plantas” (φυτουργία) se ubica en la disciplina que le es propia según se desprende del genitivo “de la agricultura” (τῆς γεωργίας). Estas ideas se completan con las referencias transmitidas por *Stromata* 2, 143, 2: “el hombre que siembra” (ὁ σπειρόμενος ἄνθρωπος) es quien esparce una simiente, “la más valorable de las semillas” (σπερμάτων τιμιώτερός), y merced a la cual “todo” (πάντα) lo humano “se engendra” (φύεται), y su actividad es comparada con “los agricultores” (οἱ γεωργοί) que cultivan “las semillas” (τὰ σπέρματα) en la tierra. Este pasaje actúa como una explicación funcional de *Pedagogo* 2, 83, 1, situando la acción conceptiva en el marco de una dimensión antropológica que rescata la labor procreativa humana como un trabajo agrícola.

Tanto en *Pedagogo* 2, 83, 1 como en *Stromata* 1, 37, 3-4 y 2, 143, 2, la agricultura remite a todo el conjunto de técnicas y conocimientos para cultivar la tierra que debe conocer el sector primario dedicado a esa labor. En ella se engloban los diferentes trabajos de tratamiento del suelo y de cultivo de vegetales, que comprenden todo un compuesto de acciones humanas que mejoran o buscan el ambiente natural más apto para el crecimiento de las siembras. Según Clemente, la procreación humana debe atender variables similares a las que supone la ciencia agrícola, entre las que predomina la necesidad de un suelo fértil, comparado con el vientre materno en el que se fecunda la simiente. La reproducción depende, en este sentido, de la fertilidad femenina para que el espermatozoide del varón pueda manifestarse con facilidad. El vientre materno y el agente encargado de fecundarlo necesitan de una preparación previa que los torne capaces de engendrar y recibir la simiente<sup>394</sup>. Es aquí donde la interacción de la dimensión teológica y antropológica previa a la concepción adquiere importancia. El hombre que decida casarse y procrear debe seguir ciertas prescripciones religiosas que conduzcan su actividad procreativa hacia un fin correcto, sin dispersar su parte vital en acciones que atenten contra la reproducción humana. En ese sentido, siendo la procreación una actividad destinada a producir o sustentar la progenie humana, su práctica depende del

---

<sup>394</sup> El cultivo de semillas se ajusta a la descripción de otra imagen que también requiere de una actividad cuidadosa e integrada por factores que produzcan un efecto reproductivo: la enseñanza de la palabra divina. Con esta nueva comparación la tarea del agricultor y las semillas que siembra adquiere otro significado. El término σπέρμα indica tanto la semilla que el agricultor siembra, como el semen humano e, incluso, el principio racional que Dios siembra en todos los hombres. Véase *Pedagogo* 1, 96, 1; *Stromata* 4, 31, 5; 5, 80, 4.

resultado de la interacción de factores tanto biológicos, *v. gr.* la edad, como culturales, *v. gr.* las prescripciones respecto al sexo y al matrimonio, el momento y lugar oportunos para la procreación, factores que ya han sido tratados más arriba. Tales variables son las que aseguran la riqueza nutricional del suelo y las que sostienen una buena actividad generativa. La dimensión cosmológica y teológica se completan así con la explicación que Clemente expone en *Stromata* 1, 37, 2<sup>395</sup>: “el agricultor de la tierra en los hombres” (ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις γῆς γεωργός) es “el que siembra las semillas nutricias desde el inicio del mundo” (ὁ σπείρων ἐκ καταβολῆς κόσμου τὰ θρεπτικὰ σπέρματα), el que “hace llover la palabra” (ἐπομβρίσας λόγον) en el momento oportuno.

Las consecuencias de los argumentos presentados hasta el momento son las siguientes: a) la dimensión cosmológica y teológica es equiparada a la agrícola y antropológica, y de la interacción entre ambas deriva el paralelo entre Dios y el hombre, b) el sentido y finalidad de lo cosmológico y teológico se comprende exclusivamente a partir de la tarea agrícola y antropológica, c) Dios y el hombre se diferencian del mundo en cuanto ambos pueden actuar sobre él, siendo así plantadores aunque en distintos planos de acción. La situación del hombre, por tanto, oscila entre ser una porción del mundo y ser el agricultor del mundo, cumpliendo en este último sentido una actividad generativa que colabora en el mantenimiento de ese mundo, *i. e.* es el fruto de la actividad agrícola y a su vez quien lo produce, siendo Dios quien otorga el privilegio de procrear. Esta paradoja expresa la tensión entre la acción de Dios y la acción del hombre, sometiendo la dimensión cosmológica al encuentro de ambos en un espacio de producción que liga lo antropológico a lo teológico. En este contexto, la concepción teológica del mundo en Clemente es la que determina tanto su concepción antropológica, marcada por una singular complejidad, como su concepción cosmológica. Siendo Dios el cultivador de la planta que es el hombre, es también quien guía su accionar procreativo; así como una planta no puede crecer vigorosa y desarrollarse de manera saludable sin la paciente labor de su agricultor, encargado de separar los brotes perjudiciales y dejar solo lo que la beneficia, también en la plantación del mundo las criaturas no pueden llegar a la meta en el camino del progreso y la perfección moral sin la intervención directa de su plantador, Dios. En lo que sigue analizaremos la metáfora del agricultor en los textos de Platón y Filón.

---

<sup>395</sup> En este espacio Clemente tiene como soporte discursivo la parábola del sembrador de Mt 13, 3-8, Mc 4, 2-8 y Lc 8, 5-8. La referencia a esta parábola es explícita y se pronuncia con las siguientes palabras: “la parábola del sembrado o de la semilla” (ἡ τοῦ σπόρου παραβολή), pero el léxico que utiliza para interpretar la parábola coincide con el legado filónico.

### 5.3.1. Antecedentes platónicos y filónicos

El paralelo entre la dimensión cosmológica-teológica y antropológica-agrícola tiene su base originaria de articulación en la filosofía griega y judeohelenística. La asociación de la procreación con la metáfora del agricultor tiene un primer antecedente en Platón. El lugar característico de esta formulación está en *Leyes*, aunque otros espacios de la obra platónica asisten durante su interpretación. En *Leyes* 838e-839a, el ateniense coloca en un mismo nivel la actividad procreativa y la agrícola. En este sentido, indica que durante la “relación sexual” (συνουσία) el “varón” (ἄρσῆν) es el encargado de “sembrar” (σπείρω) y de “engendrar” (φύω)<sup>396</sup> en las “tierras femeninas” (ἀρούρας θηλείας)<sup>397</sup>, para que no se pierda “el género de los hombres” (τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος). En *Fedro* 276b, el “agricultor” (γεωργός) cuida “de sus semillas” (σπερμάτων) cuando quiere que en su interior permanezca su condición “fructífera” (ἔγκαρπος) y contrapone esta acción al mito de los jardines de Adonis<sup>398</sup>, conexión asociada con el arte “agrícola” (γεωργικός) y el de la gestación humana. Platón alude a la alegría del “octavo mes” (ὄγδοος μείς) cuando llega a su “plenitud” (τέλος) todo lo sembrado. En *Timeo* 91c-d, el concepto “procreación de hijos” (παιδοποιία) se une a la idea de “sembrar” o “plantar” (κατασπείρω) en la “tierra” (ἄρουρα).

La interpretación que merecen estos pasajes platónicos obtiene su fundamento en el dominio antropológico y agrícola. Más arriba quedó demostrado que Platón busca dominar la sexualidad humana prescribiendo normas de conducta que dominen las actividades sexuales y limiten su accionar al objetivo procreativo. Con el mismo propósito relaciona la actividad procreativa del varón con la tarea agrícola del sembrado de semillas, como lo testimonia *Leyes* 838e-839a. En *Fedro* 276b, la dimensión antropológica continúa, pero unida a una actividad que no tiene un anclaje en la regulación sexual, sino en el conjunto de técnicas y conocimientos que el hombre debe

---

<sup>396</sup> Platón prescribe “hacer uso de” (χρησθαι) las relaciones sexuales con el objetivo de llevar a cabo la “procreación de los hijos” (παιδογονία, *Banquete* 208e). Seguidamente utiliza los términos “los que siembran” (σπείροντας) y “plantar” (φύεσθαι) para comparar la actividad agrícola con la procreación de hijos. Las mismas formas morfológicas, *i. e.* χρησθαι, σπείροντας y φύεσθαι, serán glosadas literalmente por Plutarco en *Deberes del matrimonio* 144b para aludir a la misma actividad procreativa con los términos del discurso agrícola.

<sup>397</sup> Carondas es el que ofrece una primera comparación entre la tarea de la “siembra” (σπορά) y la “procreación de hijos” (τεκνοποιία). Cf. *Fragmento* 62, 30-33.

<sup>398</sup> Las fiestas tenían lugar en pleno estío (cf. Teofraсто, *Historia plantarum* 6, 7, 3). Cf. Lledó 2008: 98, n. 167.

poseer para llevar a cabo un buen cultivo. El varón se convierte así en el γεωργός que conoce las modalidades y formas de la práctica que recibe el nombre de γεωργικός<sup>399</sup>. La referencia al mito de Adonis en *Fedro* 276b responde a la temática que viene tratando Platón desde el inicio del diálogo, la relación entre escritura y oralidad. Ahora bien, la presencia de Adonis en el debate que tiene como tópicos la jardinería y la agricultura abarca dos polos gravitatorios: la actividad meditada y la que suspende el aspecto racional a causa del ámbito festivo de su realización. Los jardines de Adonis constituían un rito funerario establecido por Afrodita en honor de Adonis, el hijo de Mirra. En vasijas con tierra se plantaban semillas que, regadas con agua caliente, florecían en pocos días y se marchitaban rápido<sup>400</sup>. La práctica agrícola basada en la siembra cuidada y trabajada en pos de obtener beneficios fecundos y duraderos se opone a la caducidad e infertilidad de la jardinería festiva; los productos del primer tipo de cultivo son distintos a los que consigue el segundo. En este último las plantas crecen y dan flores pero no frutos porque el tiempo de crecimiento de la planta no es suficiente para lograr resultados fecundos; en cambio, las plantas cuidadas por el agricultor llegan al octavo mes, momento en que ya se evidencia el vigoroso fruto del sembrado<sup>401</sup>. La falta de dedicación a la práctica del arte agrícola por parte del jardinero de Adonis se manifiesta de manera patente en la temporalidad destinada al crecimiento del cultivo y en la violación sistemática de las reglas de la agricultura<sup>402</sup>. Más allá de las características propias del ritual dedicado a Adonis, importa resaltar el significado que adquiere para Platón la imagen del agricultor como productor de los cultivos que llegan a buen término gracias al cuidado y dedicación del agente encargado de su producción. Por último, *Timeo* 91d se inscribe en un espacio cosmogónico y psicológico en el que prevalece la figura femenina como el espacio fértil en el que tendrá lugar la fecundación.

---

<sup>399</sup> Sobre la agricultura y el agricultor cf. *Gorgias* 490e; *República* 412c; 428c; *Leyes* 842e ss.; *Minos* 316e.

<sup>400</sup> Estos cultivos representaban la súbita muerte de Adonis.

<sup>401</sup> En este juego de oposiciones está funcionando otro mito griego, el de Deméter (cf. Détiene 1972: 196). El trabajo duro y paciente del labrador de Deméter recibe su contrafigura en el placer y diversión del jardinero de Adonis.

<sup>402</sup> Las plantas de Adonis no nacen en la superficie de la tierra, sino que germinan en ollas, marmitas, vasos de arcilla, tejas, cestos o canastos, recipientes completos con tierra fértil. Según Détiene (1972: 198) la utilización de estos recipientes “no ofrece más que una imagen irrisoria de la tierra” trabajada para sustentar con alimentos a toda una población. El espectáculo se torna más ilusorio porque esos recipientes son cultivados únicamente por mujeres, mientras que la agricultura en Grecia era un trabajo específicamente masculino. En Grecia como en Roma, la jardinería era practicada por mujeres al igual que su recolección. Las mujeres no trabajan la tierra ni cuidan el ganado más que en las regiones bárbaras (cf. Platón, *Leyes* 805e) o en situaciones excepcionales. Cf. Détiene, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972, pp. 187-226.

Las interpretaciones desarrolladas por Platón tuvieron una alta repercusión entre los filósofos posteriores, tal como lo demuestran los textos filónicos. La asimilación de la ideología platónica por parte de Filón convierte su producción en la fuente esencial para entender la teoría procreacionista de Clemente<sup>403</sup>. En *Leyes Particulares* 3, 33, Filón considera que la tarea del “buen agricultor” (ἀγαθός γεωργός) es la de conocer el “momento oportuno” (καιρός) para sembrar la semilla y en esto consiste su posesión de la virtud. Sobre la base de este presupuesto, Filón compara la “matriz” (μήτρα) con la “tierra” (ἄρουρα) de cultivo<sup>404</sup>. La idea bíblica referida a que la sexualidad debe ceñirse a la procreación se encuentra con la idea platónica según la cual el varón debe usar su poder generativo como un agricultor, es decir, racionalmente y no pasionalmente. Siguiendo la normativa de Lv 15, 25 y 18, 19, Filón aconseja no sembrar la simiente sobre terreno inundado. Con esta imagen representa el estado menstrual por el que pasa la mujer cada mes cuando la sangre arrastra la simiente sin que logre fecundar. También compara la figura del varón con la del agricultor que no siembra sobre terreno colmado de agua sino que espera que el líquido sea naturalmente absorbido por la tierra antes de depositar la simiente (3, 32). Una vez que cesa la menstruación, el hombre puede sembrar la “simiente” (σπόρος) sin preocupación<sup>405</sup>.

En otro tratado, *Vida de Moisés* 1, 201, el judío profundiza el conocimiento sobre el arte de la agricultura hasta el punto de colocar en palabras de Moisés datos específicos sobre esta tarea. Los hombres tienen a su disposición planicies de “suelo fértil” (βαθύγειος) que labran para dividir las en surcos donde “siembran” (σπειρούσι) y realizan las otras tareas propias de la “agricultura” (γεωργία) para abastecerse de los “frutos” (καρπούς) anuales. Del mismo modo que Platón y más tarde Clemente, Filón también entiende la agricultura como una técnica que implica conocer un conjunto de procedimientos para lograr un sembrado adecuado<sup>406</sup>. En los tres autores, la idea del

<sup>403</sup> Mas los antecedentes platónicos sobre la identificación de la agricultura con la actividad de la procreación tienen en el pensamiento estoico una bisagra entre la filosofía clásica y la tardo-antigua representada por Filón. En Zenón el “agricultor” (γεωργός) es el que anhela producir una multitud de plantas (<φυτῶν> πολλὴν) para llegar a obtener un buen “fruto” (καρπός). Cf. *SVF* 1, 236.

<sup>404</sup> Sobre la idea griega clásica de que la sexualidad femenina es como un terreno fértil para sembrar cf. DuBois 1988: 39-85.

<sup>405</sup> También aconseja no sembrar sobre “tierra dura y pedregosa” (σκληρὰν καὶ λιθώδη γῆν, *Las leyes particulares* 3, 34). Siguiendo este razonamiento, en *La vida contemplativa* 62 refiere a los “agricultores ignorantes” (ἀνεπιστήμων γεωργία) que en lugar de “sembrar” (σπειρώ) en “tierra fértil” (βαθύγειος ἄρουρα) lo hacen en zonas salitrosas, pedregosas y áridas provocando una disminución en los nacimientos. Esta metáfora se refiere a las relaciones homosexuales o con mujeres estériles.

<sup>406</sup> Filón entiende la agricultura como una técnica. En *Decálogo* 161, el judío hace referencia a las fiestas de los panes ácidos y la de los tabernáculos. En esta ocasión refiere a la ley particular sobre el número

agricultor que siembra es una metáfora<sup>407</sup> ubicada en la intersección entre las dimensiones agrícola-antropológica y teológica-cosmológica.

Filón destina un tratado completo al desarrollo hermenéutico de la figura del agricultor, *Sobre la agricultura*. Aquí el judío elabora, ante todo, un discurso moral utilizando el método alegórico para discutir el control de las pasiones por medio de la adquisición de sabiduría<sup>408</sup>. En ningún momento pretende demostrar conocimientos profundos de los trabajos del campo y en todo el tratado se encuentra apenas una mención a un pasaje bíblico, Dt 20, 20, que menciona algunas técnicas sobre el control de malezas para la erradicación de los árboles infértiles, aunque en clara alusión alegórica a la erradicación del vicio (10-12)<sup>409</sup>. De esta manera, si se retoman los argumentos presentados en *Leyes Especiales* 3, 32-33 y los que expone en *Sobre la agricultura* se deduce la implicancia de dos líneas de tratamiento que tienen como base la metáfora del agricultor: en el primer caso, el agricultor es explícitamente el varón que siembra la tierra para procrear hijos legítimos; en el segundo, el agricultor es el que siembra en el alma humana la virtud que le permite alcanzar el conocimiento de Dios. Las dimensiones antropológicas y teológicas reúnen así elementos que hacen del nivel alegórico un sistema pedagógico. Y si bien Filón desarrolla la metáfora agrícola en un espacio más amplio, la figura antropológica del γεωργός está indisolublemente asociada a la imagen cosmológica y teológica de Dios. Dios y el agricultor siembran la virtud en el alma. A su vez, el agricultor de la virtud es la representación filosófica del agricultor de la tierra, y ambos están asociados con el varón que fecunda: buscar y cuidar una tierra fértil que asegure la abundante reproducción de la especie y bajo la tutela del principio ético de la virtud.

---

siete según la cual se establecieron dos fiestas para dos estaciones del año: la de la primavera, por la maduración de los sembrados, y la de otoño, por la recolección de los frutos que han producido los árboles.

<sup>407</sup> Los conocedores de agronomía griegos y latinos buscan demostrar el carácter superior de la vida agraria sobre las demás actividades económicas. Sus descripciones detalladas de las tareas agrícolas y la organización de la villa son una herramienta retórica diseñada para convencer al lector de las credenciales del autor y no tienen por qué ser un reflejo fiel de la realidad rural de la Antigüedad. El objeto de Filón es muy distinto y la agricultura real pasa enseguida a un segundo plano.

<sup>408</sup> El tratado se concentra sobre la figura de Noé agricultor. En el párrafo 125, Filón anota el sintagma “la ciencia agrícola del alma” (τὴν γεωργικῆς ψυχῆς ἐπιστήμην); en 25, “el agricultor de la tierra” (τὴν τῆς ψυχῆς γεωργικὴν) es Noé. Aquí, Filón tiene como objeto desarrollar el significado alegórico de lo que él denomina agricultura del alma (7) que no es otra cosa que la preparación filosófica y moral que permite erradicar el vicio y las pasiones para alcanzar el conocimiento verdadero de Dios.

<sup>409</sup> La agricultura del alma es una actividad puramente intelectual a través de la cual se puede lograr la perfección moral. En líneas generales, Filón plantea allí que la agricultura que practica Noé –que, a diferencia de Caín, no es un mero trabajador de la tierra al servicio del placer– es una ciencia: la agricultura de las almas, cuyo fruto es la virtud.

Del análisis expuesto se deduce que Clemente sigue una línea de pensamiento que tiene su fuente filosófica en Platón y religiosa en Filón. La metáfora del agricultor sirve en todos los casos para establecer una analogía entre la tarea del agricultor y la procreación humana. Sin embargo, en los textos de Filón la metáfora también fija una comparación entre la actividad procreativa humana y la acción de Dios sobre las almas de los que se abocan al conocimiento de sus palabras. Con la metáfora del agricultor, tanto Clemente como Platón y Filón defienden la idea del dominio sobre lo sexual como principio esencial.

#### 5.4. La ἐγκράτεια

En 2, 94, 1 Clemente se interroga sobre dos aspectos sustanciales del pensamiento cristiano de su época, “si uno debe casarse” (εἰ γαμητέον) o “debe mantenerse completamente puro del matrimonio” (γάμου εἰς τὸ παντελὲς καθαρευτέον)<sup>410</sup>. Según Clemente, él habría trabajado sobre este tema en un tratado al que le asigna el título “Sobre el autocontrol” (Περὶ ἐγκρατείας), texto que lamentablemente se encuentra perdido<sup>411</sup>. No obstante, se debe suponer que la ideología que prevalecía en ese tratado es la misma que desarrolla Clemente en varios lugares de su escritura, siendo el *Pedagogo* una de las obras que mejor interpreta el tópico en el ámbito práctico.

El alejandrino está preocupado fundamentalmente por la continencia sexual en el matrimonio. En 2, 100, 2, Clemente sostiene que el pedagogo es “el que educa en el autocontrol” (ἐγκρατεία παιδαγωγούμενον)<sup>412</sup>; en 2, 95, 2 responde a la cuestión de la

---

<sup>410</sup> El uso del término ἐγκράτεια en Clemente es ambiguo porque recibe distintas connotaciones según el contexto. Puede referirse a la actitud de rechazar el matrimonio y algunos alimentos, como también significar la actitud razonable respecto al mundo y la pureza en el matrimonio.

<sup>411</sup> Véase *Stromata* 2, 137, 1.

<sup>412</sup> En los manuales de retórica de los primeros siglos de la era común se hizo común el tratamiento del tópico “si uno debe casarse”. Los debates de Teón de Alejandría, Dio Crisostomo y Hermógenes hacen propia la discusión abierta por los estoicos griegos y tratan sobre la cuestión “si uno debe casarse” de manera frecuente, examinando la responsabilidad cívica, la procreación y el matrimonio según los principios del estoicismo. Teón de Alejandría, autor de una colección de ejercicios preliminares o *Progymnasmata* destinada a la formación de oradores de mediados del siglo I d. C., es uno de los primeros intelectuales que comenta la importancia de la enseñanza sobre el matrimonio. En *Progymnasmata* 120-128, nombra el tópico εἰ γαμητέον con el objeto pedagógico de enseñar los deberes esenciales para la formación del hombre alejandrino. En el apartado llamado “Sobre la tesis”, Teón comienza su exposición argumentado que llevará a cabo una discusión lógica sobre las cuestiones más elementales, *i. e.* “si uno debe casarse” (εἰ γαμητέον), “si se debe tener hijos” (εἰ παιδοποιητέον), “si los dioses son” (εἰ θεοί εἰσι). Teón coloca el tópico del matrimonio dentro del dominio de la elección. Así en el párrafo 121 propone la tesis “si se debe elegir el matrimonio o evitarlo” (εἰ αἰρετέος ὁ γάμος ἢ φευκτέος) condición que resuelve con argumentos prácticos. En 125 considera que debe ser recomendado

conveniencia o no del matrimonio con una sentencia imperativa: “el matrimonio tente aceptado” (ἐγκεκρίσθω δὴ ὁ γάμος); en 2, 97, 2 establece que el varón casado tiene la obligación de vivir según el principio básico de la moderación, ordenando que “debe practicar la dignidad” (σεμνότητα ἀσκητέον) especialmente “con su esposa” (ἡ γυναικὶ τῆ ἑαυτοῦ), y critica la unión sexual por placer como “peligrosa” (σφαλερὰ, 2, 98, 2); y en 2, 97, 3 introduce “la moderación matrimonial” (τὴν γαμήλιον σωφροσύνην). Las tesis que se derivan de estos argumentos son las que siguen: a) el matrimonio es obligatorio para los participantes de la comunidad cristiana, b) el comportamiento sexual de los miembros del matrimonio, especialmente el del varón, debe ser educado de acuerdo a parámetros moderados basados en el “autocontrol” y el respeto mutuo, c) las tesis a) y b) se resumen en el concepto ἐγκράτεια y su conexión con la σωφροσύνη.

Clemente ofrece en *Pedagogo* datos puntuales sobre la manera en que se debe aplicar el autocontrol para que el matrimonio sea moderado, pero el desarrollo discursivo de estos tópicos consigue mayor espacio en el tercer libro de *Stromata*<sup>413</sup>. En efecto, la

---

el casamiento mostrando lo “bueno” (καλός) y lo que ha de “ser útil” (συμφέρω) tanto para la procreación de hijos como para servir convenientemente a los deberes ciudadanos, patrios y divinos (123). El autor estoico Dio Crisostomo introduce la misma fórmula en su tratado *Sobre la Guerra y la Paz* de *Orationes* 22, 3, 4. Para Crisostomo, el matrimonio, el establecimiento de un hogar y la participación en la política local son prácticas básicas que todo ciudadano debe ejercitar. A mediados del siglo II, Hermógenes muestra que la tesis εἰ γαμητέον continua siendo usada como ejercicio en las escuelas retóricas. En *Progymnasmata* 11, 33, con la misma intención pedagógica que persiguen los manuales retóricos de la época, enseña que el matrimonio “es útil” (συμφέρω), colocándose así en la línea de pensamiento iniciada por Teón. Teniendo en cuenta estos antecedentes se puede concluir que Clemente encuadra su discusión dentro de un marco pedagógico que intenta continuar con las enseñanzas retóricas a la vez que desestimar las ideas contrarias a las prácticas consideradas adecuadas para el mantenimiento del orden social. En *Stromata* 2, 137 desarrolla la misma tesis que presenta en *Pedagogo* 2, 94, 1, εἰ γαμητέον, ampliando su espectro argumentativo hacia otros tópicos que se exponen con los siguientes interrogantes: quién debe casarse y en qué circunstancias, qué mujer puede casarse y en qué circunstancias. La justificación que soporta estas cuestiones se basa en que para Clemente no puede casarse cualquier persona que así lo desee, ni en cualquier momento, sino en el tiempo conveniente según la edad y la situación personal (2, 137, 3). Debe casarse quien posee determinadas condiciones, con la mujer que le corresponde y en el momento oportuno, y con el único fin sexual de procrear hijos legítimos (2, 137, 4).

<sup>413</sup> El desarrollo del autocontrol se genera en contra de las opiniones de los herejes que Clemente trata en el libro tercero de *Stromata*. Un análisis pormenorizado de los argumentos heréticos que presenta el alejandrino excede los objetivos del presente estudio, no obstante, una enumeración de las herejías y de sus representantes mencionados por Clemente en este libro facilitará la comprensión de la base argumental desde la que parte el alejandrino: los valentinianos, Basíledes, Carpócrates y Epífanos, los marcionitas, los libertinos, los encratitas, especialmente Taciano, Julio Casiano –quien escribe que la unión matrimonial no ha sido autorizada por Dios–, Marción. A estas herejías Clemente las enfrenta recurriendo a una serie de textos del Antiguo Testamento que manifiestan como voluntad divina la vida matrimonial. El libro termina con una excusa por la obligada extensión de la disputa “con los falsos representantes de la gnosis” (3, 110, 3), mientras manifiesta una vez más su propósito al escribir este libro: refutar las falsas doctrinas sobre el autocontrol, especialmente contra el rigorismo de los encratitas y el absoluto liberalismo de otros herejes. Cf. Merino Rodríguez 1998: 30.

expresión τὴν γαμήλιον σωφροσύνην tiene su explicación en *Stromata* 3, 81, 4, momento en que define el “matrimonio moderado” (γάμος σώφρων) como aquel que conduce “a la oración con continencia” (ἐπὶ τὴν εὐχὴν ἐγκρατῶς) y “a la procreación con dignidad” (ἐπὶ τὴν παιδοποιίαν μετὰ σεμνότητος), idea inserta en un lugar discursivo mayor que se extiende desde el párrafo 3, 79, 1 hasta el 3, 90, 5. En este largo apartado, Clemente elabora toda una discusión acerca de la unión matrimonial sujeta al autocontrol, aunque solo dos argumentos tienen relevancia para la discusión del presente estudio. Uno es el que enseña en 66, 3, el autocontrol y el matrimonio dependen de la elección humana y de principios racionales cristianos; el segundo pertenece al párrafo 79, 1, donde el alejandrino alude a los deberes matrimoniales: “cuando [el matrimonio] de común acuerdo se dedica por algún tiempo a la oración” (ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν σχολάζουσα τῇ προσευχῇ) se convierte en una “enseñanza” (διδασκαλία) de cómo se debe practicar el “autocontrol” (ἐγκράτεια). Estos argumentos tienen su fundamento en las tesis extraídas de *Pedagogo*.

La incidencia de la ἐγκράτεια en el matrimonio depende del significado que Clemente le asigna en varios lugares de su obra y de su continua conexión con el término σωφροσύνη. En *Stromata* 2, 78, 1, Clemente considera la ἐγκράτεια como una de las “virtudes” (ἀρεταί) dadas a conocer por Moisés y la enumera entre las principales virtudes griegas, *i. e.* ἀνδρεία, σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, εὐσέβεια; en 2, 80, 1 insiste en la interdependencia entre ἐγκράτεια y σωφροσύνη cuando sostiene que no se puede tener el “dominio de uno mismo” (ἐγκρατής) sin σωφροσύνη; y en 2, 80, 4 expone su definición exacta del autocontrol en el ámbito propio de las virtudes: la ἐγκράτεια es una “disposición” (διάθεσις)<sup>414</sup> tendiente a no sobrepasar los límites que se desarrollan “según la recta razón” (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)<sup>415</sup>. El que “ejercita el autocontrol” (ἐγκρατεύεται) domina su voluntad y los impulsos que exceden el

---

<sup>414</sup> En *Stromata* 2, 79, 5, Clemente define σωφροσύνη como un “hábito” (ἔξις) que en la “elección” (αἵρεσις) observa los dictámenes de la “prudencia” (φρόνησις).

<sup>415</sup> En *Stromata* 7, 70, 1, el autocontrol es fundamento de γνῶσις y actúa como un “impulso” (ὄρμη) hacia lo mejor y a la perfección. En 7, 70, 4 llama autocontrol no solo al que domina las pasiones sino también al que domina o hace un uso correcto de los bienes, *i. e.* ὁ τῶν ἀγαθῶν ἐγκρατής, y se aferra a la ἐπιστήμη con la que fructifican las acciones virtuosas. Por esto, el gnóstico nunca se aparta de un característico modo de ser: “come, bebe y se casa” (ἐσθίει καὶ πίνει καὶ γαμεῖ) no por satisfacción, sino “por necesidad” (ἀναγκαιῶς) y conforme a la razón. En el matrimonio, en la procreación y en la previsión de la casa, el gnóstico se hace inseparable de Dios (7, 70, 6-7). Así, si el celibato facilita el camino más directo y seguro hacia la perfección, los méritos que alcanza el hombre casado establecen el equilibrio entre el celibato y el matrimonio respecto de la perfección.

dominio de la razón. En este sentido, en *Stromata* 2, 81, 1 surgen dos naturalezas que se oponen e interrelacionan necesariamente, la naturaleza de lo divino y la de lo humano. Debido a que la divinidad no tiene necesidad, carece de deseo y tampoco es “continente” (ἐγκρατής). En cambio, la naturaleza humana necesita el autocontrol mediante el cual ejercita la capacidad de tener necesidad de pocas cosas y se esfuerza por aproximarse a la naturaleza divina a través del “ejercicio” (ἄσκησις) virtuoso. El hombre virtuoso es el que instruye las imperfecciones causadas por lo corporal “mediante el autocontrol racional” (διὰ τὴν λογικὴν ἐγκράτειαν). Este ejercicio le permite fortalecer su alma y elegir el matrimonio para apartarse de las pasiones y evitar el deseo. La ἐγκράτεια se convierte así en el “menosprecio de lo corporal” (σώματος ὑπεροψία, *Stromata* 3, 4, 1)<sup>416</sup>, a la vez que “enseña” (διδάσκει) a “ser moderado” (σωφρονεῖν) en la unión sexual y en la procreación (3, 58, 2)<sup>417</sup>.

El autocontrol consiste por tanto en la capacidad de dominar y orientar los impulsos sexuales en la praxis humana. Esta capacidad, en cuanto disposición constante de la voluntad, es una virtud. El hombre no nace continente sino que para llegar a adueñarse de sus impulsos debe educarse progresivamente en el autocontrol de la voluntad interior. Esto supone la incorporación de los valores expresados en la Biblia y la consiguiente maduración de las convicciones que dan origen a la correspondiente virtud. La virtud del autocontrol es entendida así como la condición fundamental del carácter de la moderación sexual en el matrimonio. La moderación conyugal permite, primero, resistir el placer y, luego, disponer de la actividad sexual para los deberes procreativos, tareas que dependen de los límites racionales de la voluntad de Dios. Por esto, la ascesis de la continencia no comporta el empobrecimiento de las relaciones sexuales, sino su enriquecimiento moral.

Las fuentes en las que se origina la interpretación clementina sobre el concepto ἐγκράτεια son griegas, judeohelenísticas y cristianas, como se analizará enseguida.

---

<sup>416</sup> En este contexto, lo corporal implica no solo las partes pudendas sino también otras pasiones por las que el alma es tentada. En este sentido, existe tanto el autocontrol sobre lo sexual, como “sobre la lengua” (περὶ τὴν γλῶσσαν), “sobre las adquisiciones” (περὶ τὴν κτήσιν) y “sobre el deseo” (περὶ τὴν ἐπιθυμίαν, 3, 4, 2). También es autocontrol el desprecio por el dinero, por las delicadezas, posesiones, apariencias, por los pensamientos malos, etc. Véase *Stromata* 3, 59, 2. Cf. Filón, *Las insidias de los peor contra lo mejor* 101.

<sup>417</sup> En *Stromata* 3, 46, 4, Clemente aconseja “usar del matrimonio con autocontrol” (γάμφω ἐγκρατῶς χρῆσθαι).

#### 5.4.1. La ἐγκράτεια en las fuentes griegas y judeohelenísticas

Clemente presenta un tratamiento del autocontrol aplicado a un ámbito práctico de ejecución. Pero como en este y en otros temas éticos fundamentales, Clemente retoma y reelabora cuestiones que habían sido razonadas por sus predecesores. En *República* 430e-431c<sup>418</sup>, Platón entiende ἐγκράτεια como la superioridad sobre uno mismo y ubica el término en el mismo nivel que σωφροσύνη, sosteniendo que la moderación es un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos<sup>419</sup>, un tipo de continencia. La continencia en este contexto ocurre cuando la parte mejor del alma domina a la peor, idea que se repite en *Fedro* 256b. En *Gorgias* 491c-e, el ateniense utiliza el término ἐγκρατής para caracterizar la acción del que tiene “autocontrol” o “dominio de sí”. En este diálogo define ἐγκρατής como ser “moderado” (σώφρων, 491d-e) y dueño de sí mismo para dominar las pasiones y deseos que aparezcan en cada situación. En *Leyes* 840b surge ἐγκρατής para definir a quien logra controlar los placeres, ubicando el concepto en el dominio legal de las relaciones sexuales. Varias tesis se deducen del uso platónico de los términos ἐγκρατής y ἐγκράτεια: a) Platón define ἐγκρατής-ἐγκράτεια como el “autocontrol”<sup>420</sup>, “superioridad sobre uno mismo”<sup>421</sup> y, finalmente, “dominio de sí” sobre los placeres<sup>422</sup>, b) en pasajes puntuales parece señalar la identificación de ἐγκρατής-ἐγκράτεια con σώφρων-σωφροσύνη<sup>423</sup>, dando a entender que ἐγκρατής-ἐγκράτεια es una habilidad racional<sup>424</sup>, y c) los

---

<sup>418</sup> Antes de la *República*, no se encuentran apariciones del término ἐγκράτεια en el corpus platónico, y de las seis ocurrencias del adjetivo ἐγκρατής, solo una, *Gorgias* 491d, cuenta con el significado de autocontrol de los placeres. Las otras cinco ocurrencias designan el poder o dominio que uno ejerce sobre otra cosa o sujeto. Cf. *Menéxeno* 238d; *Crátilo* 391c; 393d; 405c; *Banquete* 188a. Según Dorion (2007: 119-126), Platón no desarrolla el concepto ἐγκράτεια en sus diálogos de juventud sino en sus diálogos de su madurez o vejez. Cf. *Leyes* 626e; 627a-c; 645b-e; también 863d.

<sup>419</sup> Cf. *Fedón* 68c.

<sup>420</sup> Cf. *República* 558d; 559e; 561b; 590c; 590d; 590e; 591a; 606d.

<sup>421</sup> Cf. *República* 430e; 431b.

<sup>422</sup> Cf. *Banquete* 196c; *República* 389e; 430e; 440a.

<sup>423</sup> Aunque en uno de los diálogos que más espacio dedica a σωφροσύνη, *Cármides*, la dupla ἐγκρατής-ἐγκράτεια no aparece.

<sup>424</sup> En *Gorgias* y *República*, Platón redefine σωφροσύνη en términos de dominio sobre los placeres o deseos. Para Dorion (2007: 137) dos razones explican el uso menor del vocabulario de ἐγκράτεια en Platón y su diferencia de σωφροσύνη: 1) σωφροσύνη no puede ser reducido a ἐγκράτεια, porque además del control de los apetitos, σωφροσύνη también designa, entre otras cosas, autoconocimiento (cf. *Timeo* 72a; *Filebo* 19c) y el orden armónico que reina en el alma (cf. *República* 442c-d); ἐγκράτεια, en cambio, es “*a mere aspect*” de σωφροσύνη; 2) ἐγκράτεια no es una virtud ni una rama del conocimiento, sino un tipo de habilidad o fuerza que resulta de la formación impuesta sobre el cuerpo y el alma. Cf. Dorion, p. 134.

diálogos platónicos asientan la opinión común de que es posible ser vencido o gobernado por el placer si no se practica el autocontrol.

En Aristóteles y el estoicismo, la ἐγκράτεια es un “hábito” (ἔξις). En *Ética Nicomaquea* 1128b34, Aristóteles considera la ἐγκράτεια no como una virtud sino como una especie de “mezcla” (μικτή) porque en el autocontrol coexisten el saber de lo que es correcto y la propensión a lo contrario. El continente sigue lo que es razonable (1152a25) y se distingue del moderado, en quien el deseo está en concordancia con la razón. En 1145b10-15, el “continente” (ἐγκρατής) es identificado con el que se atiene a la práctica racional, y el “moderado” (σώφρων) es continente. Tanto el continente como el moderado son de índole tal que nada hacen en contra de la razón porque no se dejan vencer por los placeres corporales. No obstante, el continente puede tener deseos malos y es capaz de experimentarlos y no dejarse llevar por ellos, mientras que el moderado no tiene deseos malos y no experimenta placeres (1151b30-1152a5)<sup>425</sup>. En el ámbito estoico, la ἐγκράτεια comienza a ser considerada en el marco de la virtud de la moderación<sup>426</sup>. En este sentido, la σωφροσύνη es un conocimiento de lo que hay que elegir, de lo que hay que evitar y de lo que ni hay que elegir ni hay que evitar, y la ἐγκράτεια es una virtud subordinada a la moderación. Para Crisipo, la ἐγκράτεια es una “disposición infranqueable” (διάθεσιν ἀνυπέρβατον) o un “hábito invencible” (ἔξιν ἀήττητον) que logra dominar los placeres “según la recta razón” (κατ’ ὀρθὸν λόγον)<sup>427</sup>. De acuerdo a un pasaje de Plutarco que aparentemente cita de manera literal a Crisipo, la ἐγκράτεια es un acto correcto<sup>428</sup>.

En base a lo expresado, se puede observar que los estoicos incorporan ciertos elementos conceptuales de Platón y llegan a conclusiones similares; pero también hacen uso de algunos aspectos técnicos del tratamiento que se encuentra en Aristóteles sobre la cuestión de la virtud. Aceptan que la ἐγκράτεια es un “hábito” (ἔξις); también admiten que los placeres deben ser dominados por la razón. De esto se infiere que los

---

<sup>425</sup> La ἐγκράτεια se diferencia así de su hábito contrario, la ἀκρασία. Si para Platón la “incontinencia” (ἀκρασία) consiste en ser dominado por el placer o por lo inferior de uno mismo (cf. *República* 430d-432d), en Aristóteles se encuentra el mismo razonamiento: si el hombre domina sus deseos irracionales y actúa siguiendo no el apetito sino la razón, será continente, en cambio será incontinente si se deja vencer por el “deseo” (ἐπιθυμία, 1152a1-5).

<sup>426</sup> Según Boeri (1999: 209), “sólo son virtudes propiamente dichas la prudencia, la valentía, la justicia y la moderación, y ello es así porque ellas y sólo ellas cumplen con el requisito de ser conocimientos y habilidades técnicas”.

<sup>427</sup> Cf. *SVF* 3, 265; 272; 274; 275; *Diógenes de Laercio* 7, 93.

<sup>428</sup> Cf. *SVF* 3, 297.

estoicos tuvieron en cuenta no solo ciertos componentes de posiciones éticas esencialmente platónicas, sino también la explicación aristotélica de la ἐγκράτεια como un hábito.

En el ámbito judeohelenístico, Filón es uno de los primeros filósofos que comienza a interpretar la ἐγκράτεια dentro de la práctica conyugal. El judío entiende la ἐγκράτεια como una virtud vinculada con la σωφροσύνη y con incidencia en la praxis humana. En el tratado *Las insidias de lo peor contra lo mejor* 103, el término ἐγκράτεια recibe el significado de “dominio de uno mismo” sobre los “órganos de reproducción” (γονή, 102). Para Filón, las partes bajas del vientre deben ser utilizadas exclusivamente para la procreación y no para el placer. En *Leyes Particulares* 2, 195, el legislador exhorta a mostrar continencia en todas las situaciones de la vida. En *Abraham* 24, Filón comenta la necesidad de pasar de la “voluptuosidad” (φιληδονία) a la ἐγκράτεια, colocando este concepto en un nivel similar al de la “prudencia” (φρόνησις), la “valentía” (ἀνδρεία) y la “piedad” (εὐσέβεια)<sup>429</sup>. El autocontrol, entonces, es una virtud de la misma manera en que lo es la moderación. Filón no concibe interpretar la ἐγκράτεια como subordinada a la σωφροσύνη, por el contrario, la continencia no solo es una virtud en sí misma sino que en *Leyes Particulares* 1, 173 es “la más provechosa de las virtudes” (τὴν ὠφελιμωτάτην τῶν ἀρετῶν), que tiene en la sencillez y la frugalidad su protección contra la “licenciosidad” (ἀκολασία) y el “exceso” (πλεονεξία) provocados por una vida apegada a lo placentero.

En el contexto de los textos de Filón, el autocontrol es una virtud que se adquiere a través de la educación y la práctica. En *Las Virtudes* 167, el “moderado” (σώφρονα) en sus deseos debe ser ἐγκρατής<sup>430</sup>; en *Leyes Particulares* 1, 149, Filón define la ἐγκράτεια en oposición a la “apetencia” (ἐπιθυμία)<sup>431</sup>, y establece que para adquirir el autocontrol es menester “ejercitarse” (ἀσκητέον) y “empeñarse” (διαπονητέον) por todos los medios posibles en conseguir el dominio de uno mismo, puesto que el autocontrol es el “bien más grande y perfecto” (μέγιστον ἀγαθὸν καὶ τελειότατον), útil para la vida práctica, sea privada o pública. En *Leyes Particulares* 4, 112, el

---

<sup>429</sup> Estas expresiones filónicas vuelven a surgir en *Sobre las virtudes* 180; *Las insidias* 72 y en *Premios y Castigos* 116. Filón aconseja pasar de la “incontinencia” (ἀκρασία) a la ἐγκράτεια.

<sup>430</sup> En *Sobre José* 153, Filón asocia σωφροσύνη y ἐγκράτεια a la figura del εὐνοῦχος.

<sup>431</sup> Es la conexión contrastiva entre autocontrol y ἐπιθυμία la que marca el límite de la actuación moderada. El moderado debe ejercitarse en el control de los deseos, de lo contrario es dominado por las pasiones corporales y su alma se aleja de Dios. La ἐπιθυμία, entonces, puede dominar la razón humana aún estando en un estado de unión conyugal establecido. Cf. *Sobre las virtudes* 180.

autocontrol es una virtud que “conduce hacia el cielo” (εἰς οὐρανὸν ἄγει) y a la inmortalidad a los que han logrado controlar el placer durante su vida práctica e intelectual y han tenido la fuerza para sobrellevar las dificultades de las situaciones terrenales<sup>432</sup>. En *Leyes Particulares* 2, 135, Filón critica a los que habiendo contraído matrimonio y engendrado hijos se olvidan de la “moderación” (σωφροσύνη) y se desvían hacia la “incontinencia” (ἀκρασία) dominados por el “deseo” (ἐπιθυμία) de lo corporal. En este contexto, la ascesis del autocontrol es sustancial a la actuación conyugal. Filón parece entender que una buena conducta en términos morales será no solo el resultado de la aplicación de los elementos cognitivos o intelectuales adquiridos por educación sino que la conducta virtuosa requiere de un equilibrio entre los factores emotivos que confluyen en la praxis procreativa y los factores cognitivos que regulan esa práctica. La ἐγκράτεια resulta así un ejercicio intelectual de la práctica ascética consistente en alejar las pasiones corporales a través de la actividad racional. El pensamiento filónico, entonces, sigue los ideales platónicos y estoicos, aunque los articula de una manera singular: a) asigna a la ἐγκράτεια el significado de dominio de uno mismo ante los placeres que reviste la vida terrenal, b) define la ἐγκράτεια como una virtud<sup>433</sup>, c) ubica el concepto en el mismo nivel en el que coloca el término σωφροσύνη, d) concibe el autocontrol como el dominio de lo sexual, y e) relaciona la continencia con la práctica ascética en el marco del matrimonio.

Las formulaciones de la filosofía platónica, aristotélica, estoica y filónica<sup>434</sup> se combinan en el desarrollo clementino sobre el autocontrol en el matrimonio, aunque el análisis de ciertos componentes léxicos de su discurso revela la manera en que el alejandrino adecúa sus consideraciones a los ideales paulinos.

#### 5.4.2. La ἐγκράτεια según principios paulinos

Clemente reformula el legado griego y judeohelenístico a partir de la preceptiva de Pablo. El alejandrino explica la restricción de *Pedagogo* 2, 96, 2 que prohíbe las relaciones sexuales a la hora “de la oración” (εὐχῆς) a través de la conexión del

---

<sup>432</sup> Para Filón, la actitud ascética sujeta a la ἐγκράτεια tiene como objetivo el descarte de todos los bienes materiales que no son necesarios para la existencia.

<sup>433</sup> Idea que no se encuentra en Platón aunque sí en la interpretación socrática que Jenofonte desarrolla en *Memorables*.

<sup>434</sup> Cf. Merino Rodríguez 1998: 209, n. 18; Osborn 1957: 102.

concepto ἐγκράτεια con la frase de *Stromata* 3, 79, 1, “cuando [el matrimonio] de común acuerdo se dedica por algún tiempo a la oración” (ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν σχολάζουσα τῇ προσευχῇ), conexión que tiene su fuente en 1 Co 7, 5<sup>435</sup>. La referencia a la epístola de Pablo es clave para comprender cómo mediante el autocontrol en el matrimonio se establece el vínculo entre el hombre y Dios.

La oración es una forma de comunicación con lo divino, hecho que debe suspender toda práctica terrenal más allá de su fin procreativo. Clemente presenta su exégesis de ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν σχολάζουσα τῇ προσευχῇ en el espacio discursivo que sigue después de *Stromata* 3, 79, 1. Interpreta la expresión ἐκ συμφώνου como un llamado de atención para quienes deciden invalidar el matrimonio, mientras entiende la expresión πρὸς καιρὸν como un límite temporal, no como una negación de la relación sexual con la esposa. De esta explicación en 79, 3 deriva las dos formas de vida sexual por las que puede optar el cristiano para vivir con mayor corrección: “convertirse en eunuco” (εὐνουχίζω) o permanecer en “matrimonio” (γάμος) con el fin de procrear. Tanto el estado de εὐνουχία como el que confiere el γάμος comportan sus propios deberes y obligaciones respecto del Señor. El que practica la εὐνουχία debe permanecer alejado de toda relación sexual y el casado debe cuidar “de su esposa e hijos” (τέκνων καὶ γυναικός, *Stromata* 3, 79, 5) evitando el placer. En 3, 81, 4, Clemente sostiene que la “intemperancia” (ἀκρασία) es una pasión que atenta contra el “matrimonio moderado” (γάμος σώφρων), y llega hasta nombrar la fórmula “procreación moderada” (τὴν σώφρονα σποράν) para expandir la práctica virtuosa hacia todos los factores que definen el matrimonio cristiano. La ἀκρασία se ubica así en el espacio de quienes pretenden traspasar el límite de la procreación suscitando inmoderadamente el deseo de placeres prohibidos. Clemente concluye su análisis de 1 Co 7, 5 en *Stromata* 3, 86, 1; con el argumento “las cartas del apóstol” (αἱ ἐπιστολαὶ τοῦ ἀποστόλου) son “las que enseñan la moderación y el autocontrol” (σωφροσύνην καὶ ἐγκράτειαν διδάσκουσαι) respecto del matrimonio, la procreación de los hijos y la administración de la casa, el alejandrino completa su interpretación acerca del autocontrol en la unión conyugal con

---

<sup>435</sup> Aunque Clemente no cita literalmente este versículo, pues 1 Co 7, 5 anota: “no os neguéis el uno al otro, a no ser que lo hagáis de mutuo acuerdo y por cierto tiempo para entregaros a la oración” (μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν ἴνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε).

una referencia directa a la fuente de la cual mana su ideología referida al tópico en cuestión.

Si bien el desarrollo del razonamiento de Clemente incluye elementos procedentes de la filosofía griega y filónica, un examen de los distintos pasajes en los que surge el término ἐγκράτεια muestra que el alejandrino también cimienta sus explicaciones con definiciones cristianas que, a su vez, presentan similitudes con los discursos testamentarios judeohelenísticos y la filosofía del siglo I d. C. Pablo utiliza el concepto ἐγκράτεια solo dos veces en sus epístolas<sup>436</sup>: a) en 1 Co 7, 9, emplea el verbo “ejercitar el autocontrol” (ἐγκρατεύομαι) cuando aconseja que se casen a los que no pueden contener su deseo sexual; b) en Ga 5, 23, el término ἐγκράτεια es enumerado junto a los términos “amor” (ἀγάπη), “alegría” (χαρά), “paz” (εἰρήνη), “paciencia” (μακροθυμία), “afabilidad” (χρηστότης), “bondad” (ἀγαθωσύνη), “fe” (πίστις) y “modestia” (πραΰτης), todas virtudes reconocidas como frutos del espíritu y estimadas como baluartes indispensables para obtener la heredad de Dios. No obstante, el sentido ascético de ἐγκράτεια no tiene un valor central en la ética paulina<sup>437</sup>, por lo que se debe buscar su significado clementino en la filosofía judeohelenística. En el *Testamento de Neftalí* 8, 8, 2, el término ἐγκράτεια se encuentra en el mismo contexto en el que aparece en Clemente. Así καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχὴν unido a συνουσία reúne iguales conceptos que los utilizados en *Stromata* 3, 79, 1, excepto que en el contexto de Clemente καιρὸς, ἐγκράτεια y προσευχή están asociados ya no con συνουσία sino con συζυγία. En las *Homilías* Pseudo-clementinas 3, 26, 4, el matrimonio que se combina con la ἐγκράτεια conduce hacia la “pureza” (ἀγνεία)<sup>438</sup>. En *Erótico* 767e de Plutarco se ubica en un mismo enunciado ἐγκράτεια y συνουσία y se argumenta que el matrimonio necesita de la fidelidad, el autocontrol y el decoro para mantener unidos a los cónyuges.

Mas la mayoría de los datos filosóficos citados más arriba presentan referencias aisladas sin un tratamiento detenido de la relación consustancial entre el autocontrol y el matrimonio, por lo que la mayor cantidad de referencias sobre la ἐγκράτεια relacionada con la costumbre del matrimonio pertenecen a las obras de Clemente. Su interpretación del autocontrol en su dinámica antropológica, ética y teológica prueba que su ejercicio

---

<sup>436</sup> En el Nuevo Testamento la palabra ἐγκράτεια y sus derivados no se encuentra en los Evangelios.

<sup>437</sup> Cf. Hch 24, 25; 2 P 1, 6; Tt 1, 8.

<sup>438</sup> Cf. Orígenes, *Fragmenta ex commentariis in epistulam i ad Corinthios* 35.

no consiste en el rechazo de lo sexual, sino en su dominio racional. En el compromiso ascético de los esposos subyace el verdadero orden de la convivencia conyugal fundada en la moderación conyugal. A partir de la moderación madura el autocontrol y por medio de este proceso interior el placer sexual es desterrado, adquiriendo más firmeza la práctica de la unión sexual con fines procreativos. Conforme a la tradición legislativa, filosófica y religiosa que lo precede, Clemente aboga por el autocontrol en el matrimonio para dirigir la decisión de la relación sexual hacia lo moralmente recto.

### 5.5. Conclusión

El matrimonio clementino es una parte constitutiva de la comunidad cristiana. En consonancia con las disposiciones legislativas que habían sido decretadas en la época de Augusto, en el *Pedagogo* Clemente defiende la costumbre del matrimonio a través de enunciados que obtienen sus fundamentos en la tradición literaria, filosófica y bíblica que lo precede. El discurso del alejandrino se sitúa así en el marco de los debates intelectuales que definen el matrimonio como la unión sexual entre un hombre y una mujer con fines procreativos y no para la satisfacción sexual. En este sentido, los conceptos procreación y autocontrol estructuran todo su desarrollo sobre el matrimonio, no solo en *Pedagogo* sino también en *Stromata*, obra cuyos argumentos ayudan a completar la interpretación del pensamiento pragmático del alejandrino.

Sobre la base del legado filosófico representado por Platón y los estoicos, en especial Antipatro, Ocelo y Musonio, Clemente defiende el matrimonio planteando tres razones prácticas, *i. e.* la patria, la sucesión de los hijos y la perfección humana. Cada una de estas razones es justificada con los argumentos cívicos, antropológicos y demográficos que defienden la unión marital como una institución civil y caracterizada por la práctica reproductiva sujeta a diferentes variables que regulan su actividad, *i. e.* la edad, el horario y el lugar más adecuado para su consecución. Mediante las prescripciones que regulan la actividad sexual, el alejandrino determina los detalles que organizan el desarrollo de su idea procreativa a partir de las fuentes que aportan los conceptos más importantes de su programa sexual. Siendo la procreación el principio rector del matrimonio, las prescripciones dictadas para el control de la procreación disponen la práctica del coito solo cuando el hombre y la mujer están casados. El propósito de la reproducción determina a su vez que toda intención de practicar el sexo por placer queda prohibida.

Para reforzar el valor cívico y religioso de la procreación, Clemente establece una comparación entre el agricultor que debe trabajar la tierra para obtener los frutos que serán motivo de su subsistencia con la tarea procreativa humana y divina. La metáfora del agricultor permite colocar la procreación en el marco de una actividad racional sujeta a conocimientos estrictos sobre el cuidado que merece la preparación de la tierra que recibirá la semilla, *i. e.* el vientre materno, y destinada a ofrecer los mejores hijos. Clemente dispone una ética procreativa basada en principios eugenésicos y escatológicos que suponen no solo el carácter legal de los hijos nacidos del acto sexual sino su pertenencia religiosa. Estos hijos son los que se gestan dentro de la institución legítima del matrimonio integrado por padres que practican una vida sujeta a los mandamientos cristianos. En este sentido, Clemente sigue una línea de pensamiento que tiene su fuente filosófica en Platón y religiosa en Filón. La metáfora del agricultor sirve en todos los casos para establecer una analogía entre la tarea del agricultor y la procreación humana. Mas, en los tratados de Filón, la metáfora fija además una comparación entre la actividad procreativa humana y la acción de Dios sobre las almas de los que se abocan al conocimiento de sus palabras. Con la metáfora del agricultor, tanto Clemente como Platón y Filón defienden la idea del dominio sobre lo sexual como principio esencial.

El autocontrol sobre los placeres es una preocupación esencial al pensamiento clementino. Este autocontrol supone una práctica ascética de lo sexual sujeta a la moderación y el dominio interior. El matrimonio moderado que propone Clemente no busca la satisfacción sexual de sus miembros sino la procreación. Toda unión sexual fuera del matrimonio y con fines placenteros debe ser eliminada. En el siguiente capítulo analizaremos cuáles son las costumbres que tienen como objetivo los placeres sexuales y cuáles las regulaciones destinadas a limitar su accionar.

## CAPÍTULO 6

### Las relaciones sexuales prohibidas

*Pedagogo* 2, 89, 1-101, 2 y 3, 89, 1

#### 6. 0. Introducción

La regularización de los límites morales del matrimonio conduce a Clemente hacia el tratamiento de otra problemática social, la relación sexual contranatural o irregular, entendida como toda práctica sexual realizada fuera de la institución matrimonial. En el capítulo anterior advertimos que en la época de Augusto las personas célibes o casadas sin hijos eran sancionadas. Esta legislación se traducía en los ámbitos filosóficos y religiosos como una condena a los que practicaban el sexo teniendo por único objetivo el placer. Para Clemente, la costumbre de mantener relaciones sexuales placenteras debía ser rechazada porque atentaba contra la institución matrimonial regida y amparada por la preceptiva cristiana, producía una disminución demográfica estatal y promovía prácticas deshonestas entre la población. El peligro cívico y moral que los intelectuales como Clemente señalaban en este tipo de costumbres ya había sido observado por Augusto, quien, a modo de complemento de las leyes que regulaban el matrimonio y la procreación, determinó la sanción de la *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* para restringir y hasta prohibir el adulterio, la pederastia y toda práctica sexual fuera del matrimonio, en especial el incesto y la prostitución. La legislación de Augusto intentaba dar cauce a tres procesos: a) la moralización de la sociedad romana, b) la protección de los valores familiares, y c) la restricción de la influencia del placer sexual en la vida diaria de los ciudadanos. Las ideas derivadas de la legislación augustea serán reproducidas por Clemente, quien encuentra en las prácticas sexuales inmorales el motivo para elaborar un sistema restrictivo de la sexualidad pensado a partir de normas sociales y estándares de conducta específicos.

A pesar del tratamiento disperso que recibe el tópico de las relaciones sexuales prohibidas en el *Pedagogo*, es posible trazar un esquema general de los temas y conexiones más importantes:

§§ 2, 89, 1 y 3, 89, 1: Clemente introduce las tres prohibiciones “no fornicarás” (οὐ πορνεύσεις), “no cometerás adulterio” (οὐ μοιχεύσεις), “no corromperás a los niños” (οὐ παιδοφθορήσεις) y las vincula con textos judeohelenísticos y cristianos, Ex 20, 13-14 y Dt 5, 17-18 y *Didaché* 2, 1-2, *Epístola de Bernabé* 19, 4a 1.

§§ 2, 95, 2-101, 2: el alejandrino desarrolla la idea de “fornicación” (πορνεία) utilizando las palabras de Jr 4, 4 y Nm 25, 9. Mas el comentario sobre πορνεία consigue en 1 Co 5 y 6, citado en *Stromata* 3, 107, 3-4 y 109, 2, una interpretación más cercana al pensamiento de Clemente.

Durante su reflexión sobre estos tópicos, Clemente entrecruza discursos procedentes de la literatura y filosofía griega, judeohelenística y cristiana para ofrecer no solo un panorama completo de las ideas sobre la sexualidad que circulaban en su época, sino también para inscribir su explicación en una tradición cultural preocupada por la regulación del placer y sus consecuencias.

### 6.1. Las tres prohibiciones sexuales

Durante los dos primeros siglos de la era común, las prescripciones y comentarios cristianos acerca de las relaciones sexuales prohibidas estuvieron regidos por las normas religiosas de la LXX. El movimiento cristiano, que contaba entre sus seguidores con judíos convertidos que habían sido educados según las leyes de la Torá, incorpora las restricciones bíblicas referidas a las prácticas sexuales prohibidas tanto en su normativa ética como en sus reflexiones sobre los comportamientos licenciosos de la época. El Nuevo Testamento y los textos no canónicos reflejan la influencia de la legislación judía en sus discursos y, a través de su lectura, los intelectuales posteriores también reproducen las mismas ideas en sus escritos.

En *Pedagogo* 2, 89, 1, Clemente concentra las tres prohibiciones que la preceptiva de los primeros cristianos adapta de la Torá: “no fornicarás” (οὐ πορνεύσεις), “no cometerás adulterio” (οὐ μοιχεύσεις) y “no corromperás a los niños” (οὐ παιδοφθορήσεις). Estas prohibiciones dan marco a las tres prácticas sexuales que, según Clemente, causan la corrupción de la sociedad de su tiempo, la fornicación, el adulterio y la pederastia. Las restricciones sobre tales costumbres están contenidas en los párrafos 2, 83, 1-102, 1 del *Pedagogo* junto a los tópicos del matrimonio y la procreación tratados en el capítulo anterior. Los mismos mandamientos vuelven a ser nombrados en 3, 89, 1 y conectados con referencias bíblicas específicas. En este espacio, Clemente expresa metafóricamente que son muchos los “tesoros” (θησαυροί, 3, 87, 4) dispensados por Dios y dados a conocer “por medio de Moisés” (διὰ Μωυσέως) a los hombres, indica la procedencia bíblica de las prohibiciones, “el decálogo” (ἡ δεκάλογος), y enumera las prohibiciones bíblicas trabajadas en 2, 89, 1 conjuntamente con otras regulaciones prácticas: “no adorarás a los ídolos” (οὐκ εἰδωλολατρήσεις), “no robarás” (οὐ κλέψεις), “no prestarás falso testimonio” (οὐ ψευδομαρτυρήσεις) y “honrarás a tu padre y a tu madre” (τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα), aunque excluye οὐ πορνεύσεις. La puesta en comunicación de los párrafos 2, 89, 1 y 3, 89, 1 ofrece los siguientes resultados: a) el registro de las mismas prohibiciones sexuales, y b) la referencia a la fuente de la cual surgen las prohibiciones, el decálogo enunciado por Dios a Moisés en el monte Sinaí.

Los pasajes de otras obras del alejandrino ayudan a probar la coherencia prescriptiva de su ideología. En *Protréptico* 10, 108, 5, Clemente nombra las prohibiciones que anota en *Pedagogo* 3, 89, 1, a excepción de οὐκ εἰδωλολατρήσεις y οὐ πορνεύσεις, agregando en su lugar “no matarás” (οὐ φονεύσεις) y “amarás al Señor tu Dios” (ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου). En este párrafo tales prohibiciones no son θησαυροί sino “leyes” (νόμοι) emitidas por el que gobierna la patria divina, *i. e.* “el Dios legislador” (ὁ θεὸς νομοθέτης, 10, 108, 5). En *Stromata* 3, 36, 5, Clemente apunta solo dos prohibiciones sexuales, οὐ μοιχεύσεις y οὐ παιδοφθορήσεις y, si bien las coloca en la misma línea legal de *Protréptico* 10, 108, 4-5 y *Pedagogo* 3, 89, 1, agrega nuevo contenido semántico a las referencias ya enunciadas: las prohibiciones no son ni θησαυροί ni νόμοι, sino “los mandamientos del legislador” (τὰς ἐντολὰς τοῦ νομοθέτου). Tanto en *Pedagogo* como en *Protréptico* y *Stromata* las prohibiciones

sexuales surgen en el marco de la legislación judía. Mas en *Pedagogo* esa dimensión se fusiona con lo pragmático en un proceso en el que Clemente presenta la normativa contenida en la Biblia como la sexualidad prohibida por las palabras de Moisés y las prescripciones de *Pedagogo* como la aplicación práctica del discurso mosaico. Sin embargo, las tres prohibiciones que Clemente introduce en *Pedagogo* 2, 89, 1 son reformulaciones de las leyes mosaicas que tienen sus fuentes de procedencia en dos textos cristianos, la *Epístola de Bernabé* y la *Didaché*. Tales textos no son nombrados directamente por el alejandrino sino que su influencia queda atestiguada por su registro de las tres prácticas sexuales, cuya enumeración y orden solo coincide con el dado por aquellos discursos cristianos.

De lo anterior se deduce que, por un lado, Clemente establece un marco legal mosaico para las tres prohibiciones anotadas en *Pedagogo* 2, 89, 1 y 3, 89, 1 y, por otro, pone en marcha un nuevo procedimiento discursivo: la atribución a los mandamientos contenidos en el Pentateuco de leyes o prescripciones surgidas en los comentarios de las palabras mosaicas elaborados por escritores cristianos. En este procedimiento se puede distinguir una fuente primaria de las prohibiciones sexuales, los mandamientos del Decálogo ubicados en *Éxodo* y *Deuteronomio* de la LXX, y una fuente secundaria, los escritos exegéticos cristianos, especialmente *Epístola de Bernabé* y *Didaché*, de los que Clemente copia un conjunto de prohibiciones no anotadas por la traducción de los Setenta. Un repaso por los lugares específicos en los que aparecen las frases trabajadas por Clemente permitirá determinar la procedencia primaria y secundaria de sus anotaciones.

#### 6.1.1. Las prohibiciones de *Pedagogo* 2, 89, 1 y sus fuentes de procedencia

El Decálogo, o la lista de mandamientos divinos que los israelitas debían respetar, fue conservado en dos lugares del Pentateuco de la LXX, *Éxodo* 20 y *Deuteronomio* 5. Los versículos 12-16 de *Éxodo* 20 son los que revelan el espacio de los mandamientos “honra a tu padre y a tu madre” (τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, 20, 12), “no cometerás adulterio” (οὐ μοιχεύσεις, 20, 13), “no robarás” (οὐ κλέψεις, 20, 14), “no matarás” (οὐ φονεύσεις, 20, 15), “no levantarás falsos juramentos” (οὐ ψευδομαρτυρήσεις, 20, 16) y “no desearás a la mujer de tu prójimo” (οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου, 20, 17). Por su parte, los versículos 16-20 de

*Deuteronomio* 5 reúnen las mismas cláusulas que Ex 20, 12-16<sup>439</sup>. Como se advierte, en el Decálogo no aparecen las cláusulas οὐ πορνεύσεις y οὐ παιδοφθορήσεις. La explicación de este hecho se desarrollará más adelante. Ahora interesa destacar el valor de los mandamientos en el Pentateuco.

El conjunto de mandamientos de Ex y Dt enuncia prohibiciones y disposiciones específicas que regulan la vida cotidiana del pueblo de Israel<sup>440</sup>. Esta lista de mandamientos escrita en dos tablas de piedra<sup>441</sup> contiene las palabras que Dios da a conocer a Moisés en el monte Sinaí y señala tanto las obligaciones de la alianza como el compromiso del pueblo de Israel a poner en práctica sus exigencias. El paso del Decálogo dado a conocer oralmente<sup>442</sup> al grabado en tablas de piedra denota un retroceso. El pueblo de Israel, que había descendido del régimen moral de los patriarcas antiguos, olvidó en Egipto el trato justo con el prójimo y el amor de Dios. Atento a la mala disposición del pueblo, Dios optó por grabar el Decálogo en dos tablas de piedra<sup>443</sup>. El Decálogo escrito se instituye así como el que prohíbe las acciones externas para remediar los actos de idolatría y malos resabios que arrastraba el pueblo de Israel y para ordenar un régimen de vida que lo dispusiera para una existencia al servicio del Creador.

---

<sup>439</sup> Los versículos exactos de aparición de tales prescripciones son los que siguen: τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα (5, 16), οὐ μοιχεύσεις (5, 17), οὐ κλέψεις (5, 19), οὐ φονεύσεις (5, 18), οὐ ψευδομαρτυρήσεις (5, 20). La anotación “amarás al Señor tu Dios” (ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου) se encuentra asentada en Dt 6, 5 y 11, 1.

<sup>440</sup> Cf. Ex 19, 8. El Decálogo escrito fue la primera Ley de Moisés. Ante la necesidad de dejar por escrito las palabras de Dios, en Ex 24, 4 y 7 se menciona la existencia de una especie de Libro de la Alianza (cf. Dt 5, 2-3). Se refiere a la idea de libro porque Moisés puso por escrito las palabras de Dios y se especifica su contenido –de la Alianza– porque sus mandamientos son las cláusulas de la alianza entre Dios e Israel (cf. Ex 24, 8). El origen del Decálogo es una cuestión discutida. El texto actual tiene tras de sí una larga tradición. Dt 5, 6-21, con el contexto inmediato, pertenece a una de las últimas redacciones del Deuteronomio y algunas de sus formulaciones habrían pasado a Ex 20, 2-17.

<sup>441</sup> Moisés recibió de Dios una lista de órdenes o mandamientos que los israelitas debían respetar, los Diez Mandamientos, designados con la fórmula griega “diez palabras” (δεκάλογος).

<sup>442</sup> Orbe (1994: 288-299) divide el Decálogo en “interior”, “escrito” y en “extendido e incrementado entre los hijos adoptivos de Dios”. El Decálogo “interior” es aquel que, inscripto en los corazones y almas de los patriarcas y justos anteriores a Moisés, mueve hacia el amor a Dios y a la justicia con el prójimo. Con la virtud del Decálogo los fieles poseían la justicia de la Ley. Amigos de Dios y del prójimo eran discípulos y seguidores de su obra. No necesitaban la ley escrita. El Decálogo “escrito” o Ley, en cambio, pertenece a un estadio posterior. Trata de remediar el Dios olvidado por el pueblo de Israel. Se acomoda a la mala disposición de Israel y busca devolverle al régimen de seguimiento a Dios de los patriarcas y justos antiguos. Prescribe o prohíbe las obras. No tiene la eficacia que la ley interior tuvo entre los patriarcas y justos, ni tampoco la extensión e intensión que adquiere con la venida de Cristo. Por último, el Decálogo “extendido e incrementado entre los hijos adoptivos de Dios” pertenece al período que comprende la adopción de hijos traída por Jesús. Con este suceso, el Decálogo adquiere nuevas exigencias. Prescribe o condena los actos internos aún más que los externos, por ser los primeros el origen de los segundos. La ley interior de los patriarcas y justos antiguos tiene una nueva dimensión: la adopción de hijos. Los antiguos justos y patriarcas no poseían la filiación adoptiva.

<sup>443</sup> La misma ley con que Dios dispone al hombre para su amistad y para la concordia con el prójimo, dispone para la vida definitiva con Dios. Cf. Orbe 1994: 299.

Además de los mandamientos antes expuestos y anotados en *Pedagogo* 2, 89, 1 y 3, 89, 1, Clemente utiliza los términos δεκάλογος o ἐντολή asociados con las prohibiciones del Pentateuco. El empleo de estos términos merece dos interpretaciones que abonan la procedencia cristiana de los mandamientos referidos a las prohibiciones sexuales. Según la primera, δεκάλογος es un concepto cuya aparición se registra en los textos de autores que escriben en el siglo II d. C.<sup>444</sup>, quedando trunca cualquier aparición en el Pentateuco o en alguno de los libros que componen la LXX. La palabra ἐντολή, en cambio, surge en distintos lugares del Pentateuco con la forma acusativa plural adoptada por el alejandrino<sup>445</sup>. Así, en Ex 16, 28, Dios interpela a Moisés ante la negativa del pueblo de Israel a cumplir con “los mandamientos y la ley” (τὰς ἐντολάς καὶ τὸν νόμον) estatuidas desde la época de los patriarcas. En Ex 24, 12, Dios se vuelve a dirigir a Moisés para exhortarlo a subir al monte Sinaí para obtener las tablas de piedra con “la ley y los mandamientos” (τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολάς) que Dios deja por escrito para ser enseñados a los que necesitan restaurar las faltas cometidas por los que niegan su existencia. Por su parte, Dt 4, 2 presenta la misma forma, *i. e.* τὰς ἐντολάς, y la ubica en el momento en que Moisés se dirige al pueblo de Israel y los exhorta a escuchar los preceptos y normas que deben poner en práctica de acuerdo a lo dispuesto por Dios; la misma intención predomina en Dt 4, 40. En el contexto de Dt 5, la LXX anota τὰς ἐντολάς en los versículos 29 y 31 para referir a los mandamientos del Decálogo<sup>446</sup>.

No obstante las referencias específicas al término ἐντολή anotadas por la LXX, Clemente parece aludir a los mandamientos divinos heredados y dados a conocer por Jesús a sus discípulos. Esta segunda interpretación resulta aceptable si se analiza el contexto inmediato que precede la enumeración de las prohibiciones referidas por el alejandrino: en *Stromata* 3, 36, 5, la forma τὰς ἐντολάς se ubica como antesala de los mandamientos que se enumeran a continuación. Esta misma disposición argumentativa es la que predomina en Mt 19, 17-19, Mc 10, 19, Lc 18, 20<sup>447</sup>. Ahora bien, la utilización de una estructura discursiva similar a la empleada por Mateo, Marcos y Lucas, lleva a suponer que el discurso de Clemente tiene su fuente directa en los Evangelios. Una

<sup>444</sup> Véase *Stromata* 6, 133, 1-4; 137, 2; 145, 7; Orígenes, *Contra Celso* 2, 74, 15.

<sup>445</sup> Cf. Gn 26, 5; Ex 16, 28; 24, 12; Lv 5, 21; 22, 31; 26, 3 y 15; Nm 15, 22, 31 y 40; Dt 4, 2 y 40; 5, 29 y 31; 6, 2, 17 y 21.

<sup>446</sup> Cf. Dt 6, 2, 17, 25.

<sup>447</sup> El *Evangelio según San Juan* 14, 15 y 21; 15, 10 también anota la forma τὰς ἐντολάς sin enumerar los mandamientos.

revisión de las prohibiciones registradas por los libros evangélicos revela así el origen del discurso clementino. En Mt 19, 17-19 se anotan las siguientes cláusulas: οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν; por su parte, en Mc 10, 19 se registra μὴ φονεύσης, μὴ μοιχεύσης, μὴ κλέψης, μὴ ψευδομαρτυρήσης, μὴ ἀποστερήσης, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα; mientras que en Lc 18, 20, se mantienen las mismas referencias que en Mc 10, 19, aunque sin la cláusula μὴ ἀποστερήσης. Tanto Mt 19, 17-19 como Mc 10, 19 y Lc 18, 20 elaboran un compendio de mandamientos que obtienen de distintos lugares del Pentateuco<sup>448</sup>. De los tres Evangelios, es el de Mateo el que guarda mayor coincidencia con la disposición de la redacción del alejandrino, lo cual permite concluir que Clemente se vale de las lecturas evangélicas<sup>449</sup> para determinar el orden de su discurso y no de la LXX. El alejandrino, entonces, hace propia la tradición reelaborada por los evangelistas. El estatuto del Evangelio, no contento con retener el sentido original de los preceptos del Decálogo, dilata e incrementa los mandamientos en extensión e intensidad: a) en extensión, abraza no solo los actos explícitos de los creyentes sino los deseos, pensamientos y expresiones del ámbito intelectual; b) en intensidad, solicita mayor amor y temor a Dios en el cumplimiento de los mandamientos<sup>450</sup>. La enseñanza de Cristo no solo incorpora los mandamientos del Pentateuco sino que utiliza estas prohibiciones como parte de la formación doctrinal encargada de disponer las normas que estructuran la vida práctica de los cristianos.

Mas las coincidencias entre la escritura de Clemente y las de Mateo necesitan un examen más profundo cuando se piensa la predominancia que *Pedagogo* 2, 89, 1 otorga a las tres prohibiciones que motivan un extenso comentario sobre las prácticas que afectan la moral de Alejandría de finales del siglo II y que el alejandrino nombra mediante las cláusulas οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις y οὐ παιδοφθορήσεις. La

---

<sup>448</sup> El mandamiento ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν pertenece a Lv 19, 18, y μὴ ἀποστερήσης tiene un primer indicio en Ex 21, 10, aunque la forma completa se encuentra en Si 4, 1. Incluso la fórmula compuesta por μὴ seguida por la forma verbal aoristo subjuntivo en segunda persona –μὴ φονεύσης, μὴ μοιχεύσης, μὴ κλέψης, μὴ ψευδομαρτυρήσης, μὴ ἀποστερήσης, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα– recibe algunos paralelos en la literatura sapiencial de la LXX pero es decididamente explotada por Marcos y Lucas.

<sup>449</sup> Uno de los estudios modernos que demuestra el uso del *Evangelio según San Mateo* por la literatura cristiana es el que se titula *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (1950) del francés E. Massaux. En su investigación demuestra que varias referencias existentes en la *Didaché* pertenecen a Mateo, v. gr. 8, 2; 11, 3; 15, 3 y 4. Cf. Draper 1996: 16.

<sup>450</sup> Cf. Orbe 1994: 305-306.

reunión de las tres disposiciones no tiene antecedentes en la LXX ni en los Evangelios. Como se pudo apreciar más arriba, el Pentateuco menciona dos prohibiciones que rigen la vida sexual de los israelitas, οὐ μοιχεύσεις de Ex 20, 13 y Dt 17, 5, y οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου de Ex 20, 17 y Dt 5, 21. La primera cláusula es registrada por los evangelistas, no así la segunda, cuya anotación solo se hace efectiva en Rm 7, 7 y 13, 9. Aunque tampoco Pablo refiere la cláusula completa, sino una parte de la misma, οὐκ ἐπιθυμήσεις, tornando en más general la prohibición del deseo. A pesar de la importancia que gana esta última prohibición en Pablo, Clemente no la incluye entre las cláusulas que prohíben la fornicación, el adulterio y la pederastia, más allá de que está implícita en cada uno de estos mandatos e, incluso, la nombra en otros lugares de su producción, v. gr. *Protréptico* 108, 5; *Pedagogo* 2, 51, 2; 3, 13, 3; *Stromata* 3, 8, 5; 3, 9, 1; 3, 71, 3; 4, 147, 3; 5, 27, 9; 6, 136, 2; 7, 105, 4, etc. Por último, la aparición en conjunto de οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις y οὐ παιδοφθορήσεις surge solamente en los dos textos cristianos, *Epístola de Bernabé* 19, 4a y *Didaché* 2, 2, que se analizarán a continuación.

#### 6.1.2. Las prohibiciones de *Pedagogo* 2, 89, 1 en *Epístola de Bernabé* y *Didaché*

Los textos denominados *Epístola de Bernabé* y *Didaché* fueron discursos conocidos entre los intelectuales de los círculos cristianos de finales del siglo II. La referencia más importante sobre la enseñanza de los Doce Apóstoles en Clemente se encuentra en *Stromata* 1, 100, 4, donde transcribe *Didaché* 3, 5, que considera parte de la “escritura” (γραφή)<sup>451</sup>. No es posible discernir si Clemente conocía el manuscrito en su forma completa pues todavía no existe información que revele con claridad cuál es la datación exacta de la *Didaché*<sup>452</sup>. Mas si aceptamos que la cita reproducida por Clemente procede de las enseñanzas de los doce apóstoles se puede colegir que la *Didaché* es anterior al

<sup>451</sup> Otros lugares de la obra de Clemente parecen copiar pasajes de la *Didaché*: *Stromata* 7, 75, 2 cita *Didaché* 8, 1; *Stromata* 7, 76, 4, *Didaché* 13, 7; 14, 1; ¿*Qué rico se salva?* 29, 4; *Didaché* 9, 2.

<sup>452</sup> Según Richardson (2006: 163), “that Didache comes from Alexandria is suggested by several factors. The ‘Two Ways’ was in circulation there, for the Letter of Barnabas and the Apostolic Church Order come from that locality. It is possible, but not certain, that Clement of Alexandria knew our Didache. The Teaching’s liberal attitude toward the New Testament canon, apparently including Barnabas and Hermas, bespeaks Alexandria”. No obstante, si bien los estudios más tempranos permitían suponer que la *Didaché* era un producto del siglo I, año 70 o 90 d. C., estudios recientes han demostrado de manera concluyente que, en la forma actual, pertenece al siglo II d. C. (p. 161). Sin embargo, no existe unanimidad entre los estudiosos sobre la fecha exacta de composición.

alejandrino y considerada por este como un libro perteneciente al Nuevo Testamento<sup>453</sup>, *i. e.* un libro inspirado<sup>454</sup>, al modo de los evangelios o las cartas de Pablo. Las alusiones a la *Didaché* por parte de Clemente son incorporadas así dentro de un marco discursivo que lo sistematiza como discurso apostólico de carácter reglamentario o de ordenanza religiosa. El discurso de Bernabé, en cambio, recibe mayor reconocimiento por parte del alejandrino<sup>455</sup>. Se trata de un escrito<sup>456</sup> que pudo ser redactado en la era apostólica<sup>457</sup>, por lo que resulta probable que Clemente haya tenido contacto con el manuscrito o algún conocimiento sobre su existencia. Este supuesto tiene testimonios específicos en Clemente. En efecto, en varios pasajes de su escritura surge la figura de Bernabé de manera explícita. En *Stromata* 2, 31, 2, Clemente anota “el apóstol Bernabé” (ὁ ἀπόστολος Βαρνάβας)<sup>458</sup> y cita *Epístola* 1, 5 y 2, 2-3. Referencias similares aparecen en *Stromata* 2, 35, 5, donde vuelve a registrar la frase ὁ ἀπόστολος Βαρνάβας y copia *Epístola* 4, 11; en *Stromata* 2, 67, 3, Clemente anota “eso [dice] Bernabé” (ταῦτα μὲν ὁ Βαρνάβας) y agrega *Epístola* 10, 1. Otros pasajes de *Stromata* añaden nuevos párrafos asignados al mismo autor, *v. gr.* 2, 84, 3; 116, 3; 5, 51, 4; 63, 1.

<sup>453</sup> Para las relaciones entre Clemente y la *Didaché* cf. Hitchcock 1923: 397-401; Oulton 1940: 177-179; Richardson 2006: 163.

<sup>454</sup> Para Metzger (1987: 134), “since Clement is conscious that all knowledge of truth is based of inspiration, so all writings, that is all parts, paragraphs, or sentences of writings that contain moral and religious truth, are in his view inspired. He refers to Orpheus as ‘the theologian’, and speaks of Plato as being ‘under the inspiration of God’. Even the Epicurean Metrodorus uttered certain words ‘divinely inspired’ (ἐνθέως). It is not surprising, then, that he can quote passages as inspired from the epistles of Clement of Rome and of Barnabas, the *Shepherd of Hermas*, and the *Apocalypse of Peter*”.

<sup>455</sup> La *Epístola de Bernabé* es un texto con apariencia de carta que la tradición cristiana atribuye al apóstol Bernabé. Cf. Metzger 1987: 56.

<sup>456</sup> La *Epístola de Bernabé* es un escrito ajeno a las inquietudes judeocristianas de la *Didaché*. Si esta última intentaba conciliar o acercar en alguna medida las prácticas del judaísmo y del cristianismo, la epístola de Bernabé presenta un tono polemizante cuyo propósito es demostrar que el cristianismo es la religión verdadera, en detrimento del judaísmo. Se trata, pues, de obras originadas en ambientes distintos y con intenciones también distintas que, sin embargo, comparten la “Instrucción de los dos caminos”. El texto que abre la *Didaché* y que ocupa los primeros seis capítulos se reproduce con algunos matices en los capítulos finales de Bernabé (18-20). Si la *Didaché* empieza diciendo: “Dos caminos hay en la vida, el de la vida y el de la muerte” (1,1), Bernabé lo hace de la siguiente manera: “dos caminos hay de enseñanza y poder, el de la luz y el de las tinieblas” (18,1), añadiendo después una glosa angelológica ausente en la *Didaché*. Según Draper (1996: 16), “the question of the relationship between the Didache and Barnabas may not yet be closed”. Y más adelante agrega que “in the absence of external criteria for dating the Didache more closely, the problem resolves itself into a question concerning possible sources, and especially concerning its relation to the Jesus tradition in the Gospel and to the Epistle of Barnabas” (p. 73). En un artículo de su autoría publicado en 1995, “Barnabas and the Riddle of the Didache Revisited”, *JSNT* 58 (1995), pp. 89-113, focaliza sobre el tema de los dos caminos en el contexto de la catequesis pre-bautismal.

<sup>457</sup> Se especula que no toda la carta, pero sí un núcleo primero, pudo ser escrito por Bernabé para después sufrir ulteriores adiciones hasta conformar el texto actual.

<sup>458</sup> Para Merino Rodríguez (1998: 117, n. 43), el término ἀπόστολος no debe ser interpretado en sentido restrictivo, sino en el más amplio, como colaborador.

Según los datos relevados, Clemente evidencia una conciencia mayor de la existencia de la *Epístola de Bernabé* que de la *Didaché*. No obstante, las citas extraídas de sus obras muestran que el alejandrino conoce *Epístola de Bernabé* y *Didaché* o tiene a mano algún texto que reproduce las palabras de uno y otro libro. Este supuesto adquiere mayor fundamento cuando se reconoce que el grupo de las prohibiciones sexuales de *Pedagogo* 2, 89, 1 tienen su fuente exacta de procedencia en aquellos textos cristianos y no en otros. Los párrafos 1-2 de *Didaché* 2 refieren a los mandamientos de la LXX en el siguiente orden: 1, 2 ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου; 2, 2, οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις; y 2, 3, οὐ ψευδομαρτυρήσεις<sup>459</sup>; mientras que *Epístola de Bernabé* 19, 4a 1 solo asienta de manera continua las prohibiciones οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ φονεύσεις. Las similitudes en el aspecto léxico y en el orden sintáctico que conectan la *Epístola de Bernabé* con la *Didaché* deben ser explicadas en términos de una dependencia, bien mutua, bien de un tercer escrito anterior a ambos, y de una influencia de tales discursos sobre la literatura cristiana de Clemente.

Las tres prohibiciones reproducidas por Clemente conservan la morfología de las prescripciones del Pentateuco de la LXX, *i. e.* el adverbio de negación οὐ y el futuro activo en segunda persona, de la misma manera que lo hacen Mateo, Bernabé y *Didaché*. Pero la ampliación del rango de actividades sexuales prohibidas solo se encuentra en *Epístola de Bernabé* y *Didaché*. La prohibición de la fornicación y la pedofilia carece de antecedentes entre los mandamientos del Decálogo, al menos con la morfología que atestiguan los textos cristianos. En los apartados siguientes se examinará la prohibición que tiene como tópico la fornicación y las conexiones textuales que indican tanto la transmisión de esta cláusula como la adaptación de la misma a las circunstancias históricas y sociales de cada época particular.

---

<sup>459</sup> Ni en Ex ni en Dt aparece la cláusula οὐκ εἰδωλολατρήσεις, tampoco en *Didaché* 2, 1-2 y *Epístola de Bernabé* 19, 4a 1, por lo que se debe suponer que es una adaptación del alejandrino, más aún si se tiene en cuenta la ausencia de esta prohibición en los textos o autores cercanos a la época de Clemente.

## 6. 2. La fornicación

La “fornicación” (πορνεία)<sup>460</sup> es un concepto que abarca toda relación sexual que no suceda dentro de los límites del matrimonio. El uso del término πορνεία con el sentido genérico de “fornicación”<sup>461</sup> incluye las prácticas sexuales que se emprenden para la satisfacción de los deseos sexuales, la entrega corporal a cambio de dinero u otro fin distinto del considerado legítimo en el marco moral. Dado el énfasis que imprime sobre la función procreativa del sexo, Clemente prohíbe las relaciones y los actos sexuales practicados para la fornicación mediante la concesión de un lugar prioritario a la institución del matrimonio.

La promoción de la costumbre del matrimonio en el plano religioso y las variables sujetas a su realización, *i. e.* la procreación de hijos legítimos, la participación en el Reino de Dios, el crecimiento demográfico de la comunidad cristiana, están destinadas a obligar a los fieles cristianos a contraer el lazo conyugal y a controlar su deseo sexual. Sin embargo, Clemente considera que el cumplimiento de esta obligación no es suficiente para terminar con las prácticas sexuales placenteras. Estas prácticas estaban lo suficientemente arraigadas en la cultura griega desde tiempos inmemoriales, por lo que la sola disposición legal y la moralidad sexual que pretendía instaurar el cristianismo no alcanzaban para dominar la fornicación. La problemática de las relaciones sexuales ilegales se mantuvo sin mayores alteraciones durante los tres primeros siglos de la era común. Una demostración de esta situación son los argumentos que tienen el tema de la fornicación como foco de interés. La proliferación de discursos que arremeten contra las prácticas sexuales ilegales adquiere protagonismo entre los escritores cristianos de los siglos I y II. La *Epístola de Bernabé* y *Didaché* son claros ejemplos de esta

---

<sup>460</sup> Cf. *LSJ* y Chantraine 1999: 888, donde el término πορνεία obtiene este valor en contexto cristiano. Para Miralles (1997: 80, n. 97) la palabra πορνεία indica cualquier relación carnal ilícita, “sea o no adulterina”, y equivale al vocablo genérico “fornicación”.

<sup>461</sup> El análisis exegético de Malina (1972: 17) termina por otorgar al concepto πορνεία el sentido genérico de “fornicación”, y argumenta: “*porneia* means unlawful sexual conduct, or unlawful conduct in general. What makes a particular line of conduct unlawful is that it is prohibited by the Torah, written and/or oral. Pre-betrothal, pre-marital, non-commercial sexual intercourse between man and woman is nowhere considered a moral crime in the Torah”. Mt 19, 9 y 1 Co 7, 2 ya utilizan el término con el sentido de “fornicación”. Cf. W. Bauer, F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2000, p. 854 (3d ed.; Chicago: University of Chicago Press, 2000; p. 854). Para Fitzmyer (2008: 265), en los vv. 9, 13, 15, 16, 18, πορνεία significa específicamente “harlotry, prostitution”, *i. e.* relación sexual comercial, como también en 10, 8; Mt 21, 31, 32; Lc 15, 30; o simplemente “fornication”, *i. e.* “prebetrothal, premarital, or extramarital heterosexual intercourse”, como en 1 Ts 4, 3; Tb 4, 12. Cf. Jensen, “Does porneia”, 1978; también O’Rourke, “Does the New Testament”, 1976.

preocupación. La intención que manifiestan estos textos por otorgar a los tópicos de la fornicación, el adulterio y la pederastia el formato de mandamiento bíblico es testimonio de la urgencia por censurar actos contrarios a la moral sexual cristiana. Las epístolas paulinas también revelan una inquietud particular sobre la misma cuestión. En los capítulos 5 y 6 de la *Primera Epístola a los Corintios*, Pablo no solo informa acerca de las prácticas sexuales de la época sino que además condena estas acciones como inmorales, haciendo referencia así a todo aquel comportamiento o persona que transgrede la moral contaminando su propio cuerpo con actos sexuales, o manifestando actitudes procaces que desobedecen los mandamientos bíblicos y atentan contra la integridad de la comunidad cristiana. Como ya se observó en los apartados 6. 1 y 6. 1. 1, los escritores cristianos tienen una base ideológica común, los escritos judíos y judeohelenísticos entre los que se cuentan la LXX, especialmente el Pentateuco y los escritos proféticos, y los Testamentos apócrifos. En estos espacios se gesta la definición del concepto πορνεία y las imprecaciones más sustanciosas con respecto al sexo ilegal y sus consecuencias religiosas, que trascienden el marco judío y se instalan en los discursos cristianos.

Clemente continúa la línea de pensamiento cristiano que combate los comportamientos sexuales ilegales y, si bien el único lugar de su producción en el que aparece la prohibición οὐ πορνεύσεις es *Pedagogo* 2, 89, 1, resulta esencial recurrir a otros pasajes de su obra, especialmente a los que se encuentran en uno de los escritos que en mayor medida desarrolla las temáticas expuestas en *Pedagogo*, *Stromata*, para entender la base ideológica que apuntala las ideas que forman su pensamiento sobre πορνεία. En *Pedagogo*, Clemente no solo recurre a los libros del Pentateuco sino también a los proféticos. En 2, 95, 2 se hace eco parcialmente de las palabras de Jr 4, 4 y exhorta: “¡circuncidaos de la fornicación!” (περιτέμνεσθε τὴν πορνείαν ὑμῶν); en 2, 101, 2 recuerda Nm 25, 9, momento en que veinticuatro mil hombres fueron rechazados “por su fornicación” (διὰ πορνείαν). Por su parte, en el tercer libro de *Stromata*, Clemente cita la *Primera Epístola a los Corintios* 5 y 6. Así, en *Stromata* 3, 107, 3 reproduce 1 Co 5, 9: “no mezclarse con fornicarios” (μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις), y 6, 13: “el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo” (τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι); en 3, 107, 4, luego de afirmar que “el matrimonio no es una fornicación” (οὐ τὸν γάμον πορνείαν), cita el v. 16: “el que se une a una prostituta es un cuerpo [con ella]” (ὁ

κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἐν σῶμά ἐστιν)<sup>462</sup>, y en 109, 2 copia el v. 9: “ni los fornicadores, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas” (οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενικοῖται), unido al v. 10: “no heredarán el reino de Dios” (βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν)<sup>463</sup>.

Las referencias extraídas de la LXX no son literales. Clemente parafrasea las historias originales o combina elementos léxicos procedentes de distintos libros bíblicos. Distinto es lo que sucede con las citas paulinas. Clemente no añade, extrae o cambia ningún término de 1 Co, por lo que se debe suponer que tiene un conocimiento bastante completo de la fuente original. Más aún, a través de las citas paulinas Clemente plantea dos niveles de interpretación gestados en la disposición argumentativa de Pablo: uno escatológico y otro social. Según el primero, el cristiano debe dedicar su vida al Señor y abstenerse de cualquier contaminación sexual si su objetivo es alcanzar la salvación, idea que connota el fin de los días de acuerdo a la palabras que forman la frase βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν. En el segundo nivel, refleja el estado de la sociedad de su tiempo. Las dos grandes prácticas de los corintios proyectadas sobre la comunidad de Alejandría, *i. e.* πορνεία y εἰδωλολατρεία, no son excluyentes sino que se encuentran plenamente asociadas en tanto manifestaciones de las costumbres de los grupos sociales que todavía no han sido convertidos al cristianismo. La fornicación mezclada con la idolatría<sup>464</sup> es una demostración de la manera en que primero Pablo y luego Clemente observan el estado de las sociedades gentiles. Tanto en el nivel escatológico como en el social, el concepto πορνεία funciona como una metáfora del rechazo hacia Dios y como una referencia de una problemática social específica, las prácticas sexuales ilegales. Cada versículo glosado por Clemente mantiene implícitos ambos niveles aunque de manera diferente. Un análisis de las referencias del Antiguo

---

<sup>462</sup> En *Stromata* 7, 87, 1-4 vuelve sobre 1 Co 6.

<sup>463</sup> El reino de Dios es el mundo conocido para todos los seres (cf. Rm 11, 25-27). Dios está destinado a llevar su ira contra cualquier costumbre sexual politeísta en la totalidad de este dominio (cf. 1 Co 10, 8, 11-12). Otros pasajes de *Stromata* dan cuenta sobre el amplio conocimiento que Clemente tenía de las epístolas paulinas: en 3, 28, 1-5 cita 4, 20-24 y 5, 1-4 de la *Epístola a los Efesios*, donde reina la alusión a la idea de πορνεία; en 3, 43, 4, 5 se apropia de los versículos 3, 2-6 de la *Epístola a los Colosenses*, y enumera πορνεία dentro de la lista de vicios considerada por Pablo; en 4, 61, 1 enumera πορνεία en el marco de la lista de vicios de Ga 5, 19-23, y en 4, 87, 3-4 cita 1 Ts 4, 3-8 para aludir a la necesidad de que el cristiano se abstenga de la fornicación; esta idea surge otra vez en *Stromata* 4, 97, 3.

<sup>464</sup> En el Antiguo Testamento πορνεία puede tener el significado metafórico de “idolatría”. Cf. *LSJ*; Chantraine 1999: 888.

Testamento y de cada cita paulina ayudará a entender el valor del discurso bíblico en el desarrollo intelectual del alejandrino y el contexto cristiano del que se nutre.

### 6.2.1. La fornicación en la LXX

El Pentateuco de la LXX prohíbe que el pueblo de Israel participe sexualmente en actos de rebelión religiosa o apostasía. Los tipos de actividad sexual marcados como apostasía se articulan en dos grupos: a) la actividad sexual constituye una rebelión contra Dios si se produce en el momento en que se adora a otros dioses, y b) la actividad sexual es apostasía hacia Dios si se trata de un tipo específico de profanación, una relación sexual considerada como “abominación” (βδέλυγμα) ante los ojos de Dios<sup>465</sup>. En el primer caso, los miembros del pueblo de Dios que se involucran en este tipo de relaciones sexuales, transgreden el mandamiento más importante de adorar solamente a Dios y no a otros dioses<sup>466</sup>. En el segundo, hay un solapamiento significativo con el grupo a) debido a que algunas abominaciones sexuales son nombradas como tales porque en muchos casos implicaban la adoración de otros dioses. El Pentateuco atribuye sanciones hacia la rebelión sexual, especialmente cuando la desobediencia involucra culto politeísta. La sanción más grave es la que determina que los apóstatas pierden su posición en la comunidad religiosa<sup>467</sup>, ya que han abandonado el principio básico del monoteísmo bíblico inscrito en el primer mandamiento del Decálogo.

Clemente conoce las prohibiciones que tienen como materia las prácticas sexuales ilegales que regula la LXX. El alejandrino glosa palabras de los libros del Antiguo Testamento, aunque no sigue el manuscrito original. Una prueba de esto se evidencia en la cita anotada en *Pedagogo* 2, 95, 2, “¡circuncidaos de vuestra fornicación!” (περιτέμνεσθε τὴν πορνείαν ὑμῶν)<sup>468</sup>, frase que atribuye a Ezequiel pero que pertenecería a Jr 4, 4. Si se mantiene la referencia clementina inicial, los únicos lugares

---

<sup>465</sup> Esta clasificación es ambigua porque el Pentateuco no es explícito sobre los criterios por los que los actos sexuales pueden ser considerados abominaciones. Aunque algunos ejemplos pueden aportar luz sobre este criterio, Lv 18, 20-23; 20, 15-16; 20, 18; 20, 23. Uno de los actos sexuales que entra en el rango de abominaciones es la adoración a otros dioses. Cf. Lv 18, 30; Dt 7, 25-6; 13, 15.

<sup>466</sup> La advertencia de mantenerse alejado de la apostasía consistente en adorar a otros dioses es un tópico constante en el Pentateuco y en otros libros más históricos, v. gr. Éx 20, 4-6; 34, 10-16; Lv 26, 1-39; Dt 5, 13-15; 8, 19-20; 17,2-7, y 2 Cro 28, 1-5.

<sup>467</sup> Cf. Dt 13, 6-11; Ex 32, 26-9.

<sup>468</sup> Anteriormente, en *Pedagogo* 2, 93, 4, combina las palabras de la LXX con el discurso paulino cuando dice que “en nuestra ciudad” (εἰς τὴν ἡμετέραν πόλιν) no debe “entrar” (εἰσπλέω) ni la “prostituta” (πόρνη) ni todo aquel considerado “fornicador” (πόρνος), idea expuesta en Si 23, 16 y 1 Co 5, 9 (ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις).

del libro de Ezequiel que podrían estar asociados con esta expresión se ubican en el capítulo 16<sup>469</sup>, en el que aparece el concepto πορνεία en repetidas ocasiones, v. gr. vv. 15, 22, 25, 33, 39, 41, aunque nunca ligado al término περιτέμνω. Ezequiel dedica todo el capítulo 16 a emitir un discurso sobre la historia de Israel<sup>470</sup> que funciona como historia simbólica de Jerusalén. Israel representa la esposa infiel de Dios, la que se prostituyó a los dioses extranjeros, una imagen corriente desde *Oseas* 1, 2 en adelante y que sigue vigente en la literatura profética del Antiguo Testamento.

Ezequiel desarrolla la figura de Israel como esposa infiel<sup>471</sup> en una extensa alegoría dispuesta en 16, 1-63 que reproduce la historia del pueblo judío<sup>472</sup>. Concluye en los vv. 60-63 con el perdón gratuito del esposo que crea una nueva alianza<sup>473</sup>. Dentro de este contexto, solo el versículo 41 de Ez 16 puede tener cierta conexión con la expresión clementina. En efecto, Ez 16, 41 dice: “te haré volver de tu fornicación” (ἀποστρέψω σε ἐκ τῆς πορνείας σου), cláusula que se inserta en el marco en el que Israel es llevada ante la asamblea del pueblo, cuyos integrantes le arrojan piedras como si fuera una adúltera. Pero ni el verbo ni la morfología del término πορνεία que surge en Ez 16, 41 coinciden con la anotación de Clemente. A pesar de las referencias inexactas de la glosa de *Pedagogo* 2, 95, 2, el alejandrino parece consciente del origen profético de su anotación. En este sentido, la estructura compuesta por el imperativo del verbo περιτέμνω seguido de acusativo singular tiene su fuente en Jr 4, 4, “circuncidad la dureza de vuestro corazón” (περιτέμεσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν)<sup>474</sup>. Si bien la

---

<sup>469</sup> Cf. Ez 23.

<sup>470</sup> Ezequiel habría ejercido su actividad con los desterrados de Babilonia entre los años 593 y 571 y habría presenciado la ruina de Jerusalén en el 587 a. C. Ezequiel es un sacerdote (cf. 1, 3) cuya mayor preocupación la constituyó el Templo manchado de ritos impuros (cf. capítulo 8) y al que abandona la gloria de Dios (cf. capítulo 10), o el templo futuro, cuyo diseño describe minuciosamente (cf. capítulos 40-42) y a donde ve regresar a Dios (cf. capítulo 43). Guarda el culto de la ley y reformula la historia de las infidelidades de Israel (cf. capítulo 20); su preocupación se concentra, entonces, sobre las impurezas legales (cf. 4, 14) y sobre separar lo sagrado de lo profano (cf. 45, 1-6). Su posición de sacerdote le permitió resolver casos de derecho o moral y por esta razón su enseñanza adquirió un tono casuístico (cf. capítulo 18). Toda su doctrina se centra en la renovación interior: hay que hacerse un corazón nuevo y un espíritu nuevo (cf. 18, 31), *i. e.* Dios dará otro corazón, un corazón nuevo, y pondrá en el hombre un espíritu nuevo (cf. 11, 19; 36, 26). Como en el caso de la benevolencia divina que previene el arrepentimiento, con Ezequiel surge el umbral de la teología de la gracia que desarrollarán Juan y Pablo.

<sup>471</sup> Durante el relato de la historia no dejan de sucederse términos que construyen una imagen plena del vocablo πορνεία y su léxico asociado: “de la prostituta” (πορνικός, v. 24), “burdel” (πορνεῖον, v. 31, 39), “cometer fornicación” (ἐκπορνεύω, v. 26, 28, 30, 33, 34), “prostituta” (πόρνη, v. 30, 31, 35).

<sup>472</sup> Cf. Ez 20.

<sup>473</sup> Así se anuncian las bodas mesiánicas cuya imagen recogerá el Nuevo Testamento.

<sup>474</sup> La interiorización de la ley, la función del corazón en las relaciones con Dios, su preocupación por la persona individual también aproximan el discurso de Jeremías con Deuteronomio. Esta proximidad explica la elección de los Setenta de mantener la construcción imperativo más acusativo y la recurrencia al pronombre en segunda persona, περιτέμεσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν, tan característico de las

expresión no coincide completamente con la frase de Clemente, el contexto discursivo en el cual se inserta arroja algunos elementos léxicos que permiten pensar una lectura en conjunto por parte del alejandrino. En el capítulo 4 de *Jeremías* no aparece el concepto *πορνεία* o algún término derivado, pero sí está presente en el capítulo 3. En este espacio, el profeta introduce un poema sobre la conversión que no es más que una advertencia y un llamado a los israelitas inconversos a renunciar a sus antiguas creencias<sup>475</sup>. La circuncisión, idea que procede de Gn 17, 10, era en Israel la señal de la alianza. Para Jeremías esta señal nada significa si no le corresponde la fidelidad interior, la circuncisión de corazón<sup>476</sup>. Israel se niega a escuchar a Dios porque tiene “los oídos incircuncisos” (*ἀπερίτμητα τὰ ὦτα*, Jr 6, 10), lo que es igual a resistir la conversión, de ahí la expresión negativa de Jr 9, 25, “los incircuncisos de corazón” (*ἀπερίτμητος καρδία*)<sup>477</sup>. La conversión de Israel implica la circuncisión de su corazón llevada a cabo por Dios<sup>478</sup>; este hecho marca el inicio de la religión monoteísta de Israel y su oposición

---

prohibiciones de Dt 5, 21 y del otro libro del Pentateuco en el que se conserva la misma sintaxis, Ex 20, 17.

<sup>475</sup> Jeremías habría vivido alrededor del año 626 a. C., en el período en que se preparó y consumó la ruina del reino de Judá. La reforma nacional y la restauración nacional de Josías despertaron esperanzas que fueron destruidas por la muerte del rey en Meguido, en el año 609, y la expansión del imperio caldeo. Desde el año 605, Nabucodonosor impuso su dominio en Palestina, Judá se reveló por instigación de Egipto y en el año 597 Nabucodonosor conquistó Jerusalén y deportó a una parte de los habitantes. Una segunda rebelión hizo volver a los ejércitos caldeos, en el 587 fue tomada Jerusalén, incendiado el templo y tuvo lugar la segunda deportación. Jeremías vivió estos sucesos predicando y amenazando a los reyes que se sucedían en el trono de David. Los acontecimientos vividos llevaron al profeta a generar una religión interior para profundizar en la enseñanza tradicional: Dios sondea los corazones (cf. 11, 20), retribuye a cada uno según sus obras (cf. 31, 29-30), la amistad con Dios (cf. 2, 2) se rompe con la apostasía que sale del corazón malvado (cf. 4, 4; 17, 9; 18, 12). La época macabeica lo cuenta entre los protectores del pueblo (cf. 2 Mac 2, 1-8; 15, 12-16). Al colocar en primer plano los valores espirituales y manifestar las íntimas relaciones que el alma debe mantener con Dios, preparó la Nueva Alianza cristiana. Su desarrollo intelectual e influencia sobre los judíos posteriores, especialmente Ezequiel, hacen suponer que sus enseñanzas se leyeron, meditaron y comentaron con frecuencia. Este aspecto lo emparenta con Oseas. Oseas 1-3 desarrolla la metáfora de la unión entre Dios y su pueblo. La conducta de su esposa es un retrato de la infidelidad de Israel hacia Dios. Esta metáfora contundente se encuentra una y otra vez en los escritos proféticos que siguen. Jr 3, 1-4, 4 acusa a Israel y Judá de practicar la prostitución con muchos amantes (cf. 3, 2), de cometer adulterio con madera y piedra (cf. 3, 9), y de profanar la tierra por sus fornicaciones (cf. 3, 2). En Jr al igual que en Os la carga de la infidelidad va de la mano con un rechazo intransigente de la práctica de la prostitución sagrada.

<sup>476</sup> Cf. Dt 10, 16.

<sup>477</sup> Cf. Lv 26, 41.

<sup>478</sup> Cf. Dt 30, 6. Según Gaca (2003: 252), “Philo maintains that the ritual of circumcision symbolizes the need for God’s people to “circumcise”, that is, curtail their excessive appetite for sexual pleasure lest they succumb to its rebellious drive. Clement utilizes this notion of the circumcised sexual appetite to impart a procreationist twist to Ezekiel’s outcry, “Circumcise the fornication among you!” To his mind, Ezekiel means that sexually active Christians fornicate unless they circumcise sexual hedonism by remaining strictly reproductive and marital in their sexual relations (Paed 2.95.2)”. Sobre la interpretación alegórica de la circuncisión en Filón cf. Borgen, *Philo, John and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*, 1987, p. 62. El uso de la circuncisión para significar la obediencia hacia Dios a través del corazón aparece por primera vez en Dt 10, 16. La circuncisión era el signo de la pertenencia al pueblo de

a los pueblos extranjeros que mantienen sus creencias politeístas, los que en Ez 44, 7 serán llamados incircuncisos de corazón y de carne<sup>479</sup>.

Los relatos de Ez y Jr tienen conexión con tópicos comunes de la literatura profética en general. Así, el relato de Os 1, 2 y 4, 11 también es significativo para entender el valor que adquiere la idea de fornicación en el Antiguo Testamento y el sentido con el que Ezequiel y Jeremías utilizan el término. Oseas ama a una mujer que no ha respondido a este amor más que con la traición<sup>480</sup>. De la misma manera ama Dios a Israel, esposa infiel<sup>481</sup>, a la que hará tornar de su apostasía y la convertirá en una esposa fiel (1, 3). Oseas es el primer profeta en representar bajo la imagen de la unión conyugal las relaciones de Dios con su pueblo y en calificar la traición idolátrica de Israel como *πορνεία*<sup>482</sup>. No se puede descartar que Clemente esté leyendo los versículos proféticos de manera conjunta, tampoco determinar la procedencia exacta de la anotación clementina. El contexto semántico de Ez, Jr y Os es simbólico y funciona como un llamado de atención sobre la formación religiosa de Jerusalén, mientras remite al contexto histórico del Pentateuco.

---

Dios (cf. Gn 17, 10ss.). Pero esta pertenencia debe llegar hasta las facultades espirituales, el corazón (cf. Gn 8, 21ss.; Jr 4, 4ss.), y materiales, el sexo (cf. Jr 4, 4).

<sup>479</sup> El Nuevo Testamento repetirá esta imagen en Hch 7, 51 y Pablo enseñará que la verdadera circuncisión, la que hace al verdadero israelita, es la del corazón. Cf. Rm 2, 25-29; 1 Co 7, 19; Ga 5, 6 y 6, 15; Flp 3, 3; Col 2, 11 y 3, 11.

<sup>480</sup> Los libros históricos más antiguos muestran que la prostituta era una figura familiar en la vida nacional de Israel. Velada como una prostituta, Tamar se ubica en la orilla del camino y así logra su meta de relacionarse con Judá (cf. Gn 38, 15). Las relaciones sexuales llevadas a cabo por un hombre fuera del matrimonio no estaban prohibidas, siempre y cuando no tomara como esposa a una mujer extranjera. Esta importante distinción está basada en las normas del patriarcado del Antiguo Testamento y es el resultado de esta impronta patriarcal sobre la revelación y la religión de Israel. La influencia de la naturaleza matriarcal de la religión de Canaán con su interpretación religiosa de las relaciones sexuales sin restricciones rompe la costumbre estricta de Israel. Los profetas combaten esta costumbre (cf. Am 2, 7; Jr 5, 7). A partir de entonces las disposiciones posteriores de la Ley se desarrollarán sobre la base de este ataque profético (cf. 1 R 14, 24). Ningún hijo de la fornicación debe ser aceptado como miembro de la comunidad santa de Dios (cf. Dt 23, 3). Pr 5 advierte en contra de la *πόρνη*, y 6, 24-35 aconseja al hombre casado no tener relaciones sexuales con una prostituta, y en Pr 7 el joven es incitado a no dejarse seducir por los encantos de la prostituta. En su lugar, exhorta a prestar atención a la verdadera sabiduría que se basa en la obediencia a Dios (cf. Pr 8). En Dt 22, 21, el libertinaje de una mujer comprometida es castigado con lapidación en el suelo en que ella comete el delito que amenaza a todo el pueblo y que ha hecho de su casa paterna una casa de prostitución. El ostracismo social y religioso de la prostituta se expresa en la ley que dispone que el sacerdote de Dios no puede tomar como mujer a una prostituta (cf. Lv 21, 7 y 14) y también en la ley que establece que si la hija de un sacerdote es culpable de libertinaje será quemada viva porque ha profanado la sagrada persona de su padre (cf. Lv 21, 9).

<sup>481</sup> En una serie de advertencias contra la lujuria, Si 23, 16-27 retrata al esposo fornicador (*ἀνθρωπος πόρνος*, v. 17) y a la esposa infiel. En Sb 14, 12, la batalla contra la idolatría pagana tiene el juicio comprensivo de que el inicio de la *πορνεία* está en la invención de ídolos. En ese sentido, Sb 14, 24-26 observa la licencia sexual como una consecuencia de la negación del verdadero Dios. Cf. Rm 1, 26-31.

<sup>482</sup> Cf. Is 1, 21; Jr 3; Ez 16. Is 50, 1; 54, 6-7 y 62, 4-5 presentará la restauración de Israel como la reconciliación de una esposa infiel.

Clemente también conecta πορνεία con el Pentateuco. En *Pedagogo* 2, 101, 2, el alejandrino relaciona la historia de Nm 25, 9 con la expresión “por su fornicación” (διὰ πορνείαν)<sup>483</sup>. El versículo 9 de Nm 25 se ubica en el marco de un antiguo relato comentado en los versículos 1-5<sup>484</sup>. En este espacio se narra que Israel se estableció en Sitín y se puso a “fornicar” (ἐκπορνεύω)<sup>485</sup> con las jóvenes de Moab, las que invitaron al pueblo israelita a participar de los sacrificios a sus dioses. Otras referencias del Pentateuco completan la historia de Nm 25, 9. En Ex 34, 15 aparecen noticias del culto que los cananeos daban a sus ídolos y que se caracterizaba por llevar a cabo prácticas sexuales de índole sagrada. Aquí se utiliza el verbo ἐκπορνεύω para significar este acto idolátrico, concepto que se repite en el versículo 16 para expresar que los hijos de los israelitas no deben tomar mujeres que procedan de comunidades politeístas, porque estas mujeres fornican con sus dioses y provocan que los hijos israelitas también fornicen con ellos<sup>486</sup> y se vuelvan idólatras. Este es el comportamiento repudiado en Nm 25, 1-5. Los israelitas hacen caso omiso a las prohibiciones divinas, aceptan la invitación a participar de los sacrificios moabitas y de sus banquetes. No solo comen, sino que se postran ante sus dioses y se unen a Baal Peor. Semejante conducta del pueblo israelita causa la ira de Dios, quien exhorta a Moisés a empalar a los jefes del pueblo de cara al sol; Moisés acata la orden divina y suma otra: ordena a los jueces matar a cada uno de los que se hayan adherido a Baal Peor (vv. 4-5)<sup>487</sup>. Aunque estas acciones no fueron suficientes. En 25, 6-9 se introduce en escena a una mujer madianita<sup>488</sup>. Luego de presentarse ante la comunidad, un israelita decide mantener relaciones sexuales con ella (25, 8). Uno de los miembros de la comunidad israelita entra en la alcoba, se irrita con el espectáculo y asesina a los amantes introduciéndoles una lanza “por el vientre” (διὰ τῆς μήτρας, v. 8). Este acto de fidelidad detiene la plaga

<sup>483</sup> En *Pedagogo* 2, 101, 2, Clemente sostiene que las cosas que les sucedieron a los que fornicaron deben actuar como “figuras” (τύποι) que sirven de lección para controlar los deseos. Antes, en 2, 100, 1, el alejandrino dice: “el que fornicó ha muerto para Dios” (ὁ πορνεύων ἀπέθανεν θεῷ).

<sup>484</sup> Cf. Nm 22, 36.

<sup>485</sup> El verbo ἐκπορνεύω de Nm 25, 3 tiene el valor literal de “fornicar” en Gn 38, 24, “prostituirse” en Lv 19, 19, “caer en la fornicación” en Ex 34, 16, 2 Cro 21, 11, “prostituirse detrás de otros dioses” en Ex 34, 15 y “desviarse de Dios” en Os 1, 2 y 4, 12.

<sup>486</sup> En Dt 23, 18 se rechaza la presencia de hombres y mujeres dedicados al sexo cúllico entre los israelitas.

<sup>487</sup> El santuario de Baal Peor (cf. 23, 28) ubicado en el límite entre Israel y Moab termina siendo frecuentado por los dos pueblos, ocasión aprovechada por las mujeres moabitas para arrastrar a los israelitas al culto de sus dioses. Cf. Nm 31, 16.

<sup>488</sup> Es posible que algunos madianitas que vivían como nómades en toda esta región (cf. 22, 4-7), lejos de su territorio (cf. Ex 2, 11ss), frecuentaran este santuario. Este relato dio ocasión a la historia de la guerra contra Madián (cf. Nm 31, 1ss). Los madianitas, a los que las tradiciones sobre Moisés consideraban favorablemente (cf. Ex 2, 18ss), se convierten en enemigos de Israel (cf. Jc 7-9). Cf. Ibáñez 1998: 185.

que azota a los israelitas y que había provocado el deceso de veinticuatro mil personas (25, 9).

Ahora bien, la construcción sintáctica διὰ πορνείαν que Clemente relaciona con Nm 25, 9 no tiene antecedentes en *Números*<sup>489</sup>. El espacio de la LXX que consigue aproximarse a esta sintaxis es Tb 8, 7<sup>490</sup>. En este caso la frase es introducida en contexto sexual. Tobías pide a su mujer que se levante del lecho para orar (8, 4); durante la oración recuerda la creación de Adán y Eva y la finalidad exclusiva de la unión de ambos: “la descendencia de los hombres” (τὸ σπέρμα τῶν ἀνθρώπων, v. 6). Seguidamente cita Gn 2, 18<sup>491</sup>, y en 8, 7 se excusa ante Dios con la siguiente declaración: “yo no tomo a mi hermana para la fornicación, sino con motivo de verdad” (οὐχὶ διὰ πορνείαν ἐγὼ λαμβάνω τὴν ἀδελφήν μου ταύτην, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας)<sup>492</sup>. Llama la atención la referencia a la función procreacionista de la unión sexual y la negación de la práctica representada con el término πορνεία. Un libro testamentario, no incluido entre los textos canónicos de la Biblia, también anota la preposición διὰ seguida del término πορνεία, el *Testamento de Benjamín*. En el párrafo 10, 10, 10, Benjamín trae a escena el episodio de Nm 25, 6-9. Comenta que Dios reprueba a Israel debido a una falta de infidelidad de uno de sus miembros. Los madianitas permitieron que un israelita se convirtiera en parte de su comunidad religiosa “a causa de su fornicación e idolatría” (διὰ τῆς πορνείας, καὶ τῆς εἰδωλολατρείας). Si bien la preposición διὰ rige la forma genitiva de πορνεία y no la acusativa como en el caso de Tb y Clemente, la función del compuesto mantiene su carácter causal. Aún más, la información relevada de *Testamento de Benjamín* 10, 10, 10 marca el contexto exacto en el que se desarrolla la historia relatada por Clemente. Mas los paralelos léxicos y contextuales no son suficientes para definir la fuente de la que procede el comentario del alejandrino.

En los datos aportados por los versículos analizados hasta el momento y sus conexiones bíblicas más importantes, el uso del concepto πορνεία mantiene un doble

---

<sup>489</sup> Una referencia de Nm 25 que permite suponer cierto paralelo con διὰ πορνείαν es διὰ τῆς μήτρας, parte del cuerpo que en la literatura griega, judeohelenística y cristiana es una alegoría de los bajos instintos.

<sup>490</sup> Cf. Ez 16, 35.

<sup>491</sup> Tb 8, 6 anota la siguiente frase: “No es bueno que el hombre esté solo, hagámosle una ayuda semejante a él” (Οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον, ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν ὅμοιον αὐτῷ).

<sup>492</sup> La contraposición entre lo verdadero y lo profano y la separación entre un nivel y otro resulta de la puesta en oposición de πορνεία y ἀλήθεια mediante la negación οὐχὶ y el adverbio adversativo ἀλλ'.

valor: uno semántico, el de la fornicación, otro simbólico, el de la idolatría<sup>493</sup>. El repudio de la fornicación ritual en la LXX pasa al contexto paulino como una prohibición divina e incondicional a toda fornicación cültica y social.

### 6.2.2. La fornicación en las epístolas paulinas

Clemente sigue de cerca la ideología de Pablo en lo relativo a las prácticas gentiles de la comunidad de Corinto. Con la misma doctrina implementada con respecto a la carne sacrificada a los ídolos, las reglas básicas de Pablo para que los cristianos obtengan y mantengan la hegemonía en el ámbito de la sexualidad permanecen enfocadas en la eliminación de las costumbres fornicarias de los pueblos gentiles del Mediterráneo. La misión cristiana de Pablo fortalece la prohibición del Pentateuco contra la sexualidad ilegal y lo hace de tres maneras: a) otorga a la prohibición un formato incondicional de carácter universal, b) eleva su importancia por encima de lo establecido por la ley bíblica, y c) considera las relaciones sexuales en honor de otros dioses como peor que otras formas de adoración no sexual o idolatría<sup>494</sup>. Las tres formas de fortalecimiento de la moral sexual tienen en los capítulos 5 y 6 de la *Primera Epístola a los Corintios* la base de su argumentación.

Los versículos contenidos en estos capítulos ofrecen informaciones y decisiones sobre problemas cruciales del cristianismo del primer siglo, tanto en lo relativo a su vida interior como a sus relaciones con el mundo gentil. Afín a las circunstancias históricas y sociales y sin dejar de predicar los anuncios escatológicos, Pablo insiste en promover los ideales de una vida cristiana basada en la fe en Cristo. Los versículos de 1 Co 5 y 6

---

<sup>493</sup> Su significado más literal es el de “prostitución” y con este valor es utilizado en Gn 38, 24, Ez 23, 11 y 29; Na 3, 4 y Os 1, 2, y 4, 11. El judaísmo tardío muestra cómo el uso de πορνεία se amplía gradualmente con respecto a su uso original. Desde un punto de vista material, πορνεία comienza a estar cada vez más asociado con “adulterio”. Cf. Si 23, 23 (ἐν πορνείᾳ ἐμοιχεύθη); *Testamento de José* 3, 8 (εἰς πορνείαν με ἐφέλκυσσας). En el *Testamento de Rubén* 1, 6, el “incesto” es también πορνεία (πορνεία ἐν ἧ ἑμίαντα κοίτην του πατρός μου; cf. 4, 8); en el *Testamento de Judá* 13, 3, πορνεία puede significar “vicio antinatural”. Así, el *Testamento de los Doce Patriarcas* contiene numerosas admoniciones que exhortan a huir de la πορνεία (cf. *Testamento de Rubén* 5, 5) o a cuidarse de ella (cf. 6, 1; *Testamento de Leví* 9, 9 y de *Judá* 18, 2). Entre los siete espíritus malvados del *Testamento de Rubén* 2, 2, el primero es el de πορνεία (cf. 3, 3). Cf. *Testamento de Isacar* 7, 2 y de *Simeón* 5, 3. En *Ascensión de Isaías* 2, 5, πορνεία puede significar “relación sexual”. Filón rechaza la πορνεία en *Las leyes particulares* 3, 51. Mientras en otras naciones hay libertad para relacionarse con las prostitutas, en las leyes mosaicas de Israel la figura de la prostituta es un tema de penalidad capital (cf. *Sobre José* 43) y hay un castigo similar para la homosexualidad (cf. *Las leyes particulares* 3, 37ss.). Filón también alegoriza el concepto de πόρνοι como politeístas (cf. *Alegoría de las leyes* 3, 8), los que son para él los hijos de las prostitutas (cf. Dt 23, 1s.).

<sup>494</sup> Mientras la cuestión de la πορνεία es pocas veces tratada en las enseñanzas de Jesús y de la comunidad primitiva, es bastante más frecuente en Pablo. Pablo presta atención a la incompatibilidad entre πορνεία y el reino de Dios.

glosados por Clemente reflejan de manera cabal el doble nivel en el que se apoya el discurso de Pablo, el social y el escatológico, por lo que un examen de los conceptos más importantes que comprenden estos versículos y del contexto en el cual se insertan será crucial para lograr un mejor entendimiento de la ideología del alejandrino.

Un primer análisis merece la primera referencia copiada por el alejandrino, el v. 9 de 1 Co 5, “no mezclarse con fornicarios” (μη συναναμίγυσθαι πόρνοις). El verbo que utiliza Pablo para referir a la situación de contacto con personas que practican la fornicación, συναναμίγνυμι, es un eco de expresiones similares que indican este tipo de asociación ubicadas en el Antiguo Testamento. En Ez 20, 18, el profeta emplea este verbo en relación con la idolatría. Ezequiel critica a los que no escuchan las palabras que Dios profirió al pueblo de Israel en el desierto, siguen las reglas de los antepasados, imitan sus normas y se contaminan con sus ídolos. Como ya se observó antes, tales acciones están en permanente comunicación con la idea de πορνεία que el autor viene tratando desde el capítulo 16 y que tiene su paralelo en Ez 20, 30, momento en que el profeta conecta la práctica idolátrica con “cometer fornicación” (ἐκπορνεύω). La idea aquí planteada tiene un trasfondo teológico básico: Dios exige al pueblo de Israel seguir sus preceptos, guardar sus normas y poner en práctica sus mandamientos. El mismo trasfondo es el que guía a Pablo. La observación de las costumbres gentiles y la categorización de estas costumbres según la práctica sexual que sobresale son fundamentales para la eliminación del flagelo de la inmoralidad sexual. En este sentido, Pablo no utiliza el concepto συναναμίγνυμι y πόρνος de manera aislada, sino que inserta el versículo 9 en un contexto discursivo mayor que se inicia en el capítulo 5 y que tiene como temática la πορνεία.

El término πορνεία ocurre dos veces en 1 Co 5 y ambas en el versículo 1; las nuevas apariciones del concepto pertenecerán a 6, 13 y 18, y 7, 2<sup>495</sup>. En 1 Co 5, 1, la ocurrencia del término en la primera parte del v. 1 tiene el sentido genérico de “fornicación”, pero en la segunda parte es utilizado para designar un tipo específico de acto sexual ilegal, la convivencia con la mujer del padre<sup>496</sup> o incesto<sup>497</sup>. Con el doble uso de la palabra en el mismo versículo, Pablo enfatiza la inmoralidad de una práctica que en el contexto social

---

<sup>495</sup> Una persona es llamada πόρνος en 5, 9, 10, 11; 6, 9; el verbo πορνεύω es encontrado en 6, 18 y 10, 8. Cf. Hch 15, 20 y 29 y 21, 25.

<sup>496</sup> Práctica prohibida en Lv 18, 8.

<sup>497</sup> En este apartado el concepto πορνεία es tratado en un sentido abarcativo, no exclusivo. Por tal razón no se profundiza sobre la práctica del incesto o de otras costumbres sexuales específicas, sino que se trata sobre la idea de fornicación como práctica que engloba cualquier práctica sexual inmoral.

en el que se practica es reconocida con idéntica connotación moral. Los corintios saben que las relaciones sexuales entre el hijo y la madre están prohibidas. Tal situación de inmoralidad sexual es la que resalta el apóstol en 5, 9. Pablo está preocupado por los cristianos de Corinto que han estado involucrados en las relaciones sociales con personas que caracteriza como “fornicarias”<sup>498</sup> (πόρνοι)<sup>499</sup>. El nivel escatológico de esta preocupación tiene su fundamento en la cláusula de 1 Co 6, 9, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν, y que se repite en 6, 10<sup>500</sup>, ambos versículos copiados por Clemente. Aquí Pablo se hace eco de una enseñanza de Jesús registrada en Mt 25, 34, frase que se relaciona con la cuestión planteada en Mc 10, 17, Lc 10, 25 y 18, 18: “¿Qué he de hacer para heredar la vida eterna?” (τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;)<sup>501</sup>. El uso del verbo κληρονομέω con βασιλείαν θεοῦ imita el motivo del Antiguo Testamento de heredar la tierra prometida según rezan Ex 23, 30; Dt 1, 38-39; Is 49, 8; Sal 25, 13; 37, 9, 11 y 22; 1 Mac 2, 56<sup>502</sup>. Los cristianos están llamados a participar de esa herencia, pero pueden fallar en el momento de alcanzar ese objetivo si sus obras desobedecen los mandatos divinos. Esta situación escatológica lleva a que Pablo introduzca en 1 Co 6, 9 la lista de personas que no participarán de la herencia divina a causa de sus prácticas sexuales inmorales, *i. e.* πόρνοι, εἰδωλολάτραι, μοιχοί, μαλακοί, ἀρσενοκοῖται, y a dedicar los vv. 12-20 del capítulo 6 al tópico de la fornicación.

El pasaje 1 Co 6, 12-20 tiene dos secciones, vv. 12-17 y vv. 18-20. La primera sección, y la más importante, está marcada por argumentos que se ubican en paralelo: en el v. 12, pone en paralelo lícito-conveniente, “todo es lícito, pero no todo conviene” (Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει); en el v. 13, utiliza dos quiasmos, comida-vientre, vientre-comida, “la comida para el vientre, y el vientre para la comida” (τὰ βρώματα τῆ κοιλίας, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν), y cuerpo-Señor, Señor-cuerpo

<sup>498</sup> Cf. *LSJ*; Chantraine 1999: 888.

<sup>499</sup> El concepto πόρνος incluye a los que practican la inmoralidad en el ámbito sexual; aunque Pablo agrega otras tres clases de inmorales: el “avaro” (πλεονέκτης), gobernado por un vicio que Pablo en Rm 1, 29 condena, idea ya presente en Si 14, 9; el “ladrón” (ἄρπαξ), que iba a ser excluido de Israel, Dt 24, 7, y el “idólatra” (εἰδωλολάτρης), adorador de dioses gentiles (cf. Dt 17, 5-7). Las tres clases de inmorales reaparecen en 1 Co 11, donde se agregan otras figuras, *v. gr.* difamador y borracho, vuelven a escena en 6, 9-11 (cf. Ef 5, 3 y 5). Con estas figuras Pablo construye un catálogo de malas acciones. Cf. Fitzmyer 2008: 243.

<sup>500</sup> Cf. también en 1 Co 15, 50 y Ga 5, 21.

<sup>501</sup> Según Fitzmyer (2008: 226), el “‘Kingdom of God’ is the prime kerygmatic topic of Jesus’ preaching in the Synoptic Gospels, especially in Matthew, where it appears more frequently as the ‘kingdom of heaven’”.

<sup>502</sup> Cf. Dn 7, 22.

separados por la idea de fornicación, “el cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo” (τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι); en el v. 14, Dios “resucitó” (ἤγειρεν) al Señor, Dios resucitará a los hombres; en el v. 15, “miembros de Cristo” (μέλη Χριστοῦ) está puesto en oposición a “miembros de prostituta” (πόρνης μέλη); en los vv. 16-17, “el que se une a una prostituta es un cuerpo con ella” (ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν, v. 16) y “el que se une al Señor es un solo espíritu [con él]” (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνευμᾷ ἐστιν, v. 17). Los paralelos de estos últimos dos versículos están relacionados mediante la premisa “los dos serán una sola carne” (Ἔσονται γὰρ οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν) que Pablo copia de Gn 2, 24, con la cual cimienta la base teológica y escatológica que define todo su accionar discursivo en base a los paralelos cuerpo-prostituta, Señor-espíritu. Por su parte, la segunda sección empieza y termina con dos imperativos, “huid de la fornicación” (φεύγετε τὴν πορνείαν, v. 18) y “usad vuestros cuerpos para honrar a Dios” (δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν, v. 20). Pablo continúa su discusión acerca de la inmoralidad sexual que comenzó en el capítulo 5, pero ahora en el contexto de lo corporal relacionado con la divinidad. Su propósito es lograr que los cristianos de Corinto reflexionen sobre el propósito del cuerpo humano y su sexualidad a partir del conocimiento de los deberes cristianos y del poder de Dios<sup>503</sup>.

Las dos secciones desglosadas arriba compilan un conjunto de temas que se resumen en el mensaje principal que se establece de manera sucinta en el versículo 18, φεύγετε τὴν πορνείαν. Con esta exclamación, Pablo deja en claro que la fornicación no debe tener incidencia en la vida cristiana, y esto por tres motivos esenciales: a) el cuerpo humano es el templo del Espíritu Santo que viene de Dios, b) la resurrección de los cuerpos es la recompensa para los que dedican su vida a Dios, y c) la unidad de la Iglesia cristiana depende de la armonía entre cada uno de sus miembros y el acatamiento del poder divino. A pesar de la firmeza doctrinal de estas razones, Pablo no deja de reconocer que el cuerpo humano está involucrado en la relación sexual, pero también admite que el comportamiento sexual está ligado al mundo presente y que la vida sexual

<sup>503</sup> La mayoría de los autores modernos relacionan los tópicos concertados en 1 Co 5-6 con la libertad humana. Para Fitzmyer (2008: 261-262), “freedom does not mean license to do what one wants without any regard for one’s obligations. Not everything that is possible or permissible contributes to the good in life. So Paul seeks to inculcate detachment, lest Corinthian Christians be dominated by earthly or natural attractions. He is concerned that they reflect on why they have a body and its sexual instincts, and what the relation of both is to their life in Christ. As in 5:1-5, Paul deals with the matter of freedom or a libertine attitude towards a certain kind of sexual intercourse, especially in vv. 12-20, but even more generically in vv. 9-10”.

afecta la pertenencia a la comunidad cristiana. En ese sentido, la normativa que restringe el dominio de la sexualidad hace depender la unión sexual de la conyugal<sup>504</sup>.

De las dos secciones de 1 Co 6, 12-20, Clemente copia los versículos 13 y 16. En el primer caso glosa especialmente τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι; en el segundo cita ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἐν σῶμά ἐστιν. Separa los dos versículos separados con la cláusula οὐ τὸν γάμον πορνείαν. En los enunciados del versículo 13, la insistente recurrencia a la idea del σῶμα en relación con πορνεία y κύριος marca una oposición entre el cuerpo para la fornicación y el cuerpo para el Señor, y si bien Pablo no hace mención en los vv. 12-20 de la fornicación vinculada al matrimonio, esta relación es la que se encuentra en la mente de Clemente en *Stromata* 3, 107, 4, posiblemente influenciado por la lectura en conjunto de los capítulos 6 y 7 de 1 Co, el primero dedicado a la fornicación y el segundo al matrimonio. Si consideramos la lectura en conjunto de estos capítulos paulinos podemos deducir que para Clemente el cuerpo que se ha unido en matrimonio sobre la base de los mandatos religiosos del cristianismo no puede mantener un vínculo sexual solo con el objetivo de la satisfacción sexual; el coito siempre debe estar precedido por la meta de la procreación. Esto conduce a suponer que la inclusión de la cita de 1 Co 16 tiene un doble sentido que consigue su término clave en πόρνῃ: a) Clemente censura la unión sexual con una prostituta, y b) Clemente utiliza πόρνῃ a modo de metáfora de una idea filosófica más profunda, la fornicación guiada por el placer<sup>505</sup>. En el punto a) la interpretación de Clemente se ajusta plenamente a la intención literal de Pablo, en el b) el alejandrino desvía el punto de atención hacia una materia distinta a la tratada por Pablo<sup>506</sup>. El apóstol utiliza la palabra πόρνῃ con el significado más amplio de πορνεία y este, a su vez, con el sentido de idolatría. El alejandrino, en cambio, ubica en un mismo contexto πορνεία y γάμος para referir a la prohibición de la relación sexual sujeta al mero placer corporal dentro del matrimonio.

Sin embargo, la exégesis de Clemente adquiere nuevos matices cuando se analiza su glosa de 1 Co 6, 16 no prestando atención a las conexiones terminológicas que aporta el

---

<sup>504</sup> Tal resolución y el tratamiento del matrimonio como único espacio lícito para la sexualidad es uno de los tópicos que se inserta en 1 Co 7, cuyos elementos ideológicos afines al pensamiento de Clemente fueron tratados en el capítulo anterior.

<sup>505</sup> Cf. *Didaché* 3, 3.

<sup>506</sup> En *Protréptico* 2, 13, 4, Clemente adjudica el apelativo de πόρνῃ a Afrodita; en *Pedagogo* 1, 81, 1 utiliza πόρνῃ mientras cita Jr 3, 3-4; en 2, 93, 4 llama “bestia” (θηρίον) al πόρνος y a la πόρνῃ; en 2, 101, 1 cita 1 Co 6, 15-19 (cf. *Stromata* 3, 107, 4; 7, 88, 2; Gn 2, 24); en 3, 5 describe a la πόρνῃ; en 3, 68, 2 cita Pr 5, 3-5 (cf. *Stromata* 1, 29, 6). En 3, 68, 3, Sansón fue vencido por una πόρνῃ, no así José.

contexto del alejandrino, sino el paulino. El versículo 16 de 1 Co 6 está compuesto por dos proposiciones, ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν y ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, que se relacionan con una tercera anotación ubicada en el v. 17, ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμά ἐστιν, cuya construcción sintáctica es similar a ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν. La cláusula ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν es una cita de Gn 2, 24, y en el contexto paulino es la consecuencia de dos tipos de uniones, una carnal o corporal y otra divina; πόρνη y κύριος son puestos en una relación antitética que tiene su síntesis en el v. 13: τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι. Con esta explicación la clave no está ya en el concepto πόρνη sino en σῶμα. El cuerpo, estructura física y material del ser humano, es el medio a través del cual el hombre participa de lo celestial. Esta participación implica un grado de pureza específico para lo cual el hombre debe evitar toda contaminación de lo corporal si su meta está en alcanzar la salvación eterna. Tanto la idolatría como la fornicación son agentes contaminantes que se activan a través de su contacto. Los dos autores cristianos están decididos a mostrar los medios que aseguran la posibilidad de alejarse de la contaminación, el matrimonio y el Señor. A través del matrimonio, la relación sexual pierde el carácter corrosivo<sup>507</sup> que caracteriza su uso fuera de este ámbito; con la mirada puesta en el Señor, el cuerpo se aparta de los ídolos que atentan contra la unidad cristiana. El versículo 24 de Gn viene a explicar, entonces, las construcciones simétricas de 1 Co 16 y 17. La unión con la fornicación determina la corrosión total del cuerpo; el que se corrompe de esta manera se convierte en fornicario. El que se une al Señor se convierte en miembro de la Iglesia cristiana. El matrimonio y la unión con el Señor consiguen así un mismo valor, una y otra práctica acercan a Dios. Ahora bien, un papel especial juega la interpretación de la cláusula ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν que si bien no es anotado por Clemente, sí está en su mente en el momento de interpretar el discurso paulino en relación con el matrimonio. El análisis de la cláusula bíblica merece dos movimientos exegéticos distintos: uno se deriva de su reubicación en el contexto de la LXX, el otro de los términos paulinos. En el momento en que devolvemos Gn 2, 24 a su fuente de origen se detecta que la frase ἔσονται οἱ δύο

<sup>507</sup> En *Stromata* 3, 73, 4, πορνεία está asociada con los gentiles y sus prácticas; en 3, 89, 1-2 está conectada con la idea de adulterio, “el deslizamiento del único matrimonio en aras de muchos” (ἢ ἐκ τοῦ ἑνὸς γάμου εἰς τοὺς πολλοὺς ἐστὶν ἔκπτωσις); en 3, 90, 5 es un “pecado” (ἁμαρτία); y en 7, 75, 3, Clemente nombra tres variedades de πορνεία: “amor al placer” (φιληδονία), “amor al dinero” (φιλαργυρία) e “idolatría” (εἰδωλολατρεία).

εἰς σάρκα μίαν refiere a la unión entre el hombre y la mujer. En este caso, el valor de σάρξ es espiritual, no material. Gn 2, 24 anota otra referencia que explica en parte la cita de Pablo: el varón deja a su padre y a su madre y se hace εἰς σάρκα μίαν con su mujer. La interpretación más común que se desprende de esta anotación es la idea del matrimonio y su indisolubilidad, aunque tiene una explicación algo diferente en el contexto de Pablo. El apóstol utiliza el término σάρξ como sinónimo de cuerpo<sup>508</sup>, es el cuerpo de la prostituta y el cuerpo de Cristo. El contacto con el cuerpo de la prostituta es equivalente al vínculo con la religión gentil, es idolatría. El que se une a una prostituta vivirá según las normas y conductas de los gentiles; en cambio, el vínculo con el cuerpo de Cristo tiene el significado de conversión, de participación y de acatamiento de la normativa de la comunidad cristiana. La construcción ἐν πνεύμα del v. 17 contrasta así con ἐν σῶμα del v. 16. En el primer caso la σάρξ colabora con la unidad cristiana; en el segundo, permanece ligada a lo gentil. La idea de σάρξ en Pablo trasciende entonces la existencia unida del hombre y la mujer y adquiere una nueva identidad al devenir en sinónimo del cuerpo de Cristo<sup>509</sup>. En Clemente la interpretación implícita de Gn 2, 24 parece asumir el sentido común de relación marital. Esto no significa que la interpretación paulina suspenda el significado general de ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν; por el contrario, la unión espiritual del cristiano con el Señor también tiene una connotación marital, solo que Pablo quiere evitar que el realismo físico de la unión con Cristo sea entendido por los Corintios de forma demasiado material y asemejado a las prácticas gentiles caracterizadas por la unión sexual efectiva entre un sacerdote o prostituta religiosa y un fiel.

Según lo expuesto, en la interpretación paulina y clementina, idolatría<sup>510</sup> y matrimonio surgen conectados a la fornicación. En este sentido, la fornicación no pierde el sentido idolátrico y corrosivo que le asigna la LXX; por el contrario, este sentido se

<sup>508</sup> Cf. el uso completo de Gn 2, 24 en Ef 5, 31; Fitzmyer 2008: 268.

<sup>509</sup> Pablo hace hincapié en la santidad del cuerpo con un argumento que culmina en la exhortación a glorificar a Dios a través del cuerpo en 1 Co 6, 20. El cuerpo, incluyendo su sexualidad, es un regalo divino para ser usado con responsabilidad. Su nueva identidad con Cristo debe dar forma a su comportamiento sexual (cf. 6, 11, 13-17, 19-20). Cf. Keener 2005: 56-58.

<sup>510</sup> En *Protréptico* 2, 33, 6, Clemente coloca el término en terreno idolátrico. Conecta πορνεία con los amores ilícitos de los dioses griegos y con el politeísmo de su tiempo. En este contexto, no solo introduce el término πορνεία sino también un concepto que se asocia a un contexto semántico controvertido, ἀφροδίσιος (2, 33, 7; cf. 4, 49, 2). Esta relación es la que desarrolla en *Stromata* 3, 27, 1, momento en que nombra a la diosa “Afrodita” (Ἀφροδίτη) en un pasaje en el que enlaza los términos κοινωνία y ἀφροδίσια, con la idea de lo “malo” (κακός). En *Pedagogo* 1, 48, 3, Clemente remite a Diógenes de Apolonia, quien habría determinado la procedencia etimológica τὰ ἀφροδίσια.

profundiza ganando espacios que exceden el ámbito de lo cúltilo para expandirse hacia toda relación sexual fuera del matrimonio.

### 6.3. Conclusión

En la ciudad de Alejandría del siglo II, los intelectuales cristianos observaron las prácticas sexuales prohibidas como costumbres que atentaban contra la integridad moral del cristianismo. El *Pedagogo* otorga preeminencia a tres tipos de relaciones sexuales que tienen en las cláusulas “no fornicarás”, “no cometerás adulterio” y “no corromperás a los niños” las restricciones de su costumbre. El registro de estas prohibiciones pertenece a la LXX. No obstante, dos de las cláusulas nombradas por el alejandrino carecen de asidero en esta fuente, “no fornicarás” y “no corromperás a los niños”. A partir de un análisis de las referencias clementinas en relación con los textos cristianos que incorporaron estas prohibiciones entre sus enseñanzas, surgen los textos de *Epístola de Bernabé* y la *Didaché* como las fuentes más importantes. Sus reformulaciones de las leyes mosaicas conservan la morfología de las prescripciones del Pentateuco de la LXX, pero amplían el rango de las prohibiciones sexuales hacia otras prácticas distintas del adulterio. La prohibición de la fornicación y la pederastia no se encuentran entre los antecedentes de los mandamientos del Decálogo. La recepción de Clemente de las adaptaciones presentes en *Epístola de Bernabé* y *Didaché* demuestra la procedencia cristiana de sus prescripciones sobre las prácticas sexuales prohibidas.

En el marco de tales prácticas es la fornicación la que gana un significado específico capaz de abarcar cualquier costumbre sexual que exceda los límites de lo legal. El uso del término con el sentido genérico de “fornicación” incluye la idolatría y las prácticas sexuales que buscan satisfacer los deseos sexuales. Tales costumbres se ubican fuera de los límites del matrimonio por lo que su práctica está prohibida. Para fundamentar su rechazo de la fornicación, Clemente recurre a *Números* y *Jeremías* de la LXX. En este punto, las referencias del *Pedagogo* encuentran justificación en otras obras del alejandrino, en especial *Stromata*, en cuyo espacio surgen citas procedentes de 1 Co 5 y 6. La conexión entre la LXX y la epístola paulina permite determinar que los comentarios de Clemente sobre el tópico fornicación y su sentido idolátrico abarcan las relaciones sexuales que se practican fuera del matrimonio, entre las que se incluyen el adulterio y la pederastia. Estas prácticas y las regulaciones morales que las contienen serán motivo de examen en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO 7

### Pederastia y adulterio

*Pedagogo* 2, 83, 5-91, 1

#### 7. 0. Introducción

Las bases morales del matrimonio cristiano fueron puestas constantemente en riesgo por los comportamientos sexuales inmorales difíciles de vigilar, y aún más de controlar, en una sociedad adaptada a costumbres que se distanciaban en las acciones de la ética moderada que pretendía establecer el cristianismo de los primeros siglos. En el capítulo 6 analizamos la procedencia de las prohibiciones sobre la fornicación, el adulterio y la pederastia y observamos que las mismas tuvieron una base de gestación en la legislación del Pentateuco, pero fueron los textos de Bernabé, la *Didaché* y Pablo, los que le otorgaron un marco prescriptivo y moral en el ámbito cristiano. Las relaciones sexuales fuera de los límites maritales y de la procreación ocasionaron gran preocupación entre los intelectuales cristianos de los siglos I y II d. C., y también en la política de Roma. En el capítulo anterior se mencionó una tentativa imperial por fijar la base legal y moral del matrimonio romano y evitar los comportamientos sexuales escandalosos, la promulgación de la *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* decretada por el emperador Augusto en el año 19 a. C. Esta ley abarcaba un amplio número de delitos<sup>511</sup>, entre los que se contaban el adulterio y la pederastia. Clemente es uno de los intelectuales que otorga un espacio significativo del *Pedagogo* a tratar sobre estas dos prácticas. Su interés se concentra en ubicar estas costumbres en el marco prescriptivo de

---

<sup>511</sup> Es muy extensa la legislación en torno a los delitos enumerados en *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis*. Abarca todas las posibilidades de relaciones sexuales extra maritales. Augusto trata de cubrir toda inmoralidad reinante en su pueblo y restaurar la digna moral de los antiguos. Si bien no lo logra cabalmente, sí sienta las bases de un ordenamiento, con descripciones de contenido de delitos, sanciones y excepciones, que habría de perdurar muchos siglos como norma de conducta y orientación jurídica, a pesar de lo inaceptable que pudiera haber parecido esta ley a los romanos libres tradicionalistas de viejas familias. Para un análisis detallado de los principales tipos de delito sexual –seducción o procuración, prostitución, violación, acoso sexual, incesto– que abarca la ley augustea cf. Maldonado de Lizalde, “*Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* del Emperador Cesar Augusto (y otros delitos sexuales asociados)”, 2005, pp. 365-413.

la legislación judía, platónica y paulina, mientras compara tales prácticas con los comportamientos animales que se conocían en los círculos intelectuales de su época y que pueden ser adjudicados a los informes relatados por los naturalistas que escribieron historias sobre animales, en especial Aristóteles y Claudio Eliano. Los párrafos que se ocupan del adulterio y la pederastia y las conexiones posibles se detallan a continuación:

§§ 2, 83, 5-91, 1: en el marco de su defensa del matrimonio, el alejandrino refiere a las dos prácticas sexuales prohibidas, el “adulterio” (μοιχεία) y la “pederastia” (παιδεραστία), utilizando argumentos procedentes de Lv 11, 5 y 18, 20 y 22.

§§ 2, 86, 2-3: el alejandrino ubica el término παιδεραστία en el contexto griego y cristiano y lo interpreta a partir de las citas extraídas del diálogo platónico *Fedro* y de Rm 1, 26-27.

§§ 2, 83, 5: Clemente introduce la metáfora “no comerás liebre ni hiena” (οὐκ ἔδεσαι τὸν λαγῶν οὐδὲ τὴν ὕαιναν) y la explica articulando dos niveles de análisis, uno simbólico y otro biológico, cimentados por los comentarios procedentes de la *Epístola de Bernabé* y de los naturalistas Aristóteles y Claudio Eliano.

Con la articulación de testimonios procedentes de distintas disciplinas, Clemente lleva a cabo una reinterpretación de costumbres sexuales tradicionales cuya frecuencia no solo promueve el mantenimiento de prácticas ilegales sino que amenazan la integridad moral de la comunidad cristiana. La conexión de los comentarios clementinos con los textos que censuran el adulterio y la pederastia permitirá entender cuál es el peligro moral que generan estas costumbres.

## 7.1. Adulterio y pederastia

Las costumbres sexuales inmorales constituían prácticas comunes entre los habitantes del Imperio romano. La *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* decretada por Augusto tenía como finalidad preservar la castidad de la mujer casada<sup>512</sup> y la moralidad de los hogares patricios e impedir o sancionar los libertinajes sexuales. El adulterio<sup>513</sup> y la pederastia, además de otros delitos sexuales, se convertían por primera vez en casos penales<sup>514</sup>. Sin embargo, el castigo de la pederastia no carecía de antecedentes. La pederastia era sancionada ya por la *Lex Scantinia* (149 a. C.). Este estatuto, en general, se refería a las clases prohibidas de amor y más precisamente al *stuprum* cometido con persona del mismo sexo y se infligía una multa a los ofensores. No obstante, es la *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* la que introduce una legislación detallada con respecto a los delitos sexuales, define las sanciones y presenta una regulación procesal. Los alcances de esta ley no estuvieron ceñidos a la época precisa de su sanción, sino que su trascendencia se percibió en los primeros siglos de la era común y fueron los escritos filosóficos y religiosos los que en mayor o menor medida se hicieron eco de la preocupación imperial. En el siglo II, el *Pedagogo* de Clemente es uno de los textos que refiere a esta problemática social. Su discurso resulta atravesado por un contexto en el que la sociedad se encuentra inmersa en prácticas sexuales que atentan contra la moral del cristianismo. Su pensamiento pragmático entiende tales prácticas como las expresiones del desorden moral vigente en una sociedad que, pese a las disposiciones legislativas de Augusto y a las intervenciones cristianas sobre las comunidades paganas del Mediterráneo, todavía no se ajustaba a los límites del matrimonio legal y religioso.

---

<sup>512</sup> Según Maldonado de Lizalde (2005: 386) la *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* sugiere que en lo relativo a la castidad de las mujeres romanas casadas se refería exclusivamente a las mujeres de las clases altas. La pérdida de un tercio de su propiedad, la incapacidad de recibir herencia y la prohibición de casarse con romanos libres, solo podrían afectar a las clases de patricios y équites.

<sup>513</sup> La ley no aplicaba las mismas sanciones a los dos sexos. El adulterio es concebido por los juristas como la relación sexual extramarital de una mujer casada. Las penas por adulterio eran severas. La mujer adúltera, comprobado o no el adulterio, y enjuiciada o no públicamente, era relegada a la categoría de “mujeres impuras” (*feminae probrosae*) por tres causas: a) si fue sorprendida y condenada en juicio público, b) no fue sorprendida en adulterio, pero sí condenada por él, en juicio público, c) sorprendida en adulterio, pero no condenada por él (cf. Maldonado de Lizalde 2005: 384). Esta instancia de exposición pública de la acción de adulterio no se aplica a los hombres. No necesariamente el adulterio del hombre resulta en divorcio ni reviste algún interés para la ley. McGinn (2003: 107-108) analiza la figura de *feminae probrosae* con el sentido de la mujer respetable que ha abandonado su honor sexual. Cf. especialmente McGinn, T. A. J. (1997-98). “*Feminae probrosae* and the Litter”, en *Classical Journal* 93; pp. 241-250.

<sup>514</sup> Durante la República, y con las leyes de las XII Tablas, se habían hecho diversos intentos para proteger a las mujeres contra acercamientos indeseados de carácter sexual. La ley no se ocupaba de aquellos casos en que había consentimiento de alguna de las partes.

Con la intención de regular el adulterio y la pederastia, Clemente dedica *Pedagogo 2*, 83, 5-91, 1 a presentar testimonios bíblicos que censuran ambas prácticas. Así, en *Pedagogo 2*, 83, 5 refiere a Lv 11, 5 con la frase “no comerás liebre ni hiena” (οὐκ ἔδεσαι τὸν λαγῶν οὐδὲ τὴν ὕαιναν)<sup>515</sup>. Tal prohibición es colocada en directa relación con la figura de Moisés, quien, según el alejandrino, “rechaza” (ἀποκρούεται) simbólicamente ingerir estas especies con el fin de evitar la denominada “siembra estéril” (τὴν ἄκαρπον σποράν); en 2, 91, 1 recurre a Lv 18, 22, “no te acostarás con varón como con mujer” (καὶ μετὰ ἄρρενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικείαν) porque “es una abominación” (βδέλυγμα ἐστὶ), y luego anota Lv 18, 20: “no te acostarás con la mujer de tu prójimo” (καὶ πρὸς τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου οὐ δώσεις) porque “estarás contaminado<sup>516</sup> por ella” (ἐκμιασθῆναι πρὸς αὐτήν)<sup>517</sup>. De los tres versículos de *Levítico*, el primero, 11, 5, funciona en un sentido simbólico, mientras que 18, 20 y 18, 22 expresan de manera literal las acciones sexuales prohibidas por la legislación mosaica. En *Pedagogo 2*, 83, 5, Clemente deriva la siguiente interpretación simbólica: no se debe comer liebre porque este animal representa la “pederastia” (παιδεραστία), y el rechazo de comer hiena simboliza la abstinencia del “adulterio” (μοιχεία). Si se proyecta la interpretación del alejandrino sobre los vv. 20 y 22 del capítulo 18 de Lv, se colige que la hiena representa la prohibición de Lv 18, 20 y la liebre la de 18, 22. Por su parte, la interpretación literal es la que subyace tras el plano simbólico, otorgando al adulterio y la pederastia el marco legal y pragmático que restringe su accionar.

Clemente incluye estas referencias durante su comentario dedicado a defender la institución del matrimonio. En este contexto, la alusión al adulterio y a la pederastia a partir de la cita de los versículos de *Levítico* busca denominar las prácticas sexuales consideradas como fuera de los límites del matrimonio, a la vez que otorgar un marco legal que censura tales prácticas. En los apartados que siguen analizaremos el discurso

<sup>515</sup> La cita exacta de Lv 11, 5 de la LXX es la que sigue: “también la liebre, porque rumia, pero no tiene la pezuña partida, este es impuro” (καὶ τὸν δασύποδα, ὅτι ἀνάγει μηροκισμὸν τοῦτο καὶ ὄπλην οὐ διχηλεῖ, ἀκάθαρτον τοῦτο ὑμῖν).

<sup>516</sup> Los argumentos que explican las consecuencias indicadas a través de los términos βδέλυγμα y ἐκμιασθῆναι fueron tratadas en el capítulo 1.

<sup>517</sup> Un primer nexa de unión entre la prohibición de comer liebre y hiena de *Pedagogo 2*, 83, 5 y los vv. 20 y 22 del capítulo 18 de *Levítico* reside en los conceptos “impuro” (ἀκάθαρτος), “abominación” (βδέλυγμα) y “contaminar” (ἐκμιαίνω), según se desprende de los siguientes razonamientos: a) comer liebre es un acto de impureza, Lv 11, 5, b) consumir animal impuro es una “abominación”, Lv 11, 10, c) cometer adulterio es un acto de contaminación, Lv 18, 20, d) la homosexualidad es abominación, Lv 18, 22. Las cualidades de impuro o abominable de los alimentos y del sexo son retomadas en Lv 20. El capítulo 20 de *Levítico* trata de las sanciones consideradas como faltas culturales y repite las prescripciones ya consignadas en los capítulos 11 y 18.

de Clemente en relación con *Levítico* y otras referencias bíblicas que completan la interpretación del alejandrino.

### 7.1.2. El adulterio y la pederastia en la LXX

Como ha quedado demostrado en los capítulos anteriores, Clemente conoce el conjunto de prescripciones que regulan la vida moral y social del pueblo judío a través de la lectura del Pentateuco de la LXX. Las leyes que se presentan en el Pentateuco se encuentran adaptadas a las condiciones de ambiente y tiempo en las que se promulgaron, como la relación entre el pueblo de Israel y los pueblos no judíos, *i. e.* el contacto entre la cultura y religión del monoteísmo judío y el politeísmo de los pueblos considerados extranjeros, además de la vigencia entre los israelitas de costumbres que trasgredían las disposiciones culturales del Decálogo. De los libros que confieren mayor espacio a los aspectos legales de las prácticas sociales judías, *Levítico* es el que presenta una legislación sobre las costumbres permitidas y prohibidas en el pueblo de Israel. Clemente adapta los mandatos legales de *Levítico* a la situación social de su tiempo, por lo que lleva a cabo una reinterpretación cristiana de las palabras mosaicas.

El contexto bíblico en el cual se inscribe la prohibición de Lv 11, 5 de *Pedagogo* 2, 83, 5 es el que anota las reglas referentes a la pureza e impureza de los animales<sup>518</sup> factibles de ser consumidos por el israelita. La ley de pureza abarca los capítulos 11-16 de *Levítico* y va unida a la ley de santidad de los capítulos 17-26. Las reglas dadas en Lv 11 se basan en prohibiciones religiosas que determinan que lo puro puede acercarse a Dios y lo impuro es lo que incapacita para su culto. En este sentido, *Levítico* diferencia entre animales puros entendidos como los que pueden ser ofrecidos a Dios<sup>519</sup>, e impuros, los que los pueblos extranjeros consideran sagrados o los que despiertan en el hombre repulsión y desagrado evitando por esto su sacrificio o ingesta. De esta antigua legislación permanecerá la lección de un ideal de pureza moral protegido por reglas positivas, mientras que el ideal de impureza se transmitirá regido por una causa, la “abominación” (βδέλυγμα)<sup>520</sup>, que en *Levítico* aparece inserta en dos faltas culturales específicas: el consumo de animales impuros de Lv 11 y las prácticas sexuales prohibidas de Lv 18. Ambas faltas se repiten en Lv 20, una sección que expone una

---

<sup>518</sup> Cf. Dt 14, 3-21.

<sup>519</sup> Cf. Gn 7, 2.

<sup>520</sup> Esta idea se repite a lo largo de Lv 11, *v. gr.* vv. 12; 13; 20; 23; 41; 42, y tiene una nueva aparición en el capítulo 18, especialmente v. 22 y en el capítulo 20, v. 13.

síntesis de los capítulos que lo anteceden, prestando especial atención a las faltas relacionadas con lo sexual y con la impureza animal, todo en un mismo contexto. Esta asociación entre la impureza animal y las relaciones sexuales consideradas ilegales marca un antecedente que ayuda a fundamentar la identificación clementina entre lo animal y el sexo ilegal de *Pedagogo* 2, 83, 5.

La anotación que Clemente introduce en *Pedagogo* 2, 83, 5, “no comerás liebre ni hiena” (οὐκ ἔδεσαι τὸν λαγῶν οὐδὲ τὴν ὕαιναν), y que coloca en el marco de las enseñanzas mosaicas, no se encuentra en Lv 11, lugar dedicado a los animales impuros, menos aún su asociación con el adulterio y la pederastia de Lv 18, 20 y 22 respectivamente. Entre los animales impuros de Lv 11, en el versículo 5 surge la figura de la liebre en el concepto cuya traducción literal es “patas peludas” (δασύπους), aunque en este contexto se refiere a una especie de liebre que tiene un exceso de pelos debajo de las patas<sup>521</sup>. La justificación que explica su prohibición se fundamenta en la categoría en la cual es incluida esta especie, pertenece al género del animal que “rumia” (ἀνάγει), mas está ausente cualquier mención que identifique este animal con la pederastia. Con respecto a la hiena, no existe referencia alguna ni en *Levítico* ni en los otros libros que componen el Pentateuco que indique algún conocimiento sobre esta especie, y en el resto de los libros de la LXX el concepto solo aparece en dos lugares, en Si 13, 18 y en Jr 12, 9, pero en ningún caso se llega a una asociación sexual que lo vincule a lo humano. De acuerdo a los datos hasta aquí recolectados, la relación entre la liebre y la hiena con la pederastia y el adulterio expuesta en *Pedagogo* 2, 83, 5 no se desprende del vocabulario mosaico ni de los libros de la LXX, por lo que se debe suponer que la fuente de tal interpretación tiene que ser buscada en los escritos cercanos a la época del alejandrino que se analizarán en el apartado 7. 3.

Las citas de Lv 18, 20 y 18, 22, por su parte, son literales y responden a las dos prohibiciones trabajadas por Clemente, el adulterio y la homosexualidad masculina. En los dos apartados que siguen trataremos cada práctica en los contextos bíblicos de su emergencia.

---

<sup>521</sup> Cf. Aristóteles, *Historia de los Animales* 511a31.

### 7.1.2. El adulterio en la LXX

La costumbre bíblica de cometer adulterio tiene en la frase de Ex 20, 13 y Dt 5, 17, οὐ μοιχεύσεις, el imperativo legal de su prohibición. Con este mandamiento, el Decálogo coloca la institución del matrimonio entre las costumbres inviolables de la vida comunitaria del pueblo de Israel<sup>522</sup>. El adulterio en Ex y Dt es aquel que se produce cuando existe acceso carnal entre un hombre y una mujer casada o comprometida. Así lo demuestra la serie de prescripciones y sanciones que toman lugar en Dt 22, 22-23, 1: en el v. 22, si un hombre es sorprendido acostado con una mujer casada, ambos deben morir. En este contexto, la sanción responde a una regla de pureza asumida por el pueblo de Israel en su alianza con Dios, según la cual queda dispuesto que todo lo malo deba ser desterrado de la comunidad israelita, de lo contrario, queda manchada y es aborrecida por Dios. En los vv. 23-24, si una joven virgen está prometida a un hombre y otro la encuentra en la ciudad y se acuesta con ella, ambos deben ser escoltados hasta la puerta de la ciudad y apedreados hasta que mueran, la joven por no haber pedido ayuda en la ciudad<sup>523</sup> y el hombre por haber violado a la mujer de su prójimo; en los vv. 25-26, si un hombre encuentra a una joven virgen comprometida en el campo y luego de forzar su voluntad se acuesta con ella, solo morirá el hombre que incurrió en la falta<sup>524</sup>; en los vv. 28-29, cuando un hombre encuentra a una joven virgen no comprometida, la toma por la fuerza y se acuesta con ella y son sorprendidos, el hombre debe dar al padre de la joven cincuenta monedas de plata y la joven se convertirá en su esposa sin poder repudiarla en lo que quede de su vida; en 23, 1 se prohíbe tomar a la mujer del padre o desposarla. Según queda expuesto, el adulterio en Dt 22, 22-23, 1 es la violación del compromiso o matrimonio de otro, y si bien el hombre no está obligado a mantener una fidelidad incondicional a su mujer, la mujer casada o prometida no tiene igual posibilidad. La fidelidad incondicional es demandada a la mujer, no al varón, pues la mujer es la que en el matrimonio se convierte en posesión de su esposo. El castigo más frecuente que determina el deceso de los culpables es la lapidación, tal como queda establecido en Dt 22, 23-24<sup>525</sup>. Estas cláusulas y sus sanciones responden a

---

<sup>522</sup> En el *Testamento de José*, José se presenta como modelo de castidad que resiste la tentación de adulterio como algo contrario a la voluntad de Dios (cf. 4, 6; 5, 1). José vence el deseo sexual ilegal con oración y ayuno (cf. 4, 8).

<sup>523</sup> Cf. Gn 39, 10-20.

<sup>524</sup> Dt 22 explica la sanción hacia el varón en el v. 27: como fue en el campo donde encontró a la mujer comprometida, seguramente la joven gritó pero no había nadie que la oyera.

<sup>525</sup> Cf. Ez 16, 40.

prohibiciones presentes en otros versículos del Pentateuco. En Lv 20, 10, el hombre que “cometiera adulterio” (ἀν μοιχεύσῃται) con la mujer de su prójimo determinará que tanto él como la mujer incurran en falta y ambos “serán condenados a muerte” (θανατούσθωσαν). Incluso está legislada y sancionada la sospecha que un marido puede tener sobre su mujer. En este caso, el esposo puede pedir que su mujer sea purificada mediante una ceremonia de agua amarga, una oblación de los celos descripta en Nm 5, 16-31<sup>526</sup>.

En la literatura sapiencial, las advertencias contra la fornicación y el adulterio demuestran que la infidelidad conyugal era común. La primera parte de *Proverbios* censura el adulterio, v. gr. 2, 16-19<sup>527</sup>; 5, 2, 23; 6, 24-7, 27, acción equiparada en 2, 17 y 5, 15a a una ruptura de la alianza con Dios. En Si 23, 22-27 se muestra el grave error que comete la adúltera. La mujer que le ha sido infiel a su marido y le ha dado como heredero el hijo de otro hombre comete tres faltas graves: a) ha desobedecido la ley de Dios<sup>528</sup>, b) ha faltado a su marido, c) cuando se descubre que tuvo hijos de otro hombre se presenta la frase “se ha fornicado en el adulterio” (ἐν πορνείᾳ ἐμοιχέυθη, 23, 24). La sanción legal que compete en este caso es la siguiente: a) la mujer será llevada ante la asamblea que investigará la legitimidad paterna de los hijos, b) la imagen de la mujer y la de sus hijos queda maldita y difamada por la comunidad a la que pertenece.

Entre los profetas, la figura legal del adulterio adquiere un simbolismo particular que se conecta con la idea de fornicación e idolatría analizada en el capítulo 6 de nuestra investigación. En Os 2, el profeta presenta a Israel como la esposa infiel de Dios, como una prostituta que ha provocado el furor y los celos de su esposo divino. Oseas expresa

---

<sup>526</sup> Esta oblación consiste en los siguientes pasos: primero, el sacerdote presenta a la mujer ante Dios, echa agua corriente en un vaso de barro y, tomando polvo del pavimento de la Morada, lo esparce sobre el agua para que quede maldita; segundo, el sacerdote pone a la mujer delante de Dios, le descubre la cabeza y pone en sus manos la oblación conmemorativa; tercero, el sacerdote conjura a la mujer diciendo que si no ha dormido un hombre con ella y ha logrado evitar mancillar la potestad de su esposo, sea inmune ante el agua amarga; en cambio, si estando bajo la potestad de su esposo se ha desviado y lo ha mancillado durmiendo con otro hombre, el sacerdote debe proferir un juramento que maldiga con infertilidad el cuerpo de la mujer adúltera; por último, el sacerdote hace beber el agua amarga a la mujer y la culpabilidad se determina en base a su posibilidad futura de concepción o esterilidad, lo mismo que su estado social en la comunidad en la que se encuentre. La puesta en práctica de esta oblación exige al marido de tomar medidas en contra de su esposa. Este juicio de Dios u ordalía se practicó en la Antigüedad y hasta en la Edad Media para obtener una decisión justa cuando no existían pruebas.

<sup>527</sup> Cf. Mal 2, 14.

<sup>528</sup> Según Köstenberger y Jones (2010) existen por lo menos seis actos que violan el ideal del matrimonio divino: a) la poligamia viola la institución divina de la monogamia, b) el divorcio rompe la durabilidad y permanencia del matrimonio, c) el adulterio quiebra el límite sagrado entre los comprometidos a fidelidad marital, d) la homosexualidad, comportamiento considerado aberrante y de rebelión contra el designio del creador del matrimonio heterosexual, e) la esterilidad, un problema que hace que la relación marital carezca de la fertilidad característica del patrón original de Dios, y f) la disolución de las distinciones de género viola la complementariedad de géneros, un aspecto esencial y fundacional del plan de Dios.

por primera vez las relaciones de Dios y de Israel con términos que indican su matrimonio en 2, 21-22 y hace hincapié en la lealtad exclusiva que Israel debe a su Dios, comparando esta relación a la fidelidad que la esposa debe a su marido. En 3, 1 y 4, 12 queda claro que el adulterio genera apostasía o idolatría. Israel se convierte en culpable de adulterio cuando rinde culto a otros dioses. La infidelidad religiosa de Israel estigmatiza a su comunidad con un delito cuya consecuencia es el abandono de la protección de Dios. En el contexto del capítulo 4, los conceptos “cometer adulterio” (μοιχεύω), “cometer fornicación” (ἐκπορνεύω, 4, 13) y “fornicar” (πορνεύω, 4, 10) junto con “adulterio” (μοιχεία, 4, 2) y “fornicación” (πορνεία, 4, 11), están asociados con la adoración a dioses extranjeros. Estos términos designan la infidelidad de Israel hacia su Dios al mismo tiempo que marcan la práctica del adulterio, μοιχεία, como πορνεία<sup>529</sup>.

El adulterio, entonces, es severamente sancionado por la legislación de la LXX y Clemente no solo reproduce el sentido moral inserto en esta legislación sino que aplica su propia preceptiva para censurar las prácticas adúlteras<sup>530</sup>.

#### 7.1.2.b. La pederastia en la LXX

Los libros de la LXX no mencionan el concepto “pederastia” (παιδεραστία). Sin embargo, hacen referencia a la homosexualidad masculina como una práctica rechazada por Lv 18, 22 y que tiene en la destrucción divina de Gomorra y Sodoma de Gn 19, 5 el motivo bíblico más antiguo de su prohibición. En *Pedagogo* 2, 89, 2-3 y 3, 44, 1-3, Clemente hace referencia al suceso de Sodoma, historia que completa el significado de Lv 11, 5 citado en 2, 83, 5 y que determina la comprensión de Lv 18, 22 anotado en 2, 91, 1.

La historia de la destrucción de Gomorra y Sodoma abarca Gn 18, 17-19, 29. El libro del *Génesis* menciona Sodoma a partir del capítulo 10 y la sitúa dentro del territorio poblado por los cananeos<sup>531</sup>. En el capítulo 18 se hace mención de los hechos acaecidos

---

<sup>529</sup> Cf. Jr 2, 1; 5, 7; 9, 1. Israel rompe el vínculo matrimonial con Dios y se convierte en adúltera, cf. 3, 8-13. Jerusalén también cargará con el castigo de la mujer adúltera, cf. 13, 20-27. Ezequiel aplica la interpretación de Oseas en su relato sobre la historia religiosa de Israel, cf. 16, 23-24. Por la apostasía de Israel a los cultos extranjeros, tanto en el pasado como en el presente, la comunidad israelita queda manchada con la prostitución y el adulterio, cf. 16, 32 y 37; 23, 37, 43 y 45.

<sup>530</sup> Cf. *infra* 7. 3.

<sup>531</sup> Sodoma y Gomorra estaban situadas una cerca de la otra, en una llanura. Cerca de ellas había un lugar llamado Valle de Sidim, en el que abundaban los pozos de asfalto, cercano al Mar Salado (Mar Muerto).

en aquella ciudad. Según este relato, Dios reveló a Abraham que destruiría Sodoma con fuego y azufre porque su falta era muy grave e irreversible. De los habitantes de la ciudad, solo el sobrino de Abraham, Lot, y su familia podrían ser salvados. Abraham intercedió para salvar a los justos de la ciudad; Dios le permitió interceder hasta que se convenciera de que en Sodoma no había ni diez justos. En Gn 19, 1-38, dos ángeles de Dios entraron en Sodoma para rescatar a Lot; los ángeles eran de hermosa apariencia y llamaron la atención de los habitantes. Lot los invitó a quedarse en la ciudad e insistió en que pasaran la noche en su casa. Antes de que Lot y los ángeles se durmieran, los sodomitas cercaron la casa y exigieron a Lot que les entregue a sus invitados señalando el siguiente propósito: “para que abusemos de ellos” (ἵνα συγγενώμεθα αὐτοῖς, 19, 5). Lot se negó y les ofreció a cambio a sus dos hijas vírgenes para que saciaran sus deseos sexuales (19, 8). Los sodomitas no aceptaron e intentaron romper la puerta aunque no tuvieron éxito porque los ángeles los habían cegado (19, 9-11). Los enviados por Dios dijeron a Lot que sacara a su familia de la ciudad. Lot avisó a sus yernos, pero estos hicieron caso omiso a su petición. Lot se marchó con su esposa e hijas. Los ángeles antes de retirarse indicaron a Lot que él y su familia no volviesen su mirada a Sodoma mientras se iban porque el que lo hiciese se convertiría en sal<sup>532</sup>. Después que los ángeles sacaron de Sodoma a la familia de Lot, Dios envió una lluvia de fuego y azufre que incineró completamente la ciudad con sus habitantes y otras ciudades de la llanura, entre las que se incluía Gomorra<sup>533</sup>.

Los habitantes de Sodoma y Gomorra habían traspasado los límites aceptados por la cultura israelita en materia sexual. Sus costumbres sexuales e intención de abusar de los ángeles causan la ira de Dios<sup>534</sup>. En este sentido la referencia clementina a Lv 18, 22 permite entender la importancia de los hechos referidos en Gn 18, 17-19, 29. Las regulaciones sobre las prácticas sexuales entre varones son expuestas en Lv 18, 22. En este versículo, la relación sexual entre hombres es considerada una “abominación”

---

Junto a estas ciudades estaban Adma, Zoar y Zeboím. El rey de Sodoma era Bera (cf. Gn 14, 2-3) y el de Gomorra era Birsá. En aquellos tiempos en que Lot se había establecido, habían sostenido una guerra con los reinos de Elam, Sinar, Elazar y Goim, siendo estos los vencedores. Lot y su gente fueron hechos prisioneros por los vencedores y llevados a Dan. En este lugar Abraham y sus aliados rescataron a Lot, sus bienes y su gente (cf. Gn 14, 15-16). Lot regresó a Sodoma. Para aquel tiempo, Sodoma ya tenía fama de ciudad con gente perversa.

<sup>532</sup> Una de las que acompañaba a Lot en la huida, su mujer, se dio vuelta para mirar y se convirtió en una estatua de sal. Cf. Gn 19, 26.

<sup>533</sup> En Dt 29, 23 se señala que conjuntamente con estas ciudades, también se destruyeron Adma y Zeboím. Lot se refugió en Zoar, pero temiendo que Dios destruyera esta ciudad, prefirió refugiarse en una cueva con toda su descendencia.

<sup>534</sup> Sodoma es mencionada expresamente 46 veces en la Biblia –la primera en Gn 10, 19 y la última en Ap 11, 8–, y representa la perversión humana en muchas formas. Cf. Gn 13, 13; Dt 32, 32; Is 3, 9; 2 P 2, 6.

(βδέλυγμα)<sup>535</sup> y castigada con la muerte en Lv 20, 13. En los dos libros del Pentateuco en los que aparece la referencia a la relación entre varones, Gn 19, 5 y Lv 18, 22, la misma está marcada por verbos que denotan su unión como sexual. En Gn 19, 5, el término συγγίγνομαι remite a “tener relaciones” o “abusar [sexualmente] de alguien”; en Lv 18, 22 el verbo “acostar” (κοιμάω) refiere a la relación entre personas de igual sexo. En ninguno de los casos referidos por Clemente existe algún término que señale la unión carnal con niños.

En el contexto de *Pedagogo* 2, 89, 2-3, el alejandrino no especifica el tipo de acción que desata la ira de Dios, aunque sí conecta el castigo recibido por la comunidad sodomita con actividades sexuales ilegales. El alejandrino considera que el fuego es el castigo que reciben quienes practican cualquier acto sexual considerado vergonzoso, *i. e.* aquellos incluidos dentro de las cláusulas οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις<sup>536</sup>. Pero en 3, 44, 1-3 vuelve sobre lo ocurrido a los sodomitas y especifica el tipo de actividad que determinó la sentencia divina: los sodomitas se perdieron en placeres, “cometieron adulterio” (μοιχεύοντες) y “se sintieron apasionadamente arrebatados hacia los niños” (περὶ <δὲ> τὰ παιδικὰ ἐκμανῶς ἐπτοημένοι). En este contexto, el alejandrino asocia la frase ἵνα συγγενώμεθα αὐτοῖς de Gn 19, 5 con la pederastia, relación que no se encuentra en la historia de la destrucción de Sodoma, aunque sí hay un reconocimiento de la prohibición que recae sobre los sodomitas que intentan abusar de los ángeles<sup>537</sup>.

---

<sup>535</sup> La raíz básica de βδέλυγμα, βδελυκ-, indica el sentido de causar repugnancia. La palabra βδελυρός y sus derivados βδελυρεύομαι y βδελυρία se encuentran a menudo en el campo secular para referirse a una actitud inadecuada o deshonesta. Otras palabras derivadas de esta raíz son: βδελύσσομαι, βδελυγμία, βδέλυγμα, βδελυκτός, βδελυγμός; los tres últimos solo se encuentran en la literatura judía y cristiana; βδελύσσομαι tiene el sentido de “odiar”, “aborrecer”, aunque más tarde toma el sentido más intenso de “censurar” o “rechazar”. El término βδελυρός y sus derivados no se encuentran en el uso bíblico, pero el grupo de palabras asociadas con βδελύσσομαι emerge con mayor fuerza en la LXX (cf. Ex, 5, 21; Lv 11, 43; 1 Mac 1, 48). En su forma media mantiene el significado más común de “aborrecer”, “rechazar”, como también lo conserva el pasivo “llegar a ser aborrecido” (cf. Is 49, 7; 2 Mac 5, 8; Si 20, 8). En correspondencia con el sentido de “aborrecer” está βδέλυγμα, “abominación”. En la LXX es fundamental para el entendimiento de βδέλυγμα la idea de que Dios rechaza ciertas prácticas y acepta otras. En las partes jurídicas de la Biblia, esta idea puede connotar lo que es culticamente “sucio”, “repugnante” y, en especial, los actos paganos que son abominables para el Dios del Antiguo Testamento, como es el caso del culto a dioses extranjeros o la idolatría. Este uso se encuentra muy presente en los libros proféticos, *v. gr.* Jr 13, 27; 39, 35; 51; 22; Ez 5, 9, 11; 6, 9, referencias en la que el sentido de βδέλυγμα es paralelo al de ἀνομία (cf. Jr 4, 1; Ez 11, 18; 20, 30; Am 6, 8; 5, 7; 13, 1; 52, 1; Job 15, 16). En la literatura sapiencial, la palabra denota simplemente la hostilidad de Dios hacia la maldad. Cf. Pr 8, 7; 11, 1, 20; 12, 22; 15, ss; 20, 17; 21, 27.

<sup>536</sup> Véase *Pedagogo* 2, 89, 1 y 3, 43, 5.

<sup>537</sup> Otra historia bíblica que repite en alguna medida la historia de Lot permite apreciar la repercusión que tuvo el hecho de Sodoma en la literatura bíblica posterior. Jc 19, 22-24 cuenta cómo un levita encuentra

No obstante, la interpretación clementina reconoce algún tipo de nexo entre la prohibición de Lv, la historia de Sodoma y la pederastia, conexión que debe ser buscada en otras referencias anotadas por Clemente para determinar qué interpretación merece la pederastia en el *Pedagogo*.

## 7.2. La pederastia en la cultura griega y en Pablo

Las interpretaciones de Lv 11, 5 y 18, 22 desarrolladas por Clemente en *Pedagogo* 2, 83, 5-91, 1, si bien tienen su legislación en el Pentateuco, responden a una terminología griega y cristiana que excede el contexto de la LXX y se instalan en un espacio cultural distinto del que supone la exégesis de la legislación levítica.

En *Pedagogo* 2, 86, 2, Clemente dice que Platón en *Fedro* rechazó la παιδεραστία y cita un pasaje que atribuye al ateniense, “los que muerden el freno son los que tienen por costumbre el caminar de los cuadrúpedos y los que intentan procrear hijos” (τὸν χαλινὸν [...] ἐνδακόντες τετραπόδων νόμῳ βαίνουσι καὶ παιδοσπορεῖν ἐπιχειροῦσιν). En *Pedagogo* 2, 86, 3 recurre a Rm 1, 26-27, donde se refiere que a causa de la ira de Dios los hombres fueron entregados “a la pasión de la deshonra” (εἰς πάθη ἀτιμίας), y nombra dos prácticas sexuales: el lesbianismo y la homosexualidad masculina; la primera se desprende del argumento en que refiere que las mujeres “cambiaron el uso físico por el contra la naturaleza” (μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν), y la segunda, del enunciado que señala que los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, “se quemaron en el deseo de unos con otros” (ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους) y realizando actos deshonestos “varones con varones” (ἄρρενες ἐν ἄρρεσι) fueron castigados.

---

asilo en Guibeá de Benjamín, en casa de su suegro Efraín (v. 16). Los benjaminitas de la ciudad faltan a la ley de hospitalidad (v. 15) y luego se conducen de una manera abominable, golpean la puerta del dueño de la casa donde se hospedaba el levita, le solicitan que salga “para conocerlo” (ἵνα γνῶμεν αὐτόν); el dueño de la casa entrega a su joven hija virgen para que abusen de ella (v. 24-25). Todo el relato supone en su redacción reminiscencias de la historia de Lot (cf. Gn 19, 1-11). La construcción sintáctica que marca la finalidad de la solicitud de los atacantes en Jc 19, 22-24 presenta similitudes con la disposición léxica utilizada en Gn 19, 5, ἵνα συγγενώμεθα αὐτοῖς, aunque en Jc 19, 22 el verbo que nuclea la frase ἵνα γνῶμεν αὐτόν se identifica con el verbo utilizado en Gn 4, 1, “Adán conoce a Eva” (Ἀδάμ δὲ ἔγνω Εὐάν). En Gn 4, 1, el verbo “conocer” indica la unión sexual entre los integrantes de la primera pareja bíblica. Esta relación junto con la evocación del relato de Lot marca la influencia de *Génesis* sobre el libro de *Jueces*.

Las citas de Platón y Pablo están colocadas de manera continua y ambas conectadas con la idea de la pederastia. Un examen de cada cita anotada por Clemente a partir de su interpretación en relación con su fuente de procedencia será presentado a continuación.

### 7.2.1. La pederastia en la cultura griega

El verso platónico anotado por el alejandrino en *Pedagogo* 2, 86, 2 tiene dos ubicaciones posibles: *Fedro* 250e y 254d-e. En 250e, el que no está “recién iniciado” (νεοτελής) o “está corrompido” (διεφθαρμένος) y rige su vida por los placeres “contra la naturaleza” (παρὰ φύσιν) es el que “intenta dirigirse y procrear a la manera del cuadrúpedo” (τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν). No obstante las alteraciones en la disposición y morfología de la cita copiada por Clemente, la referencia pertenece a Platón y se ubica en el espacio en el que Sócrates refiere al deseo corporal y desenfrenado. Otro dato que indica la filiación de la cita del alejandrino con *Fedro* 250e se encuentra en el vocabulario inmediatamente anterior a la cita platónica, y que culmina el párrafo 2, 86, 1. Clemente utiliza la frase “contra la naturaleza” (παρὰ φύσιν), que en el discurso platónico se ubica hacia el final de la anotación de 250e. Por su parte, la referencia “mordiéndose el freno” (ἐνδακῶν τὸν χαλινόν) aparece en 254d, frase que inicia la cita anotada por Clemente. Platón coloca este enunciado dentro del mito del carro alado para referir al caballo indócil que no acata las órdenes del auriga<sup>538</sup>. En las referencias extraídas del diálogo platónico, el concepto παιδεραστία se encuentra ausente. La palabra que indica la relación sexual entre un varón adulto y un joven surge en 249a aunque en el marco del mismo mito en el cual Platón critica a quienes se dejan guiar por los placeres corporales. En este espacio, Platón claramente contrapone la figura del que persigue “ser un amante de niños” (παιδεραστέω, 249a) a la del que “intenta dirigirse y procrear a la manera del cuadrúpedo” (τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν). El primero tiene como fin enseñar filosofía; el segundo se deja arrastrar hacia el placer sin alcanzar nunca la sabiduría. El mito de Platón muestra así la tensión entre el cuerpo que se corrompe y el alma que aspira a la sabiduría dentro de un espacio fundado en la permisividad de que gozó en Atenas la pederastia, una forma de relación pedagógica con finalidad filosófica. El sentido

---

<sup>538</sup> Otra referencia asegura la lectura clementina de los razonamientos sexuales de Platón. En 2, 85, 2, Clemente introduce la idea de la existencia de una tercera naturaleza seguida del concepto “andrógino” (ἀνδρόγυνον) y de una caracterización de esta naturaleza, en una clara alusión a *Banquete* 189e.

positivo que tiene el concepto pederastia en este contexto es el mismo que se mantiene en otros diálogos platónicos que contienen el término παιδεραστία, o conceptos similares, παιδεραστής y παιδεραστέω, v. gr. *Banquete* 181c, 184c-d, 192b, 211b. Platón opone la práctica pederasta a la homosexualidad masculina carente de intención filosófica.

Las razones que sustentan el razonamiento platónico tienen un soporte social, y hasta moral, en el contexto histórico de su época. La παιδεραστία, idealizada por los griegos desde la época arcaica, era una relación entre un joven adolescente o “amado” (ἐρώμενος) y un hombre adulto o “amante” (ἐραστής) que no pertenecía a su familia próxima<sup>539</sup>. Surgió como una tradición aristocrática de tipo educativa que tenía como fin la formación política y moral<sup>540</sup> de los niños y jóvenes. Los principales textos de la *paideía* griega, v. gr. la épica homérica, no mencionan de forma explícita prácticas pederastas, pero sí de manera implícita. Las obras de Homero aluden indirectamente a relaciones homoeróticas. El mito de Zeus y Ganimedes<sup>541</sup> presente en *Ilíada* 5, 265 y 20, 232 es un claro testimonio de referencia homosexual<sup>542</sup>. En la *Ilíada* también aparece otra evidencia, la historia de Aquiles y Patroclo. Si bien la *Ilíada* no aclara la

---

<sup>539</sup> Sobre la consideración de la pederastia en la Antigüedad cf. William Armstrong Percy, “Reconsiderations about Greek Homosexualities”, en *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West*, 2005, Binghamton; Clifford Hindley, “Law, Society and Homosexuality in Classical Athens”, en *Past and Present* 133, 1991.

<sup>540</sup> Los griegos antiguos fueron los primeros en describir, estudiar, sistematizar y establecer la pederastia como una institución. Múltiples teorías intentan explicar el origen de esta tradición. Una escuela de pensamiento, representada por Bernard Sergent, sostiene que el modelo de la pederastia griega evolucionó a partir de los ritos de paso a la edad adulta indoeuropeos, los cuales a su vez tenían sus raíces en las tradiciones chamanísticas neolíticas. Según otra explicación, expuesta por académicos ingleses como William Percy, la pederastia surgió en la antigua Creta alrededor del año 630 a. C. como un medio de controlar la natalidad, retrasando la edad promedio del matrimonio de los hombres hasta los treinta años. Otra teoría explica la pederastia desde el punto de vista que tenía la aristocracia masculina griega sobre los sexos: los griegos se consideraban como una raza ilustrada, pero no incluían a las mujeres en tal definición. Por lo tanto, solo podían establecer una relación amorosa entre iguales con otro hombre igualmente ilustrado. Según Eva Cantarella (1991: 35), “en Atenas, que un muchacho tuviese una relación sexual con un adulto era algo considerado no solo aceptable, sino también, con algunas condiciones, socialmente apreciado”. Cantarella especifica que existía un “código de urbanidad” que regulaba el cortejo del amante adulto hacia el joven (cf. especialmente pp. 36-41; Dover 1985: 85ss.). En *Contra Trimarción* 139 de Esquines, las leyes de la ciudad prohíben que un esclavo sea el amante de un joven libre, aunque no expresan lo mismo sobre un hombre libre.

<sup>541</sup> Ganimedes era un joven príncipe troyano, hijo del rey Tros, que Zeus raptó y llevó al Olimpo. De acuerdo con la leyenda, su padre recibió como reparación una yunta de caballos. Las versiones arcaicas ponen el acento en la belleza del joven, pero no mencionan ninguna relación homoerótica con Zeus. En principio solo debía servirle como escanciador de vino, más tarde se hace explícita la relación homosexual. Cf. Homero, *Ilíada* 20, 231-235; Lisi 1999: 214, n. 77.

<sup>542</sup> La mitología griega nos proporciona innumerables ejemplos de jóvenes varones que eran amantes de dioses. Los poetas y la tradición atribuyen esta clase de amores a Zeus, Poseidón, Apolo, Orfeo, Heracles, Dionisos, Hermes y Pan. Todos los dioses principales del Panteón, excepto Ares, tenían estas relaciones. Los mitos son también el vehículo para transmitir y asentar la moral y los cánones para estas relaciones.

naturaleza exacta de la relación entre estos personajes, deja abierta la posibilidad de una lectura homoerótica.

Si retomamos el análisis sobre el discurso platónico, podemos cotejar distintos diálogos del autor que refieren a la relación pederasta. El *Banquete* es la obra más representativa sobre este tópico. En este diálogo, el ateniense desarrolla una doctrina del amor erótico referida más a la relación homosexual masculina que al amor heterosexual. El discurso de Pausanias ubicado en 180c-185c postula argumentos en defensa de la relación homosexual masculina. Para Pausanias, cuando la intención es buena y tiene como fin el perfeccionamiento moral e intelectual de los amantes, cualquier acto homosexual está justificado<sup>543</sup>, lo cual se encuentra en consonancia con la época y el lugar en que vive su autor. Los griegos consideraban las relaciones homosexuales compatibles con las heterosexuales y concurrentes con el matrimonio. Como se explicó más arriba, toda relación entre una persona adulta y un joven adolescente tenía una dimensión educacional que no existía en la relación entre un hombre y una mujer. El joven veía en el adulto un modelo a imitar y este carácter pedagógico era precisamente una de las características específicas de la pederastia ateniense, que no se encuentra en otras comunidades. La respuesta homosexual de un varón adulto al estímulo visual de un joven bello se convirtió para Platón en una base esencial de sus discursos. La mayoría de sus diálogos están guiados por un maestro, Sócrates, que enseña a un discípulo, caracterizado por sus cualidades físicas positivas, acerca de diversos temas que tienen como fin la búsqueda de la verdad filosófica<sup>544</sup>. En el contexto platónico, Sócrates parece partidario de las relaciones pederastas marcadas por un equilibrio entre el deseo y el autocontrol. Elabora una filosofía de la pederastia que revaloriza las relaciones pederastas castas identificadas con la amistad y el amor entre compañeros. Critica mordazmente la búsqueda afanosa por la satisfacción sexual. Sin embargo, esto no evitó que en *Cármides* 155c-e él se excitara sexualmente al vislumbrar el hermoso cuerpo desnudo de un joven bajo su túnica abierta.

En sus primeras obras, Platón no cuestiona los principios de la pederastia y afirma que las relaciones con los del mismo sexo tienen conexión con la virtud<sup>545</sup>, aunque sí

---

<sup>543</sup> Según Martínez Hernández (2008: 34), la crítica moderna no es unánime con respecto a la postura de Pausanias en este discurso. Para algunos, Pausanias es un sofista que hace un uso pervertido de la moralidad para conseguir su meta real: la legitimidad de la pederastia. Para otros, Pausanias intenta purificar sus vicios al preferir las normas atenienses en lugar de las costumbres licenciosas de la Élide o Beocia, mostrando con el desdén hacia estas un fin más noble que la mera gratificación física.

<sup>544</sup> Cf. Martínez Hernández 2008: 20-21.

<sup>545</sup> Cf. el discurso de Fedro en *Banquete*.

aparecen manifestaciones en contra de la homosexualidad masculina. Sin embargo, en su obra más tardía, *Leyes*, critica la pederastia. En 835e-836d comenta acerca de la decadencia en la que está sumergida la pederastia ateniense tradicional<sup>546</sup>; acusa que la práctica frecuente de la pederastia promueve la disputa civil y lleva a muchos a la locura, por lo que recomienda la prohibición de los intercambios sexuales con chicos, proponiendo que se busque una forma de darles fin. En *Leyes* 636 y 838-841, la pederastia carnal es descrita como “contraria a la naturaleza”.

Un testimonio que completa la demostración de la influencia de la legislación platónica sobre las prescripciones sexuales de Clemente está en *Pedagogo* 2, 90, 4. En este párrafo, el alejandrino afirma que es conveniente “no unirse a los jóvenes [...] como a mujeres” (μή ποτε κοινωνεῖν καθάπερ θηλειῶν [...] τοῖς νέοις). Esta referencia coincide con lo expuesto por Platón en *Leyes* 836c. El ateniense sostiene que la prohibición sobre las prácticas homosexuales masculinas estaba vigente “antes de Layo”. Según la tradición, Layo se había enamorado de Crisipo, hijo de Pélope, cuando era huésped de este. Tras raptarlo y llevarlo a Tebas, lo convirtió en objeto de sus pasiones. Platón estaría criticando la actuación de Layo rememorando la antigua ley. Con anterioridad, en 836a Platón razona la posibilidad de implementar una ley que dé fin “a las pasiones amorosas por los niños” (τὰ δὲ δὴ τῶν ἐρώτων παίδων) para que “se encuentre un amparo al peligro” (κινδύνου διαφυγὴν εὐρήσει) que este tipo de uniones trae aparejado. En este espacio, Platón considera las relaciones pederastas como un “peligro” (κίνδυνος), aunque se refiere a las que no tienen otro fin más que la satisfacción del deseo corporal. En *Leyes* 636c-d, el ateniense había apuntado otra tradición que atribuía el surgimiento de la pederastia al rapto de Ganimedes por parte Zeus. Platón considera que las prácticas sexuales ilegales destruyen la naturaleza humana y justifica su pensamiento con la siguiente explicación (636c): a la naturaleza femenina y a la masculina se les ha entregado el “placer según la naturaleza” (ἡδονὴ κατὰ φύσιν) para que se unan en pos de la generación, por lo que la unión de los varones entre sí y de las mujeres entre sí debe ser eliminada (636c)<sup>547</sup>.

---

<sup>546</sup> La estructura de las prácticas pederastas era diferente de una *pólis* a otra. La primera legislación sobre pederastia se atribuye a Solón, quien además compuso poesía alabando el amor por los muchachos (Cf. Plutarco, *Vidas paralelas*, *Solón* 1, 6). Para prevenir que los maestros se aprovecharan de sus alumnos, se les prohibía mantener las escuelas abiertas entre el ocaso y el amanecer.

<sup>547</sup> Platón atribuye estas costumbres a los milesios, beocios y turios. Datos acerca de estos pueblos pueden ser encontrados en Diodoro 12, 11 y 35; 13, 104, 5-8; Aristóteles, *Política* 1307b6-19. Tanto en Esparta como en Creta se favorecían las relaciones homosexuales. En Esparta, el joven permanecía en grupos de hombres la mayor parte del tiempo a partir de los ocho años, sea durante el proceso educativo hasta los

En el mismo espacio de *Leyes*, Platón establece una comparación entre las relaciones sexuales con jóvenes y “la naturaleza de los animales” (τὴν τῶν θηρίων φύσιν) donde muestra que el macho no toca al macho con un fin satisfactorio porque este comportamiento no se adecuaba a la naturaleza. La comparación de las relaciones homosexuales con lo animal es la estructura básica que sustenta el argumento clementino en *Pedagogo* 2, 83, 4-5ss., como se analizará en el apartado 7. 3. El tono dogmático de Clemente en lo relativo a la prohibición de la pederastia se opone a la flexibilidad legislativa que propone Platón en esta materia. El ateniense es consciente de las limitaciones de esta prescripción. Si bien supone la necesidad de una regulación legal del sexo pederasta, entiende que tal posibilidad no coincide con las costumbres de su pueblo. El razonamiento legal de Platón es regulativo y no prohibitivo. La flexibilidad de la legislación platónica es consecuente con la vigencia que la pederastia tiene en su época.

Para Clemente, la pederastia junto con el adulterio son costumbres sociales ilegales. El alejandrino reconoce tales costumbres como parte de una tradición que lo precede y comprende que esas prácticas forman parte de la identidad de una cultura. No obstante, considera que ambas costumbres atentan contra la integridad de la moralidad cristiana. En el caso de la pederastia, Clemente se posiciona en un lugar que evidencia la decadencia de una práctica griega<sup>548</sup> que en los primeros siglos del cristianismo recibió los parámetros morales que inhabilitaron su continuidad.

### 7.2.1. La pederastia en Pablo

El entorno sociocultural que se advierte en las epístolas paulinas revela el conflicto moral con las prácticas sexuales entre varones. Los versículos 26 y 27 de Rm 1 son testimonios importantes para explicar la posición de Pablo frente a las costumbres consideradas contra la naturaleza. En Rm 1, los vv. 26-27 se encuentran conectados por una temática común, las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. La única diferencia entre ambos versículos es la naturaleza del género humano que participa en

---

veinte años o sea por su pertenencia al ejército, en el que hasta los treinta años vivía con sus compañeros de armas y luego se encontraba lejos de su casa durante las campañas. Después del casamiento, veía a escondidas a su mujer hasta llegar a los treinta años. Esto favorecía tanto la libertad mayor de la que gozaban las mujeres espartanas como las relaciones homosexuales en ambos sexos. Cf. Lisi 1999: 213-214, n. 76.

<sup>548</sup> El proceso involutivo de esta práctica indica que las relaciones sexuales entre varones de diferentes edades devinieron en una práctica más carnal y sin restricciones en la época clásica.

estos actos: en el v. 26, Pablo refiere a la homosexualidad femenina, y en el v. 27, a la masculina. La identificación de la homosexualidad con lo que resulta “contra la naturaleza (παρὰ φύσιν)<sup>549</sup> tiene reminiscencias platónicas ya analizadas más arriba. Ahora bien, del versículo 26 se desprende que es la ira de Dios la que determina este tipo de uniones. Teniendo en cuenta este dato, el examen de los versículos que enmarcan Rm 1, 26-27 resulta fundamental: a) en el v. 21, los hombres conocieron que Dios es único, pero no lo alabaron, b) en el v. 23, Pablo cita Dt 4, 16-18 para aludir a la crítica bíblica y judía contra la idolatría de falsas imágenes, c) en el v. 24-25, Dios abandona a los hombres que se volvieron hacia la idolatría y los entrega a los deseos corporales. Según se deduce, el v. 27 está incluido en el marco de un contexto idolátrico. Los hombres que se dejan llevar por las costumbres homosexuales están cometiendo idolatría, *i. e.* rechazan las enseñanzas de Dios y se abandonan a la pasión. La frase que señala el anclaje sexual es definitiva: los hombres “se quemaron en el deseo de unos con otros” (ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους) porque renunciaron a las relaciones naturales y abandonaron el uso sexual establecido como natural, el que se practica entre personas de distinto género.

El tópico fuego que surge del verbo “se quemaron” (ἐξεκαύθησαν) tiene antecedentes en el Pentateuco. En Nm 11, 1, las quejas que profiere el pueblo israelita contra Dios en situación de destierro determinan que la ira divina haga “arder” (ἐκκαίω) parte del campamento. En Gn 19, 23 no aparece el verbo de Rm 1, 27, pero el testimonio que relata que Dios hace llover azufre y fuego y arrasa con los habitantes de Sodoma y Gomorra, considerados culpables por rechazar la presencia divina y querer violar a los enviados por Dios<sup>550</sup>, es significativo en este sentido<sup>551</sup>. Pablo adapta la terminología del Pentateuco a su prescriptiva sobre las costumbres romanas y Clemente asimila ambas prescriptivas y las aplica a las prácticas alejandrinas. El discurso de Pablo

<sup>549</sup> Filón también critica la homosexualidad calificándola “contra la naturaleza”. Cf. *Las leyes particulares* 3, 39.

<sup>550</sup> Rm 1, 18-32 estaría influenciado más por la tradición judeohelenista de la LXX que por la visión griega secular de la homosexualidad. Cf. Gn 19, 1-28; Lv 18, 22 y 20, 13; Dt 23, 17-18; Sb 14, 26; *Testamento de Leví* 17, 11; *Oráculos Sibílicos* 3, 596-600.

<sup>551</sup> La conexión de Rm 1, 27 con Gn 19 se hace más factible si se analiza la comprensión que la literatura judeohelenista no testamentaria realizó sobre la historia bíblica. Uno de los textos que testimonian una interpretación de la historia de Sodoma en el sentido que más tarde trabaja Pablo es el *Testamento de Neftalí*. En el capítulo 3, párrafos 4-5, Neftalí exhorta a reconocer a Dios como creador de todas las cosas y a no comportarse como los habitantes de Sodoma, que “cambiaron el orden de su naturaleza” (ἐνήλλαξε τάξιν φύσεως αὐτῆς). El párrafo 5 se inicia con el adverbio ὁμοίως, el que introduce una referencia a la historia de los Vigilantes, a quienes Dios condenó y envió un diluvio por haber incurrido en la misma falta.

advierde la vigencia de la práctica prohibida en Lv 18, 22, además de la necesidad de regular y eliminar su frecuencia. El argumento contra la homosexualidad masculina contenido en Rm 1, 27 tiene en “contra la naturaleza” del v. 26 un tópico clave. La afirmación “contra la naturaleza” sugiere que los actos homosexuales muestran una alteración de las relaciones naturales subordinadas a un orden superior establecido por Dios. Dios crea al hombre y a la mujer para la reproducción. La violación de este mandato es motivo de prohibición.

No obstante la importancia que consigue la referencia paulina, en ningún capítulo de la *Epístola a los Romanos* surge el concepto παιδεραστία, la relación sexual entre dos varones con edades diferentes, por lo que del análisis de las citas de Platón y Pablo surgen dos tesis: a) Clemente refiere a la pederastia como una práctica que abarca de manera general las relaciones sexuales entre varones, y b) las referencias platónicas y paulinas sirven para otorgar marco legal a la prohibición de la pederastia. Ambas suposiciones son factibles; sin embargo, llama la atención que el discurso de Clemente no solo utiliza el término pederastia en conexión con *Fedro* y Rm 1, 26-27, sino que de las tres prohibiciones sexuales que Clemente introduce en 2, 89, 1, una de ellas refiere también a la práctica de la pederastia. Sorprende además que los libros del Nuevo Testamento no refieran a esta práctica, mientras que los textos no canónicos como *Epístola de Bernabé* y *Didaché* la incluyen entre sus prohibiciones. Se puede concluir que Clemente está censurando una práctica tradicional de la cultura que desprestigia, la griega, y que a través de esta costumbre censura la homosexualidad masculina en general. Mas las intenciones que persigue Clemente en su utilización de la palabra παιδεραστία encuentran otra interpretación en la metáfora que introduce esta práctica en relación con el adulterio y que será motivo de análisis en el siguiente apartado.

### 7. 3. La metáfora de la hiena y la liebre

En *Pedagogo* 2, 83, 5 el alejandrino remite a los comentarios sobre la liebre y la hiena que circulaban en su época<sup>552</sup> y derivados de las observaciones y relatos de los naturalistas griegos, aunque también de la interpretación que algunos cristianos emitieron sobre el comportamiento de tales animales y su vínculo con la legislación del Pentateuco. Teniendo en cuenta estas dos fuentes posibles y el nivel discursivo en el que

---

<sup>552</sup> En *Pedagogo* 2, 83, 5, Clemente utiliza el presente indicativo plural “dicen” (φασι) para colocar su comentario dentro de un entorno popular y conocido a nivel intelectual.

se inscriben, la explicación de *Pedagogo* 2, 83, 5 puede ser interpretada en dos sentidos distintos: uno literal y otro simbólico. El primero se deriva de las anotaciones realizadas por los escritores biológicos griegos que vivieron entre los siglos IV a. C. y II d. C., cuyos representantes más importantes son Aristóteles y Claudio Eliano; el segundo, de la explicación que un intelectual cristiano como Bernabé realizó sobre los versículos 5-6 de Lv 11. No obstante, los niveles que articulan el discurso clementino aparecen mezclados y en ocasiones resulta confuso separar las noticias aportadas por los biólogos griegos de la interpretación cristiana.

Un recorrido por los argumentos que conforman la explicación del alejandrino permite analizar la manera en que ambos niveles se entrelazan y soportan. En 2, 83, 5, Clemente describe el comportamiento sexual de la liebre y la hiena en comparación con la conducta de los seres humanos caracterizados como adúlteros y pederastas. Así, sostiene que la liebre “gana un año” (πλεονεκτεῖν τὴν ἀφόδευσιν) cada año, por lo que tiene tantos años como años de vida, para significar que se debe evitar la “pederastia” (παιδεραστία). Respecto a la hiena, dice que “cambia cada año alternativamente lo masculino por lo femenino” (ἀμείβειν τὸ ἄρρεν εἰς τὸ θῆλυ παρ' ἔτος ἕκαστον)<sup>553</sup>, con lo que simboliza que el rechazo de comer hiena representa la abstinencia del “adulterio” (μοιχεία)<sup>554</sup>. A partir de estos comentarios, Clemente procede a formular un análisis personal de las noticias biológicas sobre la liebre y la hiena utilizando los siguientes razonamientos. En *Pedagogo* 2, 85, 2 rechaza la posibilidad biológica de un cambio de naturaleza en la hiena porque considera que el mismo animal no puede tener dos sexos a un mismo tiempo, como si fuera una tercera naturaleza a la que denomina “andrógino” (ἀνδρόγυνος), la que se forma por la unión de lo femenino y lo masculino,

---

<sup>553</sup> Para otorgar sustento filosófico a sus argumentos, en *Pedagogo* 2, 84, 1 Clemente opone dos conceptos que tienen en los intelectuales helenísticos su punto de origen y desarrollo más radical. Considera que no se puede forzar a la “naturaleza a una metamorfosis” (φύσις εἰς μεταβολήν), lo cual es lo mismo que decir que la “pasión” (πάθος) no puede llegar a formar algo contrario a lo ya formado según lo establecido por la ley natural, porque πάθος no es φύσις. La pasión falsifica y destruye la naturaleza sin reemplazarla por una nueva. Según Fernández Ardanaz (1990: 56), πάθος debe ser entendido como un concepto filosófico con significado extenso de estar determinado en espacio y tiempo por algo. Esta determinabilidad o susceptibilidad a lo pasivo es el fundamento constitutivo de todo lo que abarca el mundo no divino.

<sup>554</sup> Sobre la base de los argumentos biológicos, en *Pedagogo* 2, 87, 3, Clemente afirma que se debe rechazar la “sodomía” (ἀρρενομιξία), la “siembra estéril” (ἄκαρπος σπορά) y “unión andrógina” (ἀνδρόγυνος κοινωνία). En 2, 87, 3 aconseja seguir a la φύσις, que prohíbe estas prácticas por la “disposición” (κατασκευή) que le ha dado a los órganos en la constitución humana, por lo que el varón tiene la función de emitir el semen, no de recibirlo.

tal como se creía en la época clásica<sup>555</sup>. Debido a que considera inverosímiles las noticias que informan sobre el cambio de sexo en la hiena, Clemente argumenta que esta referencia biológica sobre la hiena justifica en la realidad su promiscuidad sexual. En efecto, el alejandrino sostiene que la hiena es “un animal lascivo” (λαγνίστατον τὸ ζῷον) y esto ha generado la aparición de una “prominencia” (ἐξοχή) situada debajo de la cola, por encima del meato, parecido al órgano sexual femenino; en 2, 85, 4 explica que esta formación carnosa carece de salida hacia algún órgano útil, *v. gr.* matriz o intestino, razón por la cual posee una cavidad que recibe el semen sobrante; en 2, 86, 1 informa que “esto le sucede tanto a la hiena macho como a la hembra a causa de su ardor lascivo” (τὸ δὲ αὐτὸ τοῦτο ἄρρενι τε καὶ θηλείᾳ προσπέφυκεν ὑαίνῃ διὰ τὸν ὑπερβάλλοντα πασχητισμόν)<sup>556</sup>, lo que determina que el macho mantenga relaciones sexuales en una posición similar a la de la hembra: “el macho también se deja cubrir” (ἀλληλίζει καὶ ὁ ἄρσεν). Por su parte, el espacio discursivo que dedica a la liebre es menor y se concentra en 2, 88, 2. Clemente sostiene que la liebre lleva a cabo el acto de “copular” (ὀχεύω) en cualquier estación del año, porque la matriz está sometida por el “deseo” (ἐπιθυμία) y por un “impulso natural” (ὄργη) que no puede dominar.

Las explicaciones formuladas por Clemente entre los párrafos 2, 83, 5-88, 2 acerca del comportamiento de la liebre y la hiena parecen contradictorias con respecto a su explicación introductoria. En 2, 83, 5 compara a la liebre con los pederastas y a la hiena con los adúlteros, mientras que en la glosa que abarca los párrafos 2, 85, 2-88, 2, los comentarios sobre la hiena tienen mayor relación con los hábitos pederastas mientras que la conducta de la liebre es la que puede ser vinculada con los adúlteros. Se puede suponer que las contradicciones en el discurso clementino se derivan de la incompatibilidad entre las noticias proporcionadas por los naturalistas griegos y la interpretación que Bernabé deriva de Lv 11. Para demostrar la manera en que Clemente cruza información derivada de fuentes que difieren en gran medida de la materia de conocimiento que utilizan, a continuación se presentarán los argumentos biológicos anotados por pensadores como Aristóteles y Claudio Eliano, y luego la exégesis de Bernabé.

<sup>555</sup> Cf. Platón, *Banquete* 189e. Clemente considera que los que admiten esta posibilidad no han llegado a comprender el arte de la naturaleza (véase *Pedagogo* 2, 85, 3), madre universal y artífice de toda generación.

<sup>556</sup> Cf. Aristóteles, *Historia de los animales* 6, 32, 579b15-29; *La generación de los animales* 3, 6, 757a3-14.

### 7.3.1. La metáfora de la hiena y la liebre en Aristóteles y Claudio Eliano

Las referencias biológicas anotadas por Clemente tienen dos fuentes aristotélicas, *Reproducción de los Animales* e *Historia de los Animales*. En *Reproducción de los Animales* 774a31-b3, Aristóteles hace referencia a la liebre conocida literalmente con el nombre “patas peludas” (δασύπους), donde la describe como una especie de liebre con una cantidad de pelo exagerada que se extiende incluso debajo de los pies y dentro de las mandíbulas<sup>557</sup>; y en *Historia de los Animales* 522b11, esta especie es colocada dentro del grupo de los rumiantes. Este exceso de vello es señal, para Aristóteles, de superproducción de esperma, por lo que identifica esta especie con los hombres con exceso de vello a los que caracteriza como más propensos al sexo y con mayor producción de esperma que los de poco pelo (774b3). En 579b30, Aristóteles informa un dato revelador: “las liebres copulan uniéndose por atrás” (οἱ δὲ δασύποδες ὀχεύονται μὲν συνιόντες ὀπισθεν) y en 539b22 agrega que en la liebre sucede muchas veces que la hembra monta previamente al macho.

En lo que respecta a la hiena, en *Reproducción de los Animales* 575a5-10, el estagirita sostiene que “la hiena monta y es montada cada año alternativamente” (τὴν δ' ὕαιναν ὀχεύειν καὶ ὀχεύεσθαι παρ' ἔτος). Indica además que la hiena tiene un solo órgano sexual, aunque las hienas macho tienen bajo la cola una línea parecida al órgano sexual de la hembra. Incluso tanto los machos como las hembras pueden llegar a tener esta marca. En *Historia de los Animales* 579b15, Aristóteles explica la creencia sobre el hermafroditismo de la hiena. En su disquisición afirma: “lo que se dice acerca de los órganos sexuales [de la hiena], que tiene de macho y de hembra, es mentira” (περὶ δὲ τῶν αἰδοίων ὃ λέγεται, ὡς ἔχει ἄρρενος καὶ θηλείας, ψεῦδος ἔστιν). Esta aclaración continúa en 579b18-25. Para Aristóteles el macho tiene un órgano parecido al de los lobos y al de los perros y bajo la cola tiene una parte que podría ser asemejada al órgano de una hembra. Esta parte que presenta forma exterior similar al órgano genital de la hembra, no muestra ningún conducto, sino que debajo de esta se encuentra el orificio para la salida de los excrementos. En cuanto a la hiena hembra, tiene también una parte sin forma reconocible ni orificio de salida que esconde el órgano anal y, por debajo, el órgano sexual.

---

<sup>557</sup> Cf. *Historia de los Animales* 519a22.

Las noticias del corpus aristotélico son las que influyen las investigaciones biológicas del siglo II d. C., como lo demuestra *Historia de los animales* de Claudio Eliano, cuyos testimonios relacionados con la liebre y la hiena no se diferencian de los presentados por Aristóteles. En el párrafo 2, 12, Eliano anota que la liebre tiene particularidades congénitas: duerme con los ojos abiertos, evidencia su edad por la ausencia de pelo que deja al descubierto su piel y “mientras lleva todavía en el vientre unas crías a medio formar, siente los síntomas de parto de otras, y otras las acaba de parir” (φέρει δὲ καὶ ἐν τῇ νηδύι τὰ μὲν ἡμιτελῆ, τὰ δὲ ὠδίνει, τὰ δὲ ἤδη οἱ τέτεκται)<sup>558</sup>. En 13, 12 relata una historia que atribuye a un cazador, según la cual la “liebre macho” (ἄρρενα λαγῶν) es capaz de engendrar lebratos y sufrir dolores de parto. Con respecto a la hiena, en 1, 25 informa que cambia de sexo cada año mediante el argumento “la hiena este año es macho” (τὴν ὕαιναν τῆτες μὲν ἄρρενα) y “al año siguiente es hembra” (ἐς νέωτα θῆλυν), por lo que macho y hembra “participan del placer sexual” (κοινωνοῦσί τε ἀφροδίτης). Los dos funcionan a la vez como macho y como hembra, “cambiando cada año todo el género” (ἀνὰ ἔτος πᾶν ἀμείβουσαι τὸ γένος)<sup>559</sup>. Luego de explicar las características sexuales de la hiena<sup>560</sup>, refiere las historias de Ceneo y Tiresias.

En la mitología griega, Ceneo era un lápita que en su origen fue una doncella llamada Cene o Cenis y era hija de Élato. De joven fue secuestrada por Poseidón y posteriormente violada por este dios. Como consuelo, este le concedió un deseo, que no fue otro más que convertirla en un hombre invulnerable. También Tiresias cambió de sexo dos veces<sup>561</sup>. La versión sobre la sexualidad de Tiresias y los cambios que sufrió

<sup>558</sup> La referencia de Eliano a la abundante producción de fetos que ocurre en el útero de la liebre ya había sido informada por Aristóteles (cf. *La reproducción de los animales* 774a32, y b3). El término que utiliza el estagirita para aludir a esta característica biológica es ἐπικύσκομαι, cuyo sentido literal es “volverse doblemente preñada”, i. e. estar otra vez preñada antes de que el primer feto nazca. Cf. Aristóteles, *Historia de los Animales* 542b31; 579b32; 585a6; También Heródoto 3, 108.

<sup>559</sup> Cf. Humberto D’Ancona 1970: 651ss.; Young 1971: 394.

<sup>560</sup> La hembra de la hiena tiene un sistema urinario genital único, muy similar al pene del macho. La estructura familiar es matriarcal y las relaciones de dominación son un fuerte componente sexual. Los primeros naturalistas pensaban que las hienas eran hermafroditas u homosexuales, principalmente debido a que el sistema urogenital de la hembra se parece más a un pene que a una vagina. Según escritos antiguos, como las *Metamorfosis* de Ovidio, la hiena cambiaba continuamente su sexo y su naturaleza de macho a hembra y viceversa.

<sup>561</sup> La posibilidad de cambiar de género es comentada incluso por Hipócrates. En *Epidemias* 6, 32 relata que en Abdera, Pastusa, el ama de llaves de Piteas, había tenido hijos anteriormente y cuando su marido se fue desterrado, se le retuvieron las menstruaciones durante mucho tiempo; después de tener dolores y enrojecimiento en las articulaciones, el cuerpo se le masculinizó y cubrió de vello: le creció barba, la voz cambió de un timbre suave a uno áspero y duro. Murió sin haber vivido mucho tiempo después. En el mismo tratado, Hipócrates refiere que lo mismo le ocurrió a Nano, la mujer de Gorgipo, en Taso.

aparece principalmente en la obra de Ovidio. Mientras Tiresias paseaba por el bosque en el Monte Cilene, en el Peloponeso, encuentra dos serpientes que estaban apareándose y las separa con un golpe de su bastón. Hera, disgustada, lo transforma de inmediato en mujer. Tiresias permanece con esta apariencia durante siete años y se convierte en sacerdotisa de Hera. Se casa y tiene una hija, Manto, que también hereda el don de la profecía. El octavo año, Tiresias-mujer vuelve a ver de nuevo a las mismas serpientes aparearse. Como premio a su buen comportamiento, Hera disuelve el castigo y le devuelve su masculinidad.

Las noticias aportadas por Aristóteles y Claudio Eliano confieren sustento biológico a la interpretación de Clemente. La posibilidad de que el alejandrino tenga en mente estos textos en el momento de explicar las características orgánicas y los comportamientos de la hiena y la liebre son inciertas. Solo un dato puede certificar la influencia de una fuente común entre Clemente y Claudio Eliano: en uno y otro aparece el verbo ἀμείβω para marcar el cambio de género y el nombre ἔτος para indicar la frecuencia. En lo que sigue trataremos el sentido simbólico de la metáfora clementina a partir de la *Epístola de Bernabé*.

### 7.3.2. La metáfora de la hiena y la liebre en Bernabé

La interpretación simbólica que Clemente expone en *Pedagogo* 2, 83, 5 tiene por lo menos una fuente de procedencia exclusiva, *Epístola de Bernabé*. En efecto, en 10, 6a1-7c1 Bernabé trata sobre las leyes alimenticias de Lv 11 de una manera alegórica y atribuyendo lo que él enuncia a Moisés (10, 1)<sup>562</sup>. La alusión a las leyes mosaicas presenta una construcción sintáctica específica que Bernabé extrae de Lv 11. La sintaxis está compuesta por un adverbio de negación, un verbo y un interrogante causal que termina en un conector causal que introduce la justificación de la prohibición: οὐ φάγη ... πρὸς τί; ... ὅτι. A su vez, la respuesta que introduce πρὸς τί; es distinta a la que presenta ὅτι. Mediante la copia de la estructura sintáctica de Lv 11, en *Epístola de Bernabé* 10, 6a1-7c1 se reconocen los siguientes datos: a) en 10, 6a-6c, la cláusula prohibitiva “no comerás liebre” (τὸν δασύποδα οὐ φάγη) tiene su primera justificación

---

<sup>562</sup> Para Hvalvik (1996: 187) el capítulo 10 de *Epístola de Bernabé* presenta una naturaleza compuesta: “it seems most likely that Barnabas has compiled material from different sources and traditions”. Según Hvalvik, los pasajes 10, 1, 3-5 y 9-10 tratan tres doctrinas mencionadas en v. 1, mientras que 6-7 es una unidad separada que trata otros tres mandamientos.

en la pregunta causal que introduce una respuesta específica, “¿por qué? no serás corruptor de niños ni te asemejarás a ellos” (πρὸς τί; οὐ μὴ γένη παιδοφθόρος οὐδὲ ὁμοιωθήση τοῖς τοιούτοις), y una segunda justificación, “porque la liebre multiplica cada año su año –pues cuantos años vive, tantos agujeros tiene” (ὅτι ὁ λαγῶς κατ' ἐνιαυτὸν πλεονεκτεῖ τὴν ἀφόδευσιν –ὅσα γὰρ ἔτη ζῆ, τοσαύτας ἔχει τρύπας); b) en 10, 7a-10, 7c, la clausula prohibitiva, “ni comerás hiena” (οὐδὲ τὴν ὕαιναν φάγη), tiene su primera fundamentación, “no serás adúltero ni corruptor ni te asemejarás a estos” (οὐ μὴ γένη μοιχὸς οὐδὲ φθορεὺς οὐδὲ ὁμοιωθήση τοῖς τοιούτοις), y la segunda, “¿por qué? Porque este animal alterna cada año la naturaleza” (πρὸς τί; ὅτι τὸ ζῶον τοῦτο παρ' ἐνιαυτὸν ἀλλάσσει τὴν φύσιν) y “una vez se convierte en macho y otra en hembra” (καὶ ποτὲ μὲν ἄρρεν, ποτὲ δὲ θῆλυ γίνεται).

Un análisis comparativo entre las anotaciones de Bernabé y *Pedagogo* 2, 83, 5 permitirá advertir la procedencia de la fuente simbólica del alejandrino. Siguiendo la cita que Clemente atribuye a Moisés, “no comerás liebre ni hiena” (οὐκ ἔδεσαι τὸν λαγῶν οὐδὲ τὴν ὕαιναν), en *Pedagogo* 2, 83, 5 surgen las justificaciones para prohibir la ingesta de cada especie. Con respecto a la liebre el alejandrino sostiene lo siguiente: a) “la liebre multiplica cada año su año”, b) “tiene el mismo número de agujeros que años de vida”, y c) “la prevención de la comida de liebre indica la prevención de la pederastia”. En lo relativo a la hiena argumenta: a) “la hiena cambia alternativamente lo masculino por lo femenino cada año”, y b) “el que se abstiene de la hiena no necesita del impulso del adulterio, no necesita lanzarse encima del adulterio”. Dos asociaciones establecen el lazo de unión entre Bernabé y Clemente: la liebre simboliza la pederastia y la hiena, el adulterio.

Por su parte, las anotaciones bíblicas de Bernabé incurren en la utilización de un doble nombre para identificar la pederastia, δασύποδα y λαγῶς, ambos con el sentido literal de liebre. Sin embargo, el primero es una copia de Lv 11, 5. Esta referencia se suma a la utilidad que gana en Bernabé la estructura gramatical formada por una negación, el verbo y la justificación de la prohibición, tal cual apunta *Levítico* en su enumeración de las leyes alimenticias del capítulo 11. La ubicación del nombre λαγῶς en un momento posterior a la cita bíblica indica una doble lectura de la ley mosaica: por un lado, la exégesis simbólica, por otro la justificación biológica. Esta estructura en dos niveles es la que mantiene Clemente, incluso la terminología biológica manejada por Bernabé y el simbolismo que deriva también es copiado por el alejandrino. La única

excepción la constituye la ausencia del término *δασύποδα*, por lo que se puede suponer una lectura en escala. Primero, Bernabé lee *Levítico* 11 y lo identifica con la metamorfosis biológica de la liebre y la hiena según los datos de los naturalistas contemporáneos o anteriores a su producción. Segundo, Clemente lee *Epístola de Bernabé*<sup>563</sup> en conjunto con la literatura platónica y paulina. Bernabé se vale del concepto “corrupción de niños” (*παιδοφθόρος*)<sup>564</sup> para referir a la actividad que implica la relación sexual con varones jóvenes; Clemente utiliza el término platónico *παιδεραστία*. Ambos conceptos representan la misma actividad, solo que responden a contextos discursivos distintos.

La reinterpretación que Bernabé realiza de las leyes alimenticias de Lv 11 muestra la manera en que los cristianos comentaron las leyes judías no en sentido literal sino simbólico<sup>565</sup>. Este proceso de reinterpretación alegórica tiene su principal punto hereditario en los profetas<sup>566</sup> y en la literatura de los judíos helenizados de los últimos siglos anteriores al nacimiento de Cristo<sup>567</sup>. En esta interpretación simbólica, las prohibiciones contra la ingesta de determinados animales son entendidas como prohibiciones contra comportamientos sexuales ilegales, estableciendo un paralelo entre las conductas animales y las prácticas sexuales de los hombres. Utilizando la

---

<sup>563</sup> Clemente, con algunas modificaciones, también cita gran parte del capítulo 10 de la *Epístola de Bernabé* en *Stromata* 2, 67, 1-3. En 2, 67, 3 nombra a Bernabé como fuente de su reflexión. Cf. Carleton Paget 1994: 150.

<sup>564</sup> Uno de los primeros textos judeohelenistas que utiliza el término *παιδοφθόρος*, aunque en su forma plural, *παιδοφθόροι*, es el *Testamento de Leví* 17, 11, 3, el que incluye la expresión dentro de una enumeración de tipos sociales rechazados en la comunidad judía: sacerdotes idólatras, pendencieros, codiciosos, soberbios, impíos, licenciosos y corrompedores de ganado, *i. e.* zoofilia. Tales prácticas son presentadas dentro de un esquema mayor que representa el progresivo empeoramiento de las instituciones judías, partiendo de una edad dorada, desde el primer jubileo hasta la disolución total. Los jubileos esquematizados suman siete en total y cada uno responde a un tipo de sacerdocio específico. En el primer sacerdocio, el ungido para tal cargo tiene la facultad de dialogar con Dios, este sacerdocio implica perfección y armonía. El último es un resultado de la degradación sufrida en los estadios anteriores. Luego de un período de profanación (8), esclavitud y desabastecimiento (9), el espacio se poblará de costumbres abominadas por Dios, lo que determinará la venganza de Dios y un cambio de estado general que devolverá la tranquilidad a la desordenada comunidad. Bernabé adopta el concepto de la comunidad intelectual en la que se formó, la judeohelenista, y, con un proceso de identificación, lo aplica en un nivel simbólico que tiene en la literatura biológica de los siglos anteriores y posteriores al nacimiento de Cristo un antecedente fundamental para entender la manera en que el helenismo filosófico y naturalista logra influenciar el pensamiento de los primeros intelectuales cristianos.

<sup>565</sup> Cf. *Epístola de Bernabé* 10, 2.

<sup>566</sup> Cf. Carleton Paget 1994: 149.

<sup>567</sup> Parece apropiado suponer que Bernabé, o sus fuentes, toman prestada esta interpretación de una tradición judeohelenística común, testimoniada en *Aristeas* y Filón, que busca, en un contexto apologético y a través de la interpretación alegórica, explicar las prohibiciones dietarias judías (cf. *Aristeas* 128 y 168). Para Carleton Paget (1994: 151, n. 247), los paralelos con *Aristeas* son más numerosos que los que se puedan encontrar en Filón. Cf. *Aristeas* 146; 150; 156-157 y 165; Filón, *Las leyes especiales* 4, 106ss. y 116. Para Rhodes (2004: 60), “Barnaba’s treatment also shows evidence of a tradition-historical complexity that finds its best explanation in the context of an exegetical school tradition”.

interpretación de Bernabé, Clemente reubica la prohibición sobre el consumo de hiena y liebre en el contexto griego. Con este movimiento censura las costumbres sexuales ilegales vigentes en su época, a la vez que desestima las prácticas tradicionales de la cultura griega.

#### 7. 4. Conclusión

El *Pedagogo* revela las prácticas sexuales ilegales con el objeto de conducir a los hombres hacia el verdadero comportamiento cristiano. En los capítulos 5 y 6 indagamos los argumentos de Clemente en lo relativo al matrimonio y la fornicación. En este capítulo analizamos el adulterio y la pederastia. Durante este proceso, las citas de los textos de la filosofía griega, de la LXX y del Nuevo Testamento son los que guían el examen de Clemente. Sobre esta base, el adulterio y la pederastia consiguen instalarse en un espacio legal y práctico que sustenta las prescripciones morales del alejandrino. La consideración del adulterio como idolatría y su prohibición responde a los fundamentos de la legislación mosaica y de la interpretación profética; por su parte, la pederastia obtiene su marco legal en la filosofía platónica y su asidero religioso en la prescriptiva paulina. Mas la asociación de las prácticas sexuales ilegales con las conductas de la hiena y la liebre tienen sus fuentes de origen en el ámbito biológico y en los textos cristianos no canónicos. Clemente copia estas citas de distinta procedencia y las combina de un modo particular que le permite otorgar identidad cristiana a su interpretación de las conductas animales en comparación con el adulterio y la pederastia.

Regido por el espíritu de eliminar las costumbres sexuales ilegales de la cultura alejandrina, Clemente alude al adulterio y la pederastia como acciones prohibidas que atentan contra la integridad moral cristiana. Para contrarrestar su frecuencia y la recurrencia de costumbres alimenticias inmorales, el alejandrino elabora un discurso acerca del amor hacia Dios y en defensa de la eucaristía cuyo análisis ocupará la última parte de nuestra investigación.

## TERCERA PARTE

### El culto

## CAPÍTULO 8

### El ágape

*Pedagogo* 2, 4, 3-6, 2 y 3, 3, 1-2

#### 8. 0. Introducción

El cristianismo de los primeros siglos convierte el mandamiento del “amor” (ἀγάπη) en uno de los pilares esenciales de su moral. En los capítulos anteriores analizamos que el consumo moderado de alimentos, el matrimonio y la actividad sexual con fines procreativos eran costumbres que el alejandrino promovía y ubicaba en directa relación con la obediencia de disposiciones específicas. En este capítulo, el mandamiento del amor es una prescripción divina de la que los cristianos hacen depender la relación con el prójimo y con Dios. Sin embargo, el examen del tópico ἀγάπη no deja de ser problemático. En efecto, uno de las principales dificultades que surgen de la definición del término ἀγάπη en Clemente se genera por la polisemia que connota su uso. En los primeros siglos del cristianismo, este concepto comenzó a tener un significado distinto al que poseía en su contexto griego de origen. Esta es la razón por la cual Clemente en distintos pasajes de su *Pedagogo* explica el concepto sobre la base del doble significado que adopta según el contexto discursivo en el que se encuadre: a) “comida fraternal de los primeros cristianos”<sup>568</sup>, y b) “amor”<sup>569</sup>. Las dos acepciones se encuentran en distintos lugares de su obra:

§§ 2, 4, 3-6, 2: Clemente trata el primer sentido del término en conexión con el banquete griego y con el criterio ético que define ἀγάπη en base al tipo de relación que motiva el intercambio social entre los comensales, φιλοφροσύνη;

---

<sup>568</sup> Cf. Sebastián Yarza 1954: 6.

<sup>569</sup> Cf. *LSJ*, especialmente el “amor” de Dios hacia los hombres y de los hombres hacia Dios.

§§ 2, 5, 3-4 y 3, 3, 1-2: el término ἀγάπη adquiere el significado de “amor” y se conecta con dos objetos definidos, Dios y el prójimo, y con una situación social apremiante, la pobreza. La justificación dogmática que Clemente aplica en estos párrafos, *i. e.* la doctrina del amor, constituye la base teológica y ética que regula la relación entre los hombres y Dios.

Con el fin de justificar la función del concepto ἀγάπη desde las perspectivas teológica, ética y doctrinal antes mencionadas, Clemente entrecruza elementos léxicos de los evangelios y las epístolas paulinas con los procedentes de la filosofía griega, a la vez que inscribe su pensamiento en una línea tradicional judeohelenística que tiene en el discurso sobre el pobre su base moral. El discurso cristiano se vincula así con el lenguaje extraído de la literatura y filosofía judeohelenística, generando un verdadero dominio conceptual que se inicia con una referencia fijada en la noción de ἀγάπη como encuentro fraternal, para terminar en un discurso ético sobre el amor y el servicio caritativo hacia los pobres.

### 8.1. El ἀγάπη llamado banquete

La celebración de un banquete era un acontecimiento común en el mundo mediterráneo antiguo<sup>570</sup>. El banquete era un momento central de reunión que permitía el intercambio social entre los participantes y la adquisición de conocimientos y formas de conducta particulares. Debido a la importancia que adquiere esta práctica social en la transmisión de costumbres y contenidos discursivos, Clemente señala las características básicas que diferencian los banquetes griegos de los cristianos en la primera etapa de formación del cristianismo. Durante este proceso, pone en conexión términos procedentes de la cultura filosófica y literaria helenística con los derivados del discurso evangélico lucano para definir el carácter ético y pragmático de la comida fraternal de los primeros cristianos.

---

<sup>570</sup> Las comidas formales en la cultura mediterránea antigua de los períodos helenístico y romano tenían una forma homogénea, estructurada en función de costumbres y normas básicas observadas por el grupo, la ocasión y la situación. Según Smith (2009: 20) “para comprender correctamente cualquier instancia individual de comida formal en el mundo grecorromano, como los banquetes filosóficos griegos, las comidas festivas judías o las comidas comunitarias de los primeros cristianos, tenemos que comprender primero el fenómeno mayor del banquete como una institución social”. La obra de Smith busca definir el banquete como una institución social en el mundo antiguo y proporcionar un modelo común que pueda ser utilizado en el estudio de las fuentes históricas sobre las comidas formales del mundo grecorromano.

Mientras el término común con el que se designaba la “cena” o el “banquete” en la cultura helenística era δειπνον, el concepto ἀγάπη comenzaba a adquirir un predominio especial en la cultura cristiana de los primeros siglos, como bien lo demuestra la literatura de Clemente. En *Pedagogo* 2, 4, 3-6, 2, ἀγάπη refiere a la “comida fraternal de los primeros cristianos”, una comida de confraternización que los cristianos celebraban durante sus asambleas para profundizar los lazos de concordia y amistad. En este contexto y dadas las tensiones que se generaban entre los grupos sociales caracterizados como cristianos y no cristianos, el ἀγάπη fue un nexo de cohesión que permitió experimentar vínculos sociales favorables a la expansión del cristianismo. Las costumbres griegas que resultaban problemáticas para el mantenimiento de la moral cristiana, las que Clemente observa con detenimiento durante su participación en las comidas comunitarias o banquetes aristocráticos<sup>571</sup>, comienzan a ser estigmatizadas, a la vez que readaptadas a la nueva realidad social que propone el cristianismo emergente. Si el banquete era el centro de intercambio social y cultural más popularizado del imperio grecorromano, Clemente no solo se encarga de examinar la manera en que las costumbres sociales de los gentiles operan en el espacio social alejandrino, sino también de proponer una forma paralela de encuentro gastronómico y social que tiene como objetivo especial transmitir los principios fundacionales de la doctrina bíblica predicada por Jesús y sus apóstoles.

En *Pedagogo* 2, 4, 3-6, 2, Clemente define el ἀγάπη a partir de los vv. 8-13 del capítulo 14 del *Evangelio según Lucas*. El texto de Lc 14, 8-13 es presentado en los párrafos 4, 5-5, 3, donde aparece desglosado en tres secciones. La primera sección está conformada por los vv. 8 y 10 y se ubica en *Pedagogo* 2, 4, 5: a) v. 8, “cuando seas invitado a una boda, no te sientes en el primer puesto” («Ὅταν κληθῆς<sup>572</sup> εἰς γάμους, μὴ κατάκεισο<sup>573</sup> εἰς τὴν πρωτοκλισίαν), y b) v. 10, “antes bien cuando seas invitado, siéntate en el último lugar” (ἀλλ’ ὅταν κληθῆς<sup>574</sup>, εἰς τὸν ἔσχατον τόπον ἀνάπιπτε<sup>575</sup>); en el mismo párrafo, Clemente copia la segunda y la tercera sección, los vv. 12 y 13: a) v. 12, “cuando des una comida o cena” («Ὅταν ποιῆς ἄριστον ἢ δειπνον»), y b) v. 13, “sino que cuando hagas una recepción, llama a los pobres”

<sup>571</sup> Véase *supra* Primera Parte, “La Alimentación”.

<sup>572</sup> Lc 14, 8 agrega ὑπό τινος.

<sup>573</sup> Lc 14, 8 anota el verbo κατακλιθῆς.

<sup>574</sup> Lc 14, 10 agrega πορευθεῖς.

<sup>575</sup> Lc 14, 8 utiliza la forma ἀνάπτεσε.

(«Ἄλλ' ὅταν ποιῆς δοχὴν, κἀλεῖ τοὺς πτωχοὺς»)<sup>576</sup>. Uno de los temas que puede ser deducido de las anotaciones lucanas es la celebración de un banquete, y entre los elementos que configuran esta temática se encuentran: a) términos que señalan la idea de banquete, γάμος, ἄριστον, δεῖπνον y δοχή, y b) expresiones que indican la existencia de un protocolo que regla la asignación de lugares a los invitados, εἰς τὴν πρωτοκλισίαν, εἰς τὸν ἔσχατον τόπον. Otro tema es el que se desprende de Lc 14, 12-13 y está prefigurado en el enunciado κἀλεῖ τοὺς πτωχοὺς, la formación de una nueva doctrina, la doctrina del amor, que tiene en la figura del pobre el fundamento de un discurso religioso preocupado por la asistencia social. Este último tópico se analizará en el apartado 8. 3 del presente capítulo. En lo que sigue trataremos el concepto ἀγάπη en el contexto evangélico y griego.

#### 8.1.1. El ἀγάπη en Lucas y en la filosofía griega

El *Evangelio según Lucas* 14, 8-13 responde a una situación social específica y a un momento histórico marcado por un doble proceso que todavía se mantiene en la época de Clemente: uno formativo, caracterizado por la puesta en práctica de las premisas evangélicas básicas que sirven para consolidar una efectiva estructura de relación comunal, y otro expansivo, en el que la comida fraternal funciona como dispositivo eficaz de propaganda religiosa. Una lectura cuidadosa de los versículos del evangelista permite observar que Lucas no utiliza el concepto ἀγάπη para referir a la idea de banquete, sino que aplica distintos términos afines con uno de los significados cristianos de ἀγάπη, *i. e.* γάμος, ἄριστον, δεῖπνον y δοχή, todos conectados por una acción común, ἐσθίω, y con una función intercambiable: los cuatro conceptos parecen remitir indistintamente a una “comida con invitados”<sup>577</sup>. Es Clemente quien relaciona la acción que se desarrolla en la ocasión de una boda con la idea del banquete cristiano en el momento en que decide establecer un enlace ético entre dos tipos de reuniones comunales, ἀγάπη y δεῖπνον. Ambos conceptos aparecen en el contexto discursivo que

---

<sup>576</sup> Por último, en *Pedagogo* 2, 5, 3 cita v. 15: “Dichoso el que coma el pan en el reino de Dios” (Μακάριος ὃς φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ). En lugar de ὃς, Lc 14, 15 anota ὅστις. Las citas que refiere Clemente responden lo más fielmente posible al texto original. Las variantes registradas en las citas anteriores no interfieren con el sentido específico del discurso bíblico.

<sup>577</sup> Green (1997: 551) afirma “although Jesus refers to a ‘wedding banquet’ he does not seem to understand his instruction as restricted to that distinctive social setting. In vv 12-13, he uses other language in a similarly nontechnical way”.

abarca los párrafos 2, 4, 3-5, 1 y responden a situaciones sociales similares, aunque diferenciadas por un principio religioso.

Entre los párrafos 2, 5, 3 y 6, 1, Clemente establece una distinción semántica sustancial: en 2, 5, 3 ἀγάπη es un “banquete espiritual” (ἐστιάσις λογική) y un “banquete celestial” (ἐπουράνιος εὐωχία), y en 2, 6, 1 δεῖπνον es un banquete “terrenal” (ἐπίγειος). Esta polarización religiosa proyecta dos usos del término “banquete” en la literatura de Clemente: un uso metafórico que remite a un nivel escatológico básico relacionado con el amor y la eucaristía<sup>578</sup>, y un uso histórico que refiere a las situaciones sociales que eran motivo de intercambio comunal, regidas por criterios éticos específicos que, en el caso de Clemente, se ajustan a la tradición y filosofía del banquete grecorromano<sup>579</sup>. Aunque los dos niveles se intercalan durante el desarrollo discursivo del alejandrino, como se analizará a continuación.

El ἀγάπη cristiano, que remite a la costumbre griega de los banquetes, consiste en la celebración de reuniones sociales en espacios privados con el propósito de transmitir e intercambiar modos de pensar y de actuar favorables para la expansión del cristianismo incipiente. En este sentido, los componentes éticos del ἀγάπη cristiano de Clemente

---

<sup>578</sup> En el siglo II d. C. el banquete cristiano todavía no alcanza un nivel de sistematicidad que permita elaborar una estructura completa del ritual que en los siglos posteriores será identificado con la eucaristía. El uso metafórico relacionado con el amor será motivo de análisis en los apartados siguientes, mientras que la eucaristía es el tópico del Capítulo 9 del presente estudio.

<sup>579</sup> El uso histórico viene acompañado por una caracterización gastronómica y social que distingue la conducta de los comensales del banquete terrenal de la de los que asisten a un banquete espiritual. Los fundamentos que explican e identifican las costumbres alimenticias de los comensales del banquete espiritual y terrenal ya han sido tratadas en el capítulo “Variedad de alimentos”. El alejandrino incluye el discurso lucano dentro de su disertación sobre el modo en el que deben comportarse quienes participan en un banquete espiritual. Mediante la referencia a la cita de Lucas, introduce normas sobre qué tipo de alimentos deben consumir los cristianos (2, 5, 2; 7, 3; 10, 1-5; 11, 1-12, 3; 14, 1-17, 3; 19, 1), los modales en la mesa (2, 13, 1-2), la bebida y los grupos etarios preparados para su consumo (2, 20, 3-34, 4). Las características propias del banquete terrenal aparecen dispersas en varios pasajes de los párrafos 2, 4, 5-6, 2. En *Pedagogo* 2, 4, 3 y 5 se lee: “ ‘Los alimentos son para el vientre’ (1 Co 6, 13) y de ellos depende esta vida carnal y corruptora; y si algunos, con frívolo lenguaje, se atreven a llamar *ágape* a ciertos platos que exhalan el olor característico de los asados y las salsas [...] que sepan que se equivocan al pretender comparar las promesas divinas con sus comilonas” («Τὰ γὰρ βρώματα τῆ κοιλία», ἐξ ὧν ὁ σαρκικὸς ὄντως οὐτοσί καὶ φθοροποιὸς ἀπήρηται βίος· εἰ δ' ἀγάπην τινὲς τολμῶσι καλεῖν ἀθύρα γλώττη κεχηρμένοι δειπνάριά τινα κνίσης καὶ ζωμῶν ἀποπνέοντα [...], σφάλονται τῆς ὑπολήψεως, τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ δειπναρίοις ἐξωνεῖσθαι προσδοκῆσαντες.); y en 2, 6, 1-2: “Sobre este amor se fundamentan por completo la ley y el Logos. Y si amas al Señor tu Dios y a tu prójimo, te está preparado en el cielo este banquete celestial; al banquete terrestre en cambio se le llama *deípnon*, como lo muestra la Escritura; porque tiene como motivo la caridad, pero no es la caridad misma: es solo una señal de benevolencia que une y es generosa” (Ταύτης ὅλος ἀπήρηται τῆς ἀγάπης ὁ νόμος καὶ ὁ λόγος· κὰν ἀγαπήσης κύριον τὸν θεόν σου καὶ τὸν πλησίον σου, ἐν οὐρανοῖς ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπουράνιος εὐωχία, ἡ δὲ ἐπίγειος δειπνον κέκληται, ὡς ἐκ τῆς γραφῆς ἀποδέδεικται, δι' ἀγάπην μὲν γινόμενον τὸ δεῖπνον, ἀλλ' οὐκ ἀγάπη τὸ δεῖπνον, δεῖγμα δὲ εὐνοίας κοινωνικῆς καὶ εὐμεταδότου).

guardan una estrecha dependencia con la ética de los banquetes griegos<sup>580</sup>. Uno de los criterios éticos que demuestra la identidad entre el banquete griego y el cristiano es la amistad<sup>581</sup>. Este criterio está implícito en el argumento presentado por Clemente en *Pedagogo* 2, 53, 3: “las reuniones para los banquetes realizadas a través del ágape, tienen como objetivo del simposio la disposición amistosa hacia los que están reunidos” (δι' ἀγάπην αἱ ἐπὶ τὰς ἐστιάσεις συνελεύσεις, συμποσίου δὲ τὸ τέλος ἢ πρὸς τοὺς συνόντας φιλοφροσύνη)<sup>582</sup>. El concepto φιλοφροσύνη es la clave que sintetiza el objetivo que persigue la comida fraternal cristiana de Clemente; su traducción literal, “disposición amistosa”, “alegría” o “benevolencia”, explica una situación de contacto<sup>583</sup> que supone un estado anímico específico entre los participantes<sup>584</sup>. En su aspecto ético más profundo, la φιλοφροσύνη implica una situación pragmática sujeta a la concordia y el buen trato<sup>585</sup>, a la unión y la conformidad, a la tolerancia y la adhesión íntima, todo lo

<sup>580</sup> Clemente continúa una tradición que tiene sus inicios en Homero. El banquete grecorromano sirve como modelo de comensalía que los cristianos adoptan y amoldan a las novedosas prácticas religiosas tendientes a sustentar y fijar las costumbres de la comunidad cristiana. El banquete espiritual descrito por Clemente reúne los mismos elementos que el banquete griego, especialmente aquellos que remiten a la comida y la bebida (5, 1-2), solo que la ingesta está regulada por lo “frugal” (εὐτελής, 5, 2), *i. e.* alimentos sencillos y fáciles de digerir, porque la reunión tiene como objetivo la educación más que la satisfacción del placer a través del consumo inmoderado de alimentos variados, cargados con salsas o condimentos abundantes.

<sup>581</sup> La idea de amistad afirma la naturaleza comunitaria de la comida fraternal cristiana y remite a una categoría básica de la ética social de los debates filosóficos helenísticos y romanos más antiguos.

<sup>582</sup> En *Pedagogo* 2, 53, 3-4, Clemente se preocupa por el lenguaje utilizado en las reuniones cristianas, en clara alusión crítica hacia las charlas que se suscitan en los banquetes no cristianos. En 53, 3 sostiene: “Por eso aplaudo al Apóstol cuando nos exhorta a no decir palabras burlonas o impertinentes. Ya que si es el amor el que nos congrega para comer, el objetivo del convite es el intercambio amistoso entre los comensales; y si, por otra parte, la comida y la bebida no son sino comparsas del amor, ¿cómo no vamos a comportarnos racionalmente?” (Ὅθεν ἄγαμαι τὸν ἀπόστολον κἀνταῦθα παραινούντα μὴδὲ τὰ εὐτράπελα μὴδὲ τὰ μὴ ἀνήκοντα προῖεσθαι ἡμᾶς ῥήματα. Εἰ γὰρ δι' ἀγάπην αἱ ἐπὶ τὰς ἐστιάσεις συνελεύσεις, συμποσίου δὲ τὸ τέλος ἢ πρὸς τοὺς συνόντας φιλοφροσύνη, παρεπόμενα δὲ τῇ ἀγάπῃ ἢ βρῶσις καὶ ἡ πόσις, πῶς οὐ λογικῶς ἀναστρεπτέον); y en 53, 4: “Si el objeto de nuestra reunión es, efectivamente, el amor, ¿cómo vamos a suscitar la enemistad con nuestras burlas? Es mejor callar que contradecir añadiendo un pecado a una estupidez. ‘Bienaventurado, en verdad, el hombre que no resbaló en sus palabras, y que no tuvo que arrepentirse de haber cometido pecado (Si 14, 1)’, es decir, el que se arrepiente de las faltas cometidas al hablar, o que no ha causado tristeza a nadie con sus palabras” (Εἰ γὰρ ὡς ἐπιτείνοντες τὴν πρὸς ἀλλήλους εὐνοίαν σύνιμεν, πῶς ἔχθρας διὰ τοῦ σκώπτειν σκαλεύομεν; Σιωπᾶν δὲ κρεῖττον ἢ ἀντιλέγειν ἁμαρτίαν ἁμαθία προσφερομένους. «Μακάριος» ὡς ἀληθῶς «ἀνήρ, ὃς οὐκ ὠλίσθησεν ἐν στόματι αὐτοῦ καὶ οὐ κατενύγη ἐν λύπῃ ἁμαρτίας», ἦτοι μετανοήσας ἐφ' οἷς λαλήσας ἡμαρτεν ἢ ἐν τῷ μὴδὲνα λυπηῖσθαι λαλήσας).

<sup>583</sup> Otros dos conceptos refuerzan el criterio ético de la amistad: συνέλευσις y σύνειμι. El sufijo συν- marca la proximidad del vínculo social que connota el término φιλοφροσύνη.

<sup>584</sup> Termina por afirmar que ἀγάπη δειπνον οὐκ ἔστιν, aunque “el banquete depende del ágape” (ἢ δ' ἐστιάσις ἀγάπης ἡρτήσθω).

<sup>585</sup> Con este sentido entre 2, 7, 1-2 cita Sb 6, 17-18 y 16, 26. En estos versículos de la LXX se establece una relación entre ἀγάπη, φροντίς y παιδεία (Sb 6, 17-18) y ἀγάπη y “observancia de las leyes” (τήρησις νόμων). La idea de ἀγάπη como condición para una comprensión mística se observa en *Pedagogo* 2, 9, 3 “Es realmente admirable que, mirando atentamente la verdad, podamos participar del alimento de allá, el divino, saciarnos en la inextinguible contemplación de Aquel único que existe

cual se resume en la comunicación entre dos o más personas: la “obra” (ἔργον) del ἀγάπη es la “comunicación” (μετάδοσις, 2, 7, 1). Mas la finalidad del ἀγάπη clementino, *i. e.* φιλοφροσύνη, plantea dos relaciones léxicas específicas: συμπόσιον-φιλοφροσύνη y ἀγάπη-φιλοφροσύνη.

La primera relación tiene su fuente más antigua en Platón. En *Leyes* 639d-640b, el ateniense expone dos tesis que sustentan la relación συμπόσιον-φιλοφροσύνη: a) 639d, los “simposios” (συμπόσια) son una de las formas de “interrelación social” (συνουσίαν) posibles “entre las muchas actividades en común” (τῶν πολλῶν κοινωνιῶν) que se practican en sociedad, y b) 640b, la “reunión de amigos” (ὁμιλία φίλων) es la “de aquellos que comparten en paz la buena disposición hacia los amigos” (ἐν εἰρήνῃ πρὸς φίλους κοινωνησόντων φιλοφροσύνης). Con estos argumentos, Platón fija una doble finalidad ética de los συμπόσια: la interrelación social y la promoción de la amistad entre los participantes del grupo que asiste a la reunión<sup>586</sup>. Estos criterios pasan sin mayores variaciones a la literatura simposíaca del siglo I d. C. En *Charlas de Sobremesa* 622a, Plutarco considera la φιλοφροσύνη como uno de los elementos éticos esenciales de los συμπόσια, el mismo criterio que repite en 678d y en 697c-d; la presencia de un amigo no se justifica en la necesidad de comer acompañado sino en la intercomunicación entre los comensales<sup>587</sup>: el amigo “participa y hace partícipe [al otro] del discurso” (λόγου μεταλαμβάνει καὶ μεταδίδωσιν). El banquete es un espacio para “ganar amigos” (κτησόμενοι φίλους, 660a), el comensal que descuida este precepto simposíaco consigue que la reunión sea improductiva y se marche habiendo sido comensal con el vientre, no con el alma. Por eso sostiene que el comensal viene a participar no solo de comidas y bebidas apetitosas, sino también de conversaciones, esparcimiento y una “disposición amistosa” (φιλοφροσύνη, 660b) que genera una oportunidad para la persuasión acerca de las ventajas que provoca el “amor hacia el ser humano” (φιλόανθρωπος) y la “compañía agradable” (χάριτος

---

verdaderamente, gozando de ese placer único, estable y puro. El manjar de Cristo muestra que este es el *ágape* que nosotros debemos desear” (Ἄγαστὸν μὲν οὖν πρὸς τὸ ἀληθὲς ἀναθρήσαντας τῆς ἄνω τροφῆς ἐξέχεσθαι τῆς θείας καὶ τῆς τοῦ ὄντως ὄντος ἀπληρώτου ἐμπίπλασθαι θέας, τῆς βεβαίου καὶ μονίμου καὶ καθαρᾶς γευομένους ἡδονῆς· ταύτην γὰρ τὴν ἀγάπην ἐκδέχεσθαι δεῖν ἐμφαίνει ἡ βρώσις ἢ Χριστοῦ).

<sup>586</sup> El simposio platónico no es el banquete en el sentido estricto del término, *i. e.* la comida o cena en común, sino la reunión de bebedores. Los parámetros que estructuran estos simposios están sistematizados en su obra *Banquete*. Cf. Alesso 2009.

<sup>587</sup> Cf. *Charlas de Sobremesa* 707c-d.

συνεργόν)<sup>588</sup>. El simposio, entonces, es el encuentro social grecorromano que mejor fomenta la φιλοφροσύνη entre los participantes. Esta tesis es imprescindible para entender cómo la categoría ética de la amistad, tan afecta al contexto simposíaco griego, tiene un lugar fundamental en la relación que define el banquete cristiano. El concepto φιλοφροσύνη puntualiza el tipo de relación entre los comensales del banquete cristiano razonado por Clemente y acerca su pensamiento a una estructura social de comensalía que denota su formación griega.

La segunda relación léxica, *i. e.* ἀγάπη-φιλοφροσύνη, es clementina<sup>589</sup> y obtiene su explicación en Lc 14. En efecto, los versículos 8-10 de Lc 14 presentan una serie de elementos que otorgan al término ἀγάπη un significado pragmático que trasciende la identidad formal que mantiene con el banquete griego: activa dispositivos éticos que, si bien siguen teniendo la forma dada por los elementos culturales del ámbito griego<sup>590</sup>, resultan reformulados mediante contenidos cristianos<sup>591</sup>. En Lc 14, 8-10, mientras Jesús está reclinado en la mesa de un fariseo, enseña a los invitados el modo de proceder en un banquete: a) en los vv. 8-9, la persona que es invitada a una boda no se debe “reclinar” (κατακλίνω) en el “primer lugar en la mesa” (πρωτοκλισία)<sup>592</sup> porque es posible que el anfitrión tenga reservado ese lugar para un invitado más distinguido, así evitará la incomodidad de ser enviado “al último puesto” (τὸν ἔσχατον τόπον), y b) en el v. 10, el invitado debe sentarse en el último lugar para que el anfitrión sea quien le designe un puesto mejor en la mesa, situación con la que el invitado adquirirá un prestigio mayor y más digno que el de ser expulsado ante la vista de todos. Con la referencia a los vv. 8-10 de Lc 14 Clemente, por un lado, vuelve sobre la identidad formal entre el banquete griego y el cristiano, por otro, determina las diferencias entre

---

<sup>588</sup> En *Charlas de Sobremesa* 660a-b Plutarco discute la diferencia entre “amistad” (φιλία) y “estima” (εὔνοια). La amistad se conquista a lo largo del tiempo y mediante la práctica de la virtud; la estima, en cambio, aprovecha las ocasiones que contribuyen a generar la persuasión y simpatía humanas sobre las relaciones, el trato y el esparcimiento entre los conciudadanos.

<sup>589</sup> Los únicos antecedentes griegos que reflejan de alguna manera esta conexión están presentes en Plutarco, aunque no utiliza el sustantivo ἀγάπη sino el participio del verbo ἀγαπάω. En la obra que recibe como título *Alcibíades* en *Vidas Paralelas*, 4, 4, el filósofo de Queronea comenta que mientras el discípulo de Sócrates participa junto a su maestro en los banquetes, lo observa “amando su disposición amistosa” (ἀγαπῶν δὲ τὴν φιλοφροσύνην). Cf. *Vidas Paralelas, Lisandro* 4, 2.

<sup>590</sup> Uno de esos elementos refiere a la asignación de rangos a las posiciones en la mesa. Según Smith (2009: 386-387) se trataba de una característica habitual y protocolaria que llegó a traducirse en un tema literario. Cf. Luciano, *Banquete* 8-9.

<sup>591</sup> Las primeras representaciones del banquete cristiano se encuentran documentadas en Ga 2, 11-14 y 1 Co 11, 20-22 y 33-34a. Cf. Smith 2009: 276-336.

<sup>592</sup> En Mt 23, 6, Mc 12, 39 y Lc 20, 46, Jesús critica la vacuidad e hipocresía de los escribas y fariseos, resaltando su predilección por ocupar el “primer lugar en la mesa” (πρωτοκλισία) en los banquetes y el “primer asiento” (πρωτοκαθεδρία) en las sinagogas.

ambos banquetes en el momento en que se descubre el nivel alegórico del discurso lucano.

La enseñanza cristiana expuesta por Lucas tiene una base literaria que refiere a la distribución de los invitados en la mesa y otra religiosa de índole escatológica. Lc 14, 8-10 presenta significativas semejanzas con la literatura simposíaca de Plutarco, como lo evidencia el tópico de la distribución de los comensales en la mesa<sup>593</sup>. En *El banquete de los siete sabios* 148f-149f, Plutarco presenta una disertación sobre la costumbre de clasificar a los invitados. El tema se deriva de la ofensa que siente un comensal por la ubicación que se le ha ofrecido. En 149b, el sabio Tales recomienda aceptar la distribución en la mesa sin que importe cuál es el lugar otorgado, puntualizando que el disgusto de un comensal por el lugar que ocupa se debe más a su antipatía hacia el compañero que le ha tocado que a un sentimiento de enojo hacia el anfitrión que lo ha invitado, aunque se enemista con ambos. Por eso recomienda que el invitado simpatice con los que están sentados a su lado, buscando alguna coyuntura para la “amistad” (φιλία, 149b). En *Charlas de sobremesa* 615c-619f, Plutarco convierte el tópico de los lugares en la mesa en parte del discurso filosófico. La discusión ronda entre los siguientes temas: a) por qué en los banquetes el lugar más importante se le otorga al “consular” (ὑπατικός, 619b-c), y b) si el anfitrión debe disponer los lugares de sus invitados o dejar que lo elija cada uno de los convidados. Con el objeto de conceder viabilidad pragmática a estos interrogantes, en 615c-619a intercala una sugestiva anécdota. En una ocasión, su hermano Timón ofreció una comida y decidió acabar con la costumbre de distribuir a los convidados según la disposición del anfitrión y permitir que los invitados se reclinen donde les parezca. Aunque esta actitud también generó problemas de disconformidad: cuando un invitado distinguido llegó tarde y descubrió que no había un lugar digno de su honor en la mesa, se ofendió y se marchó (615d). No obstante, Timón se mantiene en la idea de permitir que los comensales elijan sus lugares puesto que considera que el intento de evitar la enemistad entre los invitados provoca un efecto contrario al esperado<sup>594</sup>. En razón de este principio, Timón propone proteger la

---

<sup>593</sup> Lucas no escribe un diálogo filosófico ni es probable que dependa de Plutarco para su redacción, aunque sigue la costumbre literaria del protocolo simposíaco tradicional. La analogía en los relatos de los dos autores indica que ambos emplean un recurso literario originario de la literatura popular en general y de las tradiciones del simposio en particular. Sobre la relación de Plutarco con la literatura y la moral popular del primitivo período cristiano cf. Smith 2009: 91-118.

<sup>594</sup> La rivalidad se profundiza cuando el anfitrión cumple la función de “humillar” (ταπεινῶ) a unos o de “ensalzar” (ὀγκῶ) a otros (616e).

“igualdad entre los hombres” (τὴν ἰσότητά τοῖς ἀνδράσις, 616e-f)<sup>595</sup> para suprimir los lugares privilegiados e impedir con esto que el favorecido sienta superioridad ante los más humildes (616f). La ética de Plutarco fomenta así la amistad y la cordialidad entre los comensales<sup>596</sup>, ideales filosóficos platónicos. Las historias relatadas por Plutarco señalan, por tanto, la existencia de un protocolo simposíaco referido a la costumbre de distribuir los invitados en la mesa, una práctica común en los banquetes grecorromanos. Esta misma costumbre es la que aparece expuesta en Lc 14, 8-10, aunque la base formal de la costumbre simposíaca tradicional y la importancia ética de la concordia fraternal<sup>597</sup> tienen además una fundamentación alegórica que remite a un nivel escatológico básico: el lugar del creyente en el Reino de Dios. Con esta interpretación, el contexto de la comida que enmarca el discurso de Jesús establece una identificación teológica entre el

<sup>595</sup> En efecto, la finalidad de los simposios era promover la amistad entre los miembros del grupo que lo celebraba, de ahí que en 671c-672a afirme que el objetivo de las leyes simposíacas es conseguir que los participantes en un banquete sean más amigos que enemigos (ἐχθροί). En *Charlas de sobremesa* 612D Plutarco introduce la frase “la mesa hace amigos” (ἡ τράπεζα τὸ φιλοποιόν). La mesa era un símbolo cultural común entre los miembros de un grupo, en tanto expresión del vínculo social entre los comensales. Para el filósofo de Queronea una comida comunitaria no solo satisface el hambre, también es una ocasión para fortalecer la amistad con aquellos con los que ya se mantiene una relación cercana y para procurar la amistad con quienes aún no se conoce. También Clemente mantiene la relación entre φιλοφροσύνη y εὐνοια en su comentario sobre el objetivo del ἀγάπη en *Pedagogo* 2, 53, 3-4: si el objeto de la reunión es “la estima recíproca” (τὴν πρὸς ἀλλήλους εὐνοϊαν) se debe evitar la “enemistad” (ἐχθρα) entre los comensales.

<sup>596</sup> En su disertación filosófica, los comensales debaten las ventajas y desventajas de la disposición en la mesa. Sus argumentos se formulan en los términos de las categorías éticas tradicionales que a menudo entraban en juego en los debates filosóficos populares sobre la ética y protocolo en las comidas. Así, un invitado defiende la costumbre tradicional de regular la disposición en la mesa basándose en que es un método necesario para asegurar el desarrollo de un banquete agradable (cf. *Charlas de sobremesa* 615e). Otro comensal argumenta que esa costumbre debería ser abolida porque la igualdad en la mesa tendría que realzar la amistad esencial en todo banquete (616c-f). La ética de la amistad también está implicada en la afirmación que Tales expresa en *El banquete de los siete sabios* 149b.

<sup>597</sup> En Lucas el principio ético es la virtud evangélica de ser “humilde” (ταπεινός). La ética de la humildad está implícita en el versículo 11 de Lc 14, “todo el que se ensalce será humillado, y el que se humille será ensalzado” (πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται); cf. Est 1, 1k; Is 2, 11 y 17; Ez 17, 24; Mt 23, 12 y Lc 18, 14). La utilización de las formas futuras ταπεινωθήσεται y ὑψωθήσεται está unida al enunciado expresado en 14, 15, “¡Dichoso el que comerá pan en el Reino de Dios!” (Μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ). En este sentido, Lc 14, 11 remite al mensaje que se desprende de los versículos 35-45 del capítulo 10 del *Evangelio según San Marcos*. Los discípulos Santiago y Juan le piden a Jesús que les asigne lugares de honor en el futuro Reino: “concédenos que nos sentemos en tu gloria: uno a tu derecha y otro a tu izquierda” (Δὸς ἡμῖν ἵνα εἶς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἶς ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου, 10, 37). Lucas utiliza la perícopa de Marcos sobre la disposición en el Reino en 9, 48, “el que es más pequeño entre todos vosotros, ese es el mayor” (ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων οὗτός ἐστιν μέγας) en claro paralelo con Mc 9, 35, “si alguien quiere ser el primero será el último de todos y el sirviente de todos” (Εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος). El mensaje sobre la humildad de Lc 14, 11 puesto en situación de banquete tiene un doble objetivo: uno pragmático, enseñar la virtud de la humildad y la necesidad de ponerla en práctica en las reuniones comunales, y otro teórico, el cristiano humilde es el que tendrá un lugar en el Reino de Dios. Dios “ensalzará” a quien se ponga al servicio de otros. Cf. Lc 22, 25-27, Mc 9, 35; 10, 42-44 en paralelo con Mt 20, 25-27. En Lc 14, 11 el mensaje puede tener un paralelo aún más plausible con Pr 25, 6-7, pues la intención de Lucas es poner en evidencia la ambición de los que están invitados a un banquete en oposición con el servicio del fiel hacia Dios.

escenario lucano y el ἀγάπη cristiano de *Pedagogo* 2, 5, 3. En este nivel, el ἀγάπη de Clemente suspende su conexión con el banquete griego y se sitúa en un contexto cristiano en el que el significado del concepto ἀγάπη adquiere un valor ético en sí mismo. La referencia a los vv. 12 y 13 del capítulo 14 de Lucas permite analizar el otro significado del concepto ἀγάπη, según el cual la idea de “amor” gana un valor universal. Si la naturaleza comunitaria de la comida griega viene afirmada por la relación amistosa entre los comensales de una categoría social similar, el llamado “a los pobres” (τοὺς πτωχοὺς) no solo extiende el valor de la idea de amistad, sino que genera nuevos lazos de interrelación social en los que el criterio del “amor” es el principio de guía, tal como se intentará demostrar a continuación.

## 8.2. El ἀγάπη llamado amor

Uno de los principales problemas que surge de la definición del término ἀγάπη en Clemente se genera por la polisemia semántica que connota su uso. En el párrafo anterior se examinó ἀγάπη con el significado de banquete cristiano o comida de confraternización que los primeros cristianos celebraban durante sus asambleas, para profundizar sus lazos de concordia y fomentar la transmisión de conocimientos religiosos. Ahora se tratará un significado teológico y pragmático de gran trascendencia en la literatura bíblica, el “amor”. Esta idea abre otras líneas de análisis que permiten delimitar el concepto ἀγάπη dentro de un ámbito netamente cristiano: a) la identidad y diferencia entre los verbos ἀγαπάω y φιλέω, y sus derivados nominales ἀγάπη y φίλος, y b) la explicación del ἀγάπη clementino a partir del ἀγάπη paulino.

### 8.2.1. Ἀγαπάω y φιλέω, ἀγάπη y φίλος

Clemente coloca en un mismo contexto las ideas transmitidas por los verbos φιλέω y ἀγαπάω. La traducción literal de ambos términos, “amar como amigo”, “querer”, “amar”<sup>598</sup> para φιλέω, y “amar”, “querer”, “tratar con afecto”<sup>599</sup> para ἀγαπάω, denota

---

<sup>598</sup> Cf. Yarza, F. I. S., *Diccionarios Griego-Español*, 1954, p. 1473.

<sup>599</sup> *Ídem* p. 6.

una correspondencia semántica en algunos casos difícil de distinguir<sup>600</sup>. En este sentido, el análisis de estos términos y de las funciones que desempeñan en los contextos en los que aparecen presta al contenido de la materia debatida un interés particular debido a la dificultad que suscita la traducción de φιλέω cuando adquiere cierta sinonimia con ἀγαπάω. En *Pedagogo* 1, 9, 3-4 ambos términos son utilizados con el significado de “amar”, pero el verbo ἀγαπάω adquiere un valor plenamente religioso en 1, 9, 4, “amemos pues con obras los mandamientos del Señor” (Ἀγαπῶμεν οὖν τὰς ἐντολάς δι' ἔργων τοῦ κυρίου), mientras que en 1, 9, 3, φιλέω sugiere una interpretación más cercana al ámbito griego, “no hay [...] amante que no ame” (οὐκ ἔστι [...] φιλοῦν ὁ μὴ φιλεῖ)<sup>601</sup>. En 1, 62, 4 φιλέω obtiene el mismo valor que ἀγαπάω en contexto cristiano: “si [el Logos] no odia a ninguno de los que han sido hechos por él” (Εἰ δὲ οὐ μισεῖ τῶν ὑπ' αὐτοῦ γενομένων οὐδέν)<sup>602</sup>. No obstante la

<sup>600</sup> Un recorrido por los significados que adquiere el concepto ἀγάπη y los términos cercanos a su traducción, permitirá entender el sentido que obtiene en el ámbito cristiano y, en especial, en los textos de Clemente. Cuatro palabras fueron utilizadas para designar el “amor” en la literatura griega Antigua: ἔρως, φιλία, ἀγάπη y στοργή, con sus verbos correspondientes, ἐράω o ἐράομαι, φιλέω, ἀγαπάω y στέρωω. Ἐρως es la palabra más comúnmente usada, significa “amor” o “deseo”, y específicamente connota el amor pasional; fue personificado como el dios del amor. En los textos filosóficos griegos, ἔρως designaba también la motivación para la búsqueda de la verdad y la belleza perfecta en el mundo en sus diversos grados y manifestaciones. En efecto, uno de los discursos más famosos sobre el ἔρως tuvo lugar en la mesa de Agatón, según atestigua Platón en *Banquete* 177a-212c. Aquí se enfatiza el ἔρως como virtud que crea armonía y camaradería en la mesa, un tipo de argumento atribuido a la amistad en otros contextos de la filosofía popular y al ἀγάπη en el contexto de 1 Co 13. En la LXX, ἔρως ocurre solo dos veces, Pr 7, 18 y 30, 16. En el Nuevo Testamento, sin embargo, no aparecen ni ἔρως ni sus verbos ἐράω o ἐράομαι. Φιλία significa “amor” o “amistad” especialmente entre iguales, compañeros y miembros de una familia. Pablo utiliza el verbo φιλέω solo en 1 Co 16, 22, en una fórmula que puede estar copiando; este verbo es encontrado otras 28 veces en el Nuevo Testamento. Ἀγάπη resulta una palabra que rara vez aparece en el griego extrabíblico, a menudo considerada como una forma corta de ἀγάπησις, que ocurre en los escritos de Aristóteles, v. gr. *Metafísica* 980a 22. Ἀγάπη emerge primero en la LXX, donde es usada 18 veces, a menudo con el sentido de amor sexual (cf. Ct 2, 5-7; 8, 6-7), pero también es utilizada para marcar el amor hacia Dios (cf. Sb 3, 9). En los escritos griegos seculares aparece por primera vez en el siglo I d. C. La preferencia del Nuevo Testamento por ἀγάπη y su verbo es sin duda influencia de la LXX, y expresa el amor de los seres humanos o de Dios. El término puede significar el amor del esposo a la esposa y expresar la pasión erótica, pero a su vez, y especialmente en los escritos judeohelenistas y cristianos, adquiere una connotación ética: un afecto espontáneo interno de una persona por otra que se manifiesta en un interés altruista por el otro e impulsa una necesidad de dar. Por último, στοργή casi nunca se expresa para manifestar el amor sexual pero sí para denotar el amor de los padres hacia sus hijos o viceversa. No aparece en el Nuevo Testamento, como tampoco su verbo. En la LXX ocurre en 3 M 5, 32; 4 M 14, 13, 14, 17. Para la relación entre los verbos φιλέω y ἀγαπάω, cf. Aristóteles, *Retórica* 1371a 15-20.

<sup>601</sup> Cf. Platón, *Lisis* 212b-d.

<sup>602</sup> De todas formas, se han generado distintas interpretaciones entre los investigadores atraídos por el tema. Raymond E. Brown (2000: 1560) afirma que los defensores de la diversidad de significados entre ambos verbos no están de acuerdo en cuanto a los matices peculiares de cada uno de ellos; a su vez, sugiere que el texto crítico para quienes tratan de discernir matices diferentes entre φιλέω y ἀγαπάω es Jn 21, 15-17. J. Mateos y J. Barreto (1992: 910) hacen alusión al uso matizado de los verbos en Lc 21, 15-17: “en vv. 15-16, Jesús usa el verbo *agapadō*, que denota el amor como adhesión incondicional que lleva

sinonimia entre ambos verbos, la traducción de φιλέω es la que resulta problemática, especialmente en los espacios discursivos de carácter religioso.

Un cambio se produce con la utilidad que consiguen los sustantivos ἀγάπη y φίλος. Los dos términos connotan una relación afectiva entre dos o más miembros, pero sus significados dejan de ser intercambiables en su contexto de uso. Más allá de su definición como banquete espiritual o comida fraternal cristiana, ἀγάπη comienza a ser utilizado para hacer referencia directa a la idea de “amor”, y φίλος a la categoría de “amigo”, como lo confirma la escritura de Clemente. En *Stromata* 7, 68, 1-5, ἀγάπη y φίλος están colocados en un contexto gnóstico y diferenciados semánticamente. En 7, 68, 1, Clemente reconoce que la “causa” (αἰτία) de todo es ἀγάπη, y define este concepto como el “cuidado” (θεραπεία) religioso del ser supremo y caracterizado por la idea de unidad. El alejandrino presenta el carácter de la unidad divina asociada a las ideas de perfección y amistad que todo gnóstico verdadero debe perseguir. Según esta interpretación, el gnóstico es el hombre perfecto que se convierte a la vez en “amigo” (φίλος) e hijo de Dios<sup>603</sup>. Los términos ἀγάπη y φίλος expresan, por un lado, una comunión existente entre el verdadero gnóstico y lo divino y, por otro, una separación teológica sustancial: la causa de todo o ἀγάπη es Dios, y el hombre es el φίλος e hijo de Dios.

Ahora bien, la tensión entre los términos φιλέω y ἀγαπάω, ἀγάπη y φίλος analizada en el alejandrino tiene consistentes antecedentes en el cristianismo primitivo, momento en que se evidencia el doble proceso atestiguado por Clemente: a) equiparación y separación de los verbos φιλέω y ἀγαπάω, y b) disociación de los contenidos semánticos de los sustantivos ἀγάπη y φίλος. En el Nuevo Testamento las

---

al don generoso de sí (3, 16; 13, 34s; 14, 15, etc.). Pedro emplea el verbo *phileô*, que añade el sema de igualdad (amor de amistad; cf. *philos*, amigo, cf. 15, 13-15). La tercera vez (v. 17), a diferencia de las dos anteriores, Jesús utilizará el verbo *phileô* (*phileis* me; ¿me quieres/eres amigo mío?) provocando la tristeza de Pedro”.

<sup>603</sup> Pablo asocia los términos “hijo” (υἱός) y “hombre perfecto” (ἀνὴρ τέλειος) en el discurso que expresa el llamamiento a la unidad. En el capítulo 4 de la *Epístola a los Efesios* vv. 1-15, el apóstol considera que tres peligros amenazan la unidad de la Iglesia: vv. 1-3, la discordia entre los cristianos, vv. 7-11, la necesaria diversidad de los ministerios, vv. 14-15, las doctrinas heréticas. A estos peligros opone los vv. 4-6 y 12-13, donde presenta los principios y el programa de la unidad en Cristo sintetizada por el v. 16 en la unidad de la Iglesia cristiana. En este contexto, Pablo ubica los términos υἱός y ἀνὴρ τέλειος en el v. 13 para dar a conocer las categorías del verdadero cristiano, que obtiene en la figura de Cristo el arquetipo del hombre perfecto, y en el v. 16 el concepto ἀγάπη funda la base doctrinal de la Iglesia de Cristo: la Iglesia y los cristianos están representados por el cuerpo y sus miembros, siendo cada miembro un colaborador en “el crecimiento hacia la edificación en el amor” (τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ).

palabras ἀγαπάω y φιλέω encuentran un uso semántico que lentamente prepara el ámbito para asignar un novedoso cambio de aspecto que se diferencia del uso general y particular que les concedía el ámbito griego. Un testimonio de esta convivencia lo aporta el capítulo 21 del *Evangelio según Juan*. En el v. 15, Jesús le pregunta a Simón Pedro “¿me amas más que estos?” (ἀγαπᾶς με πλέον τούτων;), y Simón contesta “tú sabes que te quiero” (σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε). La misma fórmula interrogativa se repite en el v. 16. En el v. 17 desaparece ἀγαπάω y toma pleno lugar φιλέω. Jesús dice “¿me quieres?” (φιλεῖς με;), y Simón responde “tú conoces que te quiero” (σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε). Dos verbos diferentes que corresponden respectivamente a “amar” y “querer como amigo”, expresan en el texto un sentido idéntico, “amar”. Un capítulo anterior ayuda a develar la verdadera diferencia entre “amar” y “querer como amigo” en la escritura de Juan. El evangelista ya había dado señales de la conexión entre ἀγαπάω y φιλέω en el capítulo 15, en los vv. 12-14. En esta oportunidad, Jesús expresa su mandamiento más importante en los vv. 12 y 13: v. 12, “que se amen los unos a los otros como yo los he amado” (ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς), y v. 13, “nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos” (μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ). En estos versículos se manifiesta el vínculo entre la idea de amistad y la del amor, relación que se hace más estrecha en el momento en que se identifican no ya los verbos sino los nombres ἀγάπη y φίλος en un mismo contexto. Esta identidad se aplica en el v. 14, “vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando” (ὕμεις φίλοι μου ἐστε ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν), premisa que tiene su explicación en el v. 15, “a vosotros os he llamado amigos porque todo lo que he oído a mi padre os lo he dado a conocer” (ὕμᾶς δὲ εἶρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν). Los capítulos 15 y 21 se ubican en el contexto de la última cena de Jesús con sus discípulos, situación textual que marca un doble contenido. En primer lugar, el ámbito de comensalía es propicio para la utilización de las ideas de amistad y amor en el entorno evangélico. En segundo lugar, el vínculo de amistad define la relación entre Jesús y sus seguidores. Jesús anuncia su máximo mandamiento centralizado en ἀγαπάω, a la vez que reconoce a sus seguidores como φίλος<sup>604</sup>. Esto

<sup>604</sup> Esta última interpretación no solo es la que se pone de manifiesto en Clemente, sino que define su idea de ἀγάπη expuesta en *Pedagogo* 2, 53, 3, “el intercambio amistoso entre los comensales” (ἡ πρὸς τοῦς συνόντας φιλοφροσύνη), a la vez que señala la conexión con la literatura simposiaca helenística.

revela un nuevo lazo de relación que ubica el criterio ético de la amistad en un plano evangélico que define al cristiano como todo aquel creyente que logra establecer un vínculo de amistad con Jesús a partir de la aceptación y la práctica del mandamiento divino que tiene en la idea del amor el fundamento causal de su doctrina. Esta relación es la que trabaja Clemente en *Stromata* 7, 68, 1.

Mas el declive del verbo φιλέω y su alejamiento de ἀγαπάω no tarda en ser observado en el Nuevo Testamento. La utilización en un mismo contexto de ἀγαπάω y φιλέω e incluso la relación intercambiable entre un término y otro no se vuelve a encontrar<sup>605</sup>. El verbo ἀγαπάω y el sustantivo ἀγάπη<sup>606</sup> alcanzan un significado teológico y pragmático que trasciende la idea de amistad. En el ámbito cristiano, el amor termina por configurarse en un atributo divino y la amistad en una condición humana. Este suceso que acaece en el Nuevo Testamento no debe pensarse como la introducción de una palabra nueva en el léxico griego en uso, sino como la asignación de un contenido distinto a un vocablo existente; es la vinculación de ἀγάπη a la vida, enseñanza y muerte de Jesús lo que derivó en el uso doctrinal de la idea del amor. Tanto en Juan como en Clemente, la categoría φίλος se inscribe en una relación causal que tiene su fundamento en ἀγάπη; ἀγάπη es la causa por la cual el cristiano reconoce la unidad una vez que establece una relación de obediencia hacia Dios. Esta relación lo vuelve no solo hijo de Dios, *i. e.* miembro de una comunidad que ha ganado participación en la herencia del Reino de Dios, sino también, y fundamentalmente, en amigo de Dios, *i. e.* un practicante proselitista de los mandamientos divinos. El hombre es φίλος por el ἀγάπη. Esto supone que el alejandrino lleva a cabo una doble lectura de los términos ἀγάπη y φίλος: una griega, cuya explicación fue desarrollada en el apartado anterior, y otra cristiana, en la que incorpora la utilización indistinta de los verbos φιλέω y ἀγαπάω y la diferenciación de las categorías ἀγάπη y φίλος

---

<sup>605</sup> Un comienzo de la diferencia entre ἀγαπάω y φιλέω se manifiesta desde el siglo IV a. C. En el siglo anterior, Platón coloca ambos términos en un mismo contexto y dentro de la teoría de los opuestos. Cf. *Lisis* 215d.

<sup>606</sup> El sustantivo ἀγάπη tiene una ventaja adicional con respecto a los términos φίλος y φιλία (cf. Joly 1968: 48). En contexto bíblico, puede ser “ágape”, “comida o fiesta fraternal” de los cristianos, idea que se desarrolló en el apartado anterior, pero también “amor” en sentido erótico (Cf. LXX, Ct 2, 5), “amor” afectivo (Cf. Si 9, 1 y 6), “amor” a la sabiduría (Cf. Sb 6, 17). En un sentido propiamente religioso, y más frecuentemente, el “amor” recíproco entre Dios y Jesús (Cf. Col 1, 13), el “amor” cristiano conocido como caridad (Cf. Mt 19, 21; 1 Co 13, 3). Para otros significados posibles del término ἀγάπη cf. *DGE*, F. Rodríguez Adrados (dir.), Instituto “Antonio de Nebrija”, Consejo Superior de investigaciones Científicas, Madrid (1980<sup>1</sup>-1989<sup>2</sup>), p. 15.

evidenciadas en el discurso juanino. A continuación examinaremos cómo funciona la idea del amor en otros textos del Nuevo Testamento, especialmente en Pablo.

### 8.2.2. El ἀγάπη paulino

Clemente copia en *Pedagogo* 2, 5, 3-4 y 3, 3, 1-2 los versículos 3-8 de la *Primera Epístola a los Corintios* 13 en directa relación con las referencias lucanas. A diferencia del texto de Lucas, el capítulo 13 de 1 Co alude en varias oportunidades al concepto ἀγάπη. El sentido que obtiene ἀγάπη en este contexto se diferencia de la idea de banquete trabajada por Clemente en 2, 4, 3-5 y se articula con el significado pragmático del “amor” paulino. Los dos espacios del *Pedagogo* que inscriben 1 Co 13, 3-8 en un terreno práctico, 2, 5, 3-4 y 3, 3, 1-2, se analizarán en conexión con otro texto menor de Clemente, *¿Qué rico se salva?* 38, 2-3, cuyo desarrollo discursivo completa el interés que suscita el ἀγάπη de Pablo en el pensamiento clementino.

El comentario sobre 1 Co 13, 3-8 aparece distribuido entre el segundo y el tercer libro del *Pedagogo*. En 2, 5, 3-4, Clemente copia los vv. 7 y 8: “Todo lo sufre, todo lo soporta, todo lo espera; el amor jamás decae” (Πάντα στέγει, πάντα ὑπομένει, πάντα ἐλπίζει· ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει), y el v. 3: “Aunque repartiera toda mi hacienda, si no tuviera amor, nada soy” (Ἐὰν γὰρ διαδῶ τὰ ὑπάρχοντά μου, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν εἰμι); en 3, 3, 1-2, cita el v. 4: “el amor es paciente, es benigno, no es envidioso, no se vanagloria, no se hincha” (Ἀγάπη δὲ μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται); el v. 5: “No falta al decoro, no busca lo que no es suyo” (Οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὸ μὴ ἑαυτῆς); y en *¿Qué rico se salva?* 38, 2 anota el v. 13: “ahora subsisten la fe, la esperanza, el amor, estas tres realidades; de todas ellas la mayor es el amor” (νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη). Estos versículos están incluidos en un encomio conocido por la crítica moderna<sup>607</sup> como “Himno del amor”<sup>608</sup>, en el que Pablo presenta el tema del

<sup>607</sup> Cf. Fitzmyer 2008: 487; Thiselton 2000: 1028. En principio, los encomios o las alabanzas al amor eran propios de la tradición del simposio. Cf. Pellizer 1990: 180.

<sup>608</sup> En 1 Co 8, 1 Pablo presenta la idea de ἀγάπη como fundamento para la educación, “el ágape edifica” (ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ). Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* 1, 54, 4. Según Fitzmyer (2008: 487) “in this passage Paul explains what he meant by ‘a still more excellent way’ in 12:31, and he devotes to it a discussion of *agapê*, ‘love’, which in this chapter will be presented as the highest and unsurpassed gift of God. Whether or not this passage should be called a hymn, ode, or psalm, as it has been known for a very long time, is a matter of considerable debate today, mainly because it is lacking in meter”. Smith (2009: 328-329) valoriza la relación entre el himno paulino y la literatura grecorromana. Para el autor resulta

ἀγάπη como la base pragmática y teológica<sup>609</sup> principal de la ética comunitaria cristiana<sup>610</sup>. Una revisión analítica de los versículos de 1 Co 13 transcritos por Clemente permitirá entender cuál el significado de ἀγάπη en el alejandrino.

El tema del amor en 1 Co 13 se desarrolla en tres secciones<sup>611</sup>: a) el v. 3 es la parte final de la sección que trata acerca de la superioridad del amor (vv. 1-3), b) los vv. 4, 5 y 7, además del v. 6 no anotado por Clemente, nombran los atributos del amor (vv. 4-7), y c) el v. 8 inicia la argumentación sobre la perennidad del amor (vv. 8-13)<sup>612</sup> que concluye en el v. 13 con las tres virtudes teologales, *i. e.* fe, esperanza y amor, examinadas por el alejandrino en *¿Qué rico se salva?* 38, 2-3. Las distintas materias que

---

llamativa la cercanía que guarda el himno con el concepto de amistad de la filosofía popular, y fundamenta este argumento con dos razones: a) el himno y la amistad están vinculados a su contexto, pues tienen su origen en el hablar correctamente en las asambleas cristianas (cf. 1 Co 13, 1-2), lo cual sirve para definir el fundamento ético de la obligación social en la mesa comunitaria; b) la relación himno-amistad-ágape parece adecuada al escenario de un banquete.

<sup>609</sup> Un testimonio de la literatura judeohelenista es el que aporta el encomio a la verdad de 1 Esd 4, 34-40, estrechamente conectado con el argumento paulino. De la misma forma que en la alabanza al ἀγάπη de Pablo, el encomio de Esdras también está relacionado con el contexto de un banquete y se presenta con un estilo poético similar. Aunque no se refiere particularmente a la ética social, se aproxima a esta cuestión. En un pasaje que recuerda 1 Co 13, 7-8 y 13 se describe la verdad como “la más excelsa y la más fuerte de todas las cosas” porque “la verdad resiste y siempre es fuerte, vive y prevalece siempre y por siempre” (4, 35 y 38). Este discurso tiene lugar después de un banquete ofrecido por el rey Darío, cuando los invitados exponen al rey sus puntos de vista sobre “qué es lo más fuerte” (3, 5). El encomio a la verdad es la respuesta de Zorobabel. La cuestión toma la forma propia de los discursos de los simposios. Plutarco presenta una formulación semejante en su descripción del simposio de los siete sabios. Cf. *Banquete de los siete sabios* 153A.

<sup>610</sup> No obstante, el análisis del “Himno del amor” es problemático debido a que parece irrumpir en la discusión paulina sobre los “regalos espirituales” iniciada en el capítulo 12 y continuada en el capítulo 14. Este himno no puede etiquetarse como una digresión, pues guarda una cercana relación con el capítulo 12, pero puede ser leído como “a small independent or self-contained treatise”, según palabras Fitzmyer (2008: 488), quien a su vez afirma: “I hesitate to label the passage a digression or an insertion, because, as I see it, it is the climax to what Paul has been teaching in chap. 12 about the *pneumatika* and the diverse kinds of them, whether *charismata*, *diakonai*, or *energēmata*, even though there is no longer any mention of the Spirit in the verses of this chapter”. El amor es diferente de las dotes del Espíritu, superando a todos ellos como el regalo más grande de Dios.

<sup>611</sup> Las tres secciones que desarrollan el elogio de Pablo sobre el amor tienen una estructura argumentativa que se distingue por sus formas retóricas diferentes: a) vv. 1-3, la necesidad de tener amor, sin el cual todos los otros dones (lengua, sabiduría, profecía, conocimiento, fe y servicio hacia los demás) no tienen valor moral; esta idea viene expresada mediante tres condiciones introducidas por la partícula “si” o “ya” (ἐάν) y la cláusula “no tengo amor” (ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω), b) vv. 4-8a, dieciséis verbos griegos que expresan las características del amor, c) vv. 8b-12, el carácter duradero y la superioridad del amor, formulada con otras tres condiciones introducidas con “ya” (εἴτε) que refuerzan el v. 8, dos cláusulas temporales con “cuando” (ὅτε), y dos conclusiones antitéticas que involucran “ahora” (ἄρτι) y “entonces” (τότε). La conclusión está declarada en el v. 13, donde utiliza la expresión “más grande” (μείζων) para aludir a la naturaleza del ἀγάπη, idea que tiene eco en 12, 31, “los carismas superiores” (τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα).

<sup>612</sup> Como explica Keener (2005: 107) “One of the three major types of rhetoric was epideictic (involving praise or blame), and one of the three types of epideictic rhetoric was the encomium, a praise of a person or subject. One common rhetorical exercise was an encomium on a particular virtue, as here (or Heb 11:3–31, also using anaphora). Sometimes the virtue was personified or deified (unlike here); wedding orations often included encomia on marriage or (erotic) love (Menander Rhetor 2.6, 399.11–405.13). Self giving love was important in ancient ethics (esp. Greek thought on friendship)”.

componen las tres secciones de 1 Co 13 aparecen concentradas en los tópicos específicos de los vv. 3-13 que mayor relevancia consiguen en el razonamiento de Clemente. Mediante la anotación del v. 3, ἐὰν γὰρ διαδῶ τὰ ὑπάρχοντά μου, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν εἶμι, Clemente hace hincapié en lo superfluo de la posesión material, en consonancia con el pensamiento lucano expuesto en *Pedagogo* 2, 4, 5, especialmente Lc 14, 13, ἀλλ' ὅταν ποιῆς δοχὴν, κάλει τοὺς πτωχοὺς. No obstante, si se coloca el versículo en su contexto paulino, se advierte que Pablo incorpora la idea de la posesión material en un contenido más amplio. El v. 3 es la última sentencia de un total de tres que se estructuran a partir del primer versículo: en el v. 1 refiere a la capacidad de hablar las lenguas de los hombres y la de los ángeles, en el v. 2, al don de profecía y de conocer los misterios y la ciencia<sup>613</sup>, y de profesar la fe, en el v. 3 indica la necesidad de repartir los bienes y de sustraerse de lo corporal. Cada sentencia, excepto la que conforma el v. 1, viene introducida por la partícula ἐάν<sup>614</sup> y concluida con la frase ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν εἶμι<sup>615</sup>. La sentencia final de esta frase, οὐδὲν εἶμι, tiene especial significado dado el contenido teológico y ético que lo explica. Su sentido más estricto, carente de existencia o de sustancia, obtiene su fuente en 1 Co 1, 30: “de él os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de Dios” (ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῶν ἀπὸ θεοῦ). Dos temas se desprenden de este versículo: el poder de la palabra divina y la sabiduría cristiana. Con respecto al primero, la palabra divina determina la existencia. Los que antes no existían a los ojos del mundo, ahora existen en Jesucristo, mientras que los que existen según el mundo quedan reducidos a la nada<sup>616</sup>. El segundo tema puede explicarse de la siguiente manera: la sabiduría es Cristo, en quien se encuentra el determinante de la salvación eterna. La clave de la existencia cristiana depende de la sabiduría, donde se inscribe la conexión entre el amor y la indiferencia hacia lo material del v. 3 de 1 Co 13<sup>617</sup>. Mas la importancia del amor en la vida cristiana viene enfatizada y personificada

<sup>613</sup> Pablo alude a la exhortación de Jesús de ejercitar la fe. Cf. Mc 11, 23.

<sup>614</sup> Pablo utiliza el recurso retórico de la anáfora de manera extensiva. Cf. Keener 2005: 107.

<sup>615</sup> El v. 1 comienza con ἐάν y termina con “no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe” (ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον), mientras se omite la frase οὐδὲν εἶμι; aunque el sentido de la construcción γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον es equitativa a οὐδὲν εἶμι.

<sup>616</sup> Cf. 1 Co 1, 28-29.

<sup>617</sup> El alcance del v. 3 se advierte en la aplicación de ἀγάπη en *Pedagogo* 2, 5, 3-4. Clemente exhorta a los cristianos de buena posición en la comunidad de Alejandría a abandonar el gusto por los banquetes lujosos o δεῖπνον. En 2, 5, 4 dice: “la más peligrosa de todas las caídas” (Χαλεπώτατον δὲ πάντων

por las características que Pablo le asigna en los vv. 4 y 5: v. 4, el amor es μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, οὐ ζηλοῖ, οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται<sup>618</sup>, y v. 5 οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὸ μὴ ἑαυτῆς. Con estos versículos Pablo comienza la segunda parte de su presentación (vv. 4-8), en la que personifica al amor mediante la enumeración de dieciséis características<sup>619</sup> incluidas en el uso del mismo número de verbos<sup>620</sup>. Pablo no aborda el tema del amor a Dios explícitamente, aunque de los argumentos de su desarrollo se entiende que trata el tópico del amor como atributo divino y como virtud humana de manera conjunta. La paciencia y la benignidad son propiedades de Dios. Lo contrario de estas acciones, *i. e.* envidia, vanagloria, orgullo y afán por lo ajeno, describe no solo la conducta de muchos cristianos de Corinto para quienes Pablo está escribiendo, sino también la de los alejandrinos hacia los que se dirige Clemente. Tales características negativas aluden implícitamente tanto a situaciones de dependencia material<sup>621</sup> como a rivalidades o enemistades entre los cristianos. En ambos casos se deja en claro que el amor atributivo no tiene características humanas, porque el amor es Dios. Finalmente en los vv. 7-8, πάντα στέγει<sup>622</sup>, πάντα ὑπομένει, πάντα ἐλπίζει ἢ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει, las características que introduce el adjetivo πάντα completan

---

πτωμάτων) sucede cuando el amor finalmente “cae desde el cielo sobre las salsas” (ἐξ οὐρανῶν ἐπὶ τοὺς ζῶμους ῥίπτεσθαι).

<sup>618</sup> En los vv. 4-7 se define el amor mediante una serie de dieciséis verbos cuyo sujeto es siempre ἀγάπη. La definición del amor es funcional y referida a las actividades que realiza.

<sup>619</sup> Los paralelos literarios en los escritos griegos y judeohelenísticos que tienen un tratamiento extendido del amor son varios. El más importante se encuentra en Sb 7, 22-23, donde se enumeran veintiún características de la sabiduría que luego desarrolla en 7, 24-8-1.

<sup>620</sup> Según Keener (2005: 109) “Paul frames his central virtue list about love (13:4-7) with contrasts between love and the gifts in 13:1-3 and 13:8-13. Between these sections Paul describes love’s attributes or qualities in good epideictic fashion – yet as implicit reproof of his audience with the deliberative purpose of inviting them to change their behavior. Love was not envious (13:4), in contrast to the Corinthians (3:3); love was not conceited (13:4), in contrast to the Corinthians (4:6, 18-19; 5:2; 8:1; cf. 2 Cor 12:20; the term appears only one other time in the Pauline corpus). Love does not seek its own good (13:5), but its neighbor’s, as Paul exhorted earlier (10:24; cf. Phil 2:21); love bears anything for others (13:7), as Paul’s example illustrated (9:12). Paul often contrasts “wrongdoing” (*adikia*) with “truth” (Rom 1:18; 2:8; 2 Thess 2:10, 12), a quality they needed (1 Cor 5:8)”.

<sup>621</sup> Junto con la costumbre de preparar banquetes lujosos, Clemente critica el afán por los adornos personales en el mismo espacio discursivo en el que introduce 1 Co 13, 4. En efecto, en 3, 3, 1 el alejandrino dice: “el ornamento superfluo e innecesario” (ὁ καλλωπισμὸς περιττότητος καὶ ἀχρεϊότητος) es “vanagloria” (περπερεία). Y agrega: “pero hay otra belleza en el hombre: el amor” (Ἔστι δὲ καὶ ἄλλο κάλλος ἀνθρώπων ἀγάπη), y en 3, 3, 2: “la afición a los adornos anda detrás de lo ajeno, porque está fuera de Dios, del Logos, y del amor” (τὸ δ’ ἀλλότριον ἢ φιλοκοσμία ζητεῖ, ἐκτὸς οὐσα καὶ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀγάπης).

<sup>622</sup> Clemente no copia otras dos características que introduce πάντα, “todo lo cree” (πάντα πιστεύει) y “todo lo espera” (πάντα ἐλπίζει).

la serie de cualidades positivas atribuidas al amor<sup>623</sup>. La base escatológica del discurso paulino queda en evidencia con la frase ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει, premisa que a su vez actualiza la importancia del amor y su actividad permanente<sup>624</sup> y tiene una directa conexión con el último versículo del “Himno del amor”, el v. 13: “ahora subsisten la fe, la esperanza, el amor, estas tres realidades; de todas ellas la mayor es el amor” (νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη). Los conceptos ἀγάπη, ἐλπίς y πίστις son presentados en 1 Co 13, 13 como los carismas primordiales que debe reunir el verdadero cristiano; en sentido estricto, son las llamadas virtudes teologales, los hábitos que Dios infunde en la inteligencia y en la voluntad del hombre para ordenar sus acciones hacia Dios. Según el discurso paulino, solo una de estas virtudes sobresale con respecto a las restantes, ἀγάπη. Ἀγάπη es “la mayor de todas estas” (μείζων δὲ τούτων), dice Pablo. La conexión de ἐλπίς y πίστις con ἀγάπη pone de manifiesto que Pablo no está pensando solo en la vida después de la muerte, sino también en la transmisión y la realización social de la esperanza y la fe, de cuya práctica depende la idea del amor; sin ἀγάπη, la fe y la esperanza carecen de sentido religioso efectivo. El v. 13 de 1 Co 13 no es trabajado por Clemente en el *Pedagogo*, sino en *¿Qué rico se salva?*, el primer documento cristiano que trata directamente y con amplitud el problema de la relación entre los bienes terrenos y el anuncio del mensaje evangélico.

En *¿Qué rico se salva?* 38, 2, Clemente cita los vv. 4, 6-8 y 13 de 1 Co 13 y en 38, 3 argumenta sobre la relación entre πίστις, ἐλπίς y ἀγάπη<sup>625</sup>. En este último párrafo, el alejandrino entiende πίστις como la capacidad que conduce al creyente a “ver con sus

<sup>623</sup> Se debe resaltar que el himno alcanza su clímax con la frase ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει. Los versículos siguientes vuelven sobre las ideas tratadas en 1 Co 13, 1-8a, por lo que se advierte la importancia retórica del discurso de Pablo.

<sup>624</sup> La cualidad final del amor, su durabilidad eterna, funciona como estructura de transición a la tercera sección del himno, 1 Co 13, 8-13 (cf. 2 Co 4, 18). Lo que es imperfecto o incompleto no es eterno. Pablo contrasta un presente incompleto con un futuro completo

<sup>625</sup> Otros textos del alejandrino explican la idea y amplían generosamente los comentarios expuestos en *Pedagogo*: en *Stromata* 2, 30, 2-3, Clemente sostiene que la “fe” (πίστις) basada en el ἀγάπη deviene de Dios porque “el amor hace a los fieles con la amistad de la fe” (ἡ μὲν γὰρ ἀγάπη τῇ πρὸς τὴν πίστιν φιλία τοὺς πιστοὺς ποιεῖ), y “la fe es el asiento del amor permutando el beneficio” (ἡ δὲ πίστις ἔδρασμα ἀγάπης ἀντεπάγουσα τὴν εὐποιάν). Para la relación entre fe, amor y temor véase *Stromata* 2, 4, 4; 45, 1; 53, 3; 124, 2; 125, 1. En *Stromata* 2, 41, 2, ἀγάπη es “concordia” (ὁμόνοια) en todo lo relacionado con la palabra, la vida y las costumbres; en 2, 53, 1, el hombre tiene caridad cuando mediante la fe advierte que las cosas pasadas están sujetas al cumplimiento de la esperanza del futuro. El cumplimiento de la esperanza es una de las expresiones clementinas para significar el fin último o escatológico (véase *Stromata* 2, 134, 4; 6, 77, 1). El amor no es solo una fuerza motivadora sino la principal explicación de la motivación cristiana, *i. e.* la fuerza que conduce a la salvación y a la capacitación respecto a la vida eterna y que se edifica a partir de la creencia en la existencia de un único Dios.

propios ojos” (αὐτοψία) a Dios, y ἐλπίς, como la virtud que desaparece una vez que se concede lo esperado. Tanto en el texto paulino, como en el de Clemente, las ideas de fe y esperanza se enmarcan en la experiencia presente del cristiano y no en la vida después de la muerte. Esta interpretación se hace más plausible si se compara 1 Co 13, 13 con otros lugares paulinos: en 2 Co 5, 7 se anota “pues caminamos en fe, no en visión” (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν οὐκ διὰ εἶδους), y en Rm 8, 24 se afirma “la esperanza que se espera no es esperanza” (ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς). Estos pasajes tratan sobre la fe y la esperanza en la vida presente, pues en ambas citas el sentido escatológico queda postergado, tal como lo demuestra la expresión ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς. El ἀγάπη, en cambio, participa de la vida presente y de la futura. Clemente considera que el amor tiene la capacidad de “crecer en poder” (αὐξάνω) cuando se le concede al creyente las llamadas “cosas perfectas” (τῶν τελείων) que pone en práctica en su vida diaria. En el ámbito futuro o escatológico es la “mayor” (μείζων) de las virtudes, tiene la capacidad de perdurar, *i. e.* οὐδέποτε πίπτει, y habilita para la vida eterna. La relación entre 1 Co 13, 3-8 de *Pedagogo* 2, 5, 3-4 y 3, 3, 1-2 con 1 Co 13, 13 de *¿Qué rico se salva?* 38, 2-3 queda justificada por la incidencia de la fe, la esperanza y el amor en la praxis del cristiano. El cristiano debe cultivar la fe y la esperanza a través del amor. Esto significa que toda acción presente tiene directa repercusión en la vida futura, por lo que las tres virtudes aparecen unidas en la acción de la indiferencia hacia lo material y en la voluntad de progresar en la sabiduría hasta alcanzar la salvación eterna. Aunque es la práctica del amor lo que asegura no solo la permanencia presente de la fe y la esperanza, sino también la consecución de una existencia humana despojada de todo apego a lo material y abocada al mantenimiento de los bienes celestiales que determinan su vida futura.

Guiado por el razonamiento que Pablo expone en 1 Co 13, 3-13, la tarea que se plantea Clemente es doble. En primer lugar, señalar la necesidad de despojarse de cualquier afán por la posesión material, y, en segundo lugar, mostrar la manera de su consecución. La primera tarea es la que busca demostrar a partir de su exégesis de 1 Co 13. La segunda da paso a la interpretación del segundo gran tema que concentra la atención del apartado 8. 3, la relación de la idea de ἀγάπη con Dios y el prójimo, denominada doctrina del amor. Seguidamente se analizará la manera en que la visión cristiana sobre el amor desarrollada por Clemente responde tanto a las enseñanzas

judeohelenísticas y evangélicas como a las necesidades sociales de la comunidad cristiana.

### 8.3. La doctrina del amor<sup>626</sup>

La discusión de Clemente sobre el amor es el medio por el cual exhorta a los cristianos de Alejandría a considerar su comportamiento a la luz de la relación con los demás y lo divino, utilizando los mandamientos del amor como base doctrinal de la interacción social. Siendo los destinatarios de su discurso los ricos<sup>627</sup> de Alejandría, Clemente los exhorta, primero, a reconocer que sus riquezas son temporales y que la voluntad soberana de Dios tiene incidencia en sus relaciones con los demás, y, segundo, a cuidar de los más necesitados, en especial, de los pobres. Estos propósitos generales son los que aparecen latentes en *Pedagogo* 2, 6, 1: “que ames al Señor tu Dios y a tu prójimo” (ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου καὶ τὸν πλησίον σου). Luego de anotar Lc 14, 8-13 y 1 Co 13, 3-8 y de elaborar un desarrollo exegético particular sobre sus tópicos más significativos, en *Pedagogo* 2, 6, 1 el alejandrino introduce los mandatos bíblicos sobre el amor sistematizados por los discursos evangélicos y que tienen su fuente más antigua en Dt 6, 5<sup>628</sup>, “amarás al Señor tu Dios” (ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου), y Lv 19, 18, “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν). Si bien estos mandamientos actúan como la base doctrinal no solo de los discursos de Lucas y Pablo, sino del legado textual del cristianismo de los primeros siglos, el segundo de los mandatos divinos es el que mayor repercusión consigue en la literatura del Nuevo Testamento, quedando el amor a Dios comprendido por el alcance pragmático y teológico del amor al prójimo. A continuación, se analizarán los elementos esenciales del amor a Dios, para continuar con la explicación que merece la idea de prójimo y su vinculación con la pobreza y la posesión material en el espacio clementino.

---

<sup>626</sup> En la tradición judeocristiana el objeto supremo del amor es Dios (Dt 6, 4-5; Mc 12, 29-30), de quien también se dice que ama a su pueblo (Dt 33, 3; 7, 8, 13; Os 3, 1; 11, 1, 8-9; 14, 5; Is 43, 4). Para Pablo, el proceso del amor se inicia en Dios, cuyo amor “ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se ha dado a nosotros” (Rm 5, 5), y este se manifiesta a través de Cristo, quien ama a sus fieles aún cuando son pecadores (Rm 5, 8; 8, 31-39; 2 Co 13, 11, 13; 1 Ts 1, 4). De acuerdo a Ga 5, 6, el amor es la forma de la verdadera fe cristiana que trabaja hacia fuera y es fruto del Espíritu Santo (Ga 5, 22).

<sup>627</sup> El cristianismo alcanza a personas de clase media y aun de la clase alta conforme el evangelio penetra en los círculos acomodados de la sociedad grecorromana, aunque estas clases no pasaban de ser una minoría en la iglesia. Cf. Blomberg 1999: 18.

<sup>628</sup> Cf. también Dt 11, 1; 11, 13 y 22; 13, 4; 19, 9; 30, 6, 16 y 20.

### 8.3.1. El amor a Dios y al prójimo

El amor a Dios no tiene una naturaleza electiva, sino prescriptiva, y no es una virtud divina sino un atributo: Dios es amor. Este amor<sup>629</sup> incluye el temor de Dios<sup>630</sup>, la obligación de servirle y la observancia de sus mandamientos, tal como es registrado en Dt 6, 13: “al Señor tu Dios temerás, a él servirás, por él construirás y en su nombre jurarás” (κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῆ)<sup>631</sup>. En la LXX, este mandamiento de amor no se encuentra explícito fuera de *Deuteronomio*<sup>632</sup>; en este contexto, el amor hacia Dios supone, en primer lugar, el reconocimiento de la existencia de un único Dios como dador y creador de todas las cosas, en segundo lugar, la sumisión del creyente a su voluntad según lo establecido en los dos mandamientos que encabezan el Decálogo bíblico: “Yo soy el Señor, tu Dios” (Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεός σου) y “no tendrás otros dioses fuera de mí” (οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ), ubicados en Ex 20, 2-3 y Dt 5, 6-7. En *Deuteronomio*, la manifestación del amor a Dios se hace visible a partir de la conversión efectiva y la observancia incondicional de los preceptos divinos que tienen su base en los mandamientos bíblicos<sup>633</sup>.

El mandamiento de Lv 19, 18 se inscribe dentro del discurso de las prescripciones morales y culturales concernientes a la vida cotidiana de Lv 19, entre las cuales las insertas en los vv. 11-18 regulan el comportamiento social dominado por el amor al prójimo. En *Levítico* la expresión τὸν πλησίον refiere a los hombres que son miembros de la alianza, que adoran a un único Dios y que están bajo su mando, de ahí que las leyes sean dadas a los hijos de Israel o al pueblo de Israel. De acuerdo con Lv 19, 18 el mandamiento de amar al prójimo se aplica de forma inequívoca hacia los miembros del pacto de Dios y no hacia todos los hombres. Aunque Lv 19, 34 también impone la obligación moral de amar al llamado “forastero” (προσήλυτος) que reside en la tierra

---

<sup>629</sup> Es el amor de Dios hacia su pueblo según se manifiesta en Dt 4, 37; 7, 8; y 10, 15.

<sup>630</sup> Temer a Dios es una expresión de la fidelidad a la Alianza. En adelante el temor (cf. Ex 20, 20ss), implica a la vez un amor que responde al de Dios (cf. Dt 4, 37), y una obediencia absoluta a todo lo que Dios manda (cf. Dt 6, 2-5; 10, 12-15; Gn 22, 12). El contenido religioso y moral de este temor se irá afianzando en los libros posteriores de la LXX. Cf. Jos 24, 14; 1 R 18, 3 y 12; 2 R 4, 1; Pr 1, 7ss; Is 11, 2; Jr 32, 39.

<sup>631</sup> Cf. Dt 10, 12-13 y 11, 1; 30, 2.

<sup>632</sup> Aunque falte la letra del precepto, la realidad del amor a Dios llena los libros proféticos, sobre todo Oseas, Jeremías y Salmos. Cf. especialmente 2 R 23, 25 y Os 6, 6.

<sup>633</sup> Este es el sentido que guarda la cita clementina en dos pasajes del *Pedagogo*, 1, 59, 2 y 3, 88, 1.

de Israel<sup>634</sup> con las mismas palabras que se utilizan para hacer referencia a los israelitas de Lv 19, 18, ἀγαπήσεις αὐτὸν ὡς σεαυτὸν, por lo que se puede deducir que el mandamiento tiene una extensión decisiva y una limitación tácita. El extranjero que es un viajero y no se detiene o habita la tierra israelita no está incluido<sup>635</sup>.

Si bien Clemente conoce la preceptiva del Pentateuco, su ideología acerca del amor sigue la doctrina evangélica y paulina: en *Pedagogo* 3, 82, 3; 88, 1 y *Stromata* 2, 71, 1 anota Mt 22, 37 y 39; en *Pedagogo* 2, 120, 4 afirma: “es perfecto el que cumple el precepto: ‘Amarás al prójimo como a ti mismo’<sup>636</sup>” (Ὁ γὰρ τοιοῦτος τέλειος ὁ τὸ «ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν» πληρώσας); en *Stromata* 4, 10, 2 cita Rm 13, 9-10<sup>637</sup>. El contenido e interpretación de las referencias clementinas serán explicadas a continuación. En efecto, Jesús es quien da a conocer una referencia resumida de los mandamientos de la Ley, según atestiguan Mc 12, 28-31, Mt 22, 34-40 y Lc 10, 25-28, remitiendo al doble mandamiento de amar a Dios de Dt 6, 5 y amar al prójimo de Lv 19, 18. El fuerte énfasis puesto sobre la unidad de los dos mandamientos, que parece recibir particular importancia para Jesús, determina la mutua dependencia entre uno y otro. Y así como el amor a Dios adquiere una relevancia decisiva en los libros de la LXX, el amor al prójimo es la cuestión base sobre la cual se erige la doctrina del amor en el cristianismo de los primeros siglos. En los evangelios, Jesús amplía el alcance de la categoría de prójimo. En Mt 22, 35 un fariseo pregunta a Jesús: “¿cuál es el mayor mandamiento en la ley?” (ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ;), a lo que Jesús responde mencionando Dt 6, 5 y Lv 19, 18 en 22, 37 y 39 respectivamente. Ambos mandamientos son colocados en un mismo nivel: en 22, 37 nombra el mandamiento que tiene a Dios como objeto, y en 22, 39 mediante la fórmula “el segundo es semejante a este” (δευτέρω δὲ ὁμοίω αὐτῇ) introduce el mandamiento sobre el amor al prójimo. El término ὁμοίω tiene a su vez una doble función retórica: a) marca

---

<sup>634</sup> Cf. Dt 10, 19.

<sup>635</sup> Más tarde la exposición judía presupone una limitación expresa. Aquí el mandamiento se aplica solo en relación con los israelitas y los prosélitos completos. Los samaritanos, los extranjeros y los extranjeros residentes que no se unen a la comunidad de Israel dentro de los doce meses, están excluidos. Cf. *TDNT*, πλησίος.

<sup>636</sup> Cf. Mt 19, 19; 22, 39; Mc 12, 31; Lc 10, 27; Rm 13, 9; Ga 5, 14; St 2, 8.

<sup>637</sup> Sobre el amor y el martirio véase *Stromata* 4, 29, 3; 49, 7; 75, 4; 111, 1-113, 6; sobre el amor y la adquisición de la sabiduría, véase 5, 13, 1-14, 2; 6, 71, 4-5; 73, 3-6; 75, 2-3; 121, 2-3; 7, 55, 6-7; 56, 1-2; 67, 1-68, 5; 79, 1 y 7; 105, 4-5. El amor significa amar a Dios y al prójimo. En el séptimo libro de los *Stromata* existe una extensa exposición acerca de la perfección cristiana. El gnóstico es un hombre enamorado de Dios. A través del amor conoce a Dios. Solo aquellos que aman pueden ver y conocer al Dios que es amor (véase *Stromata* 5, 13, 1).

la igualdad que ganan los dos mandamientos en el ámbito cristiano<sup>638</sup>, b) actúa como partícula enfática del mandamiento que nombra en segundo lugar. El carácter preeminente del amor a Dios conduce a Jesús a nombrarlo en primer lugar; no obstante, su doctrina adquiere funcionalidad pragmática por el valor que le asigna a la idea de prójimo<sup>639</sup> en los capítulos anteriores. En Mt 5, 43-44 Jesús demanda amor al prójimo y “a los enemigos” (τοὺς ἐχθρούς), una idea que parece formalizar la universalización del concepto de prójimo y la superación del significado levítico: el prójimo no es solo el integrante de una comunidad religiosa específica, ahora los enemigos son incluidos en la categoría de prójimo, como una manifestación formal del amor universal que el poder divino hace efectivo en la figura de Jesús.

A pesar de su perspectiva universalista, la decisión de incluir a los enemigos en la doctrina del amor forma parte de una cuestión religiosa más profunda. En Mt 5, 45, quien se adapta a la nueva categoría cristiana de prójimo se convierte en “hijo” (υἱός) de Dios y en un hombre “perfecto” (τέλειος), progreso que conduce al cristiano a la semejanza con Dios, de ahí la expresión analógica de Mt 5, 48, “como es perfecto vuestro Padre celestial” (ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν). Esta idea de perfección a partir de la consideración del prójimo se repite en otros lugares mateanos. En 19, 21-22 Jesús le dice al joven rico: “si quieres ser perfecto” (Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι), y continúa: “ve, vende tus bienes y dalos a los pobres” (ὑπάγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς τοῖς πτωχοῖς). Jesús no instituye aquí una categoría de perfectos superiores a los cristianos corrientes. La idea de perfección que se supone en este pasaje es la que se espera de todo cristiano: una disposición absoluta a participar del Reino de Dios sin atención a las riquezas o a cualquier elemento terrenal, sea afectivo o material<sup>640</sup>, que lo aparte del camino cristiano. La perfección que contempla Jesús, entonces, es la que se adapta al cumplimiento de la Ley, tal cual deja explícito Mt 5, 17. El cristiano que sea indiferente a los mandamientos será “el más pequeño” (ἐλάχιστος) en el reino divino, y el que los observe y enseñe tal como fueron transmitidos, será “grande” (μέγας). Jesús no viene ni a destruir la Ley antigua ni a consagrarla como intangible, sino a procurarle con su enseñanza y su modo de actuar una forma nueva y definitiva en la que por fin se realiza en plenitud aquello hacia lo que la Ley conducía,

---

<sup>638</sup> Los dos preceptos del amor, a Dios y al prójimo, se hallan igualmente unidos en la *Didaché* 1, 2.

<sup>639</sup> En 19, 19 Mateo ya había puesto en boca de Jesús el versículo 18 de Lv 19, aunque la adición excluye toda mención explícita del amor a Dios.

<sup>640</sup> Cf. Mt 8, 19-20 y 18, 12.

el amor hacia Dios. El precepto antiguo se hace interior y de su realización depende el cumplimiento por parte de cada uno de los miembros de la nueva comunidad cristiana. El amor, en el que ya se resumía la Ley antigua, pasa a ser el mandamiento nuevo de Jesús, con el cual se cumple toda la Ley: el amor a Dios y al prójimo.

Las epístolas paulinas continúan el legado evangélico. En Rm 13, 8-10 Pablo anota: v. 8, “el que ama al otro ha cumplido la ley” (ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν); en el v. 9 afirma que todos los demás preceptos se resumen en “amarás al prójimo como a ti mismo” (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν)<sup>641</sup>, y en el v. 10 sostiene “el amor al prójimo no causa ningún mal” (ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται) y “el amor, por tanto, es la ley en su plenitud” (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη). En Rm 13, 8-10 Pablo no se refiere a toda la Ley, sino a la parte de la Ley que requiere del hombre una relación específica con el prójimo. Mediante un esquema lógico y conceptual, introduce los contrarios ἀγάπη-κακόν del v. 10 para explicar el origen y la causa del amor, *i. e.* Dios, el movimiento efectual que genera su cumplimiento en tanto virtud humana, y la consecuencia de su negación, la maldad<sup>642</sup>. En este sentido, Pablo entiende que el acto de amar a otro no solo cumple con el precepto legal de Lv 19, 18, sino que también concentra el contenido más significativo de la Ley, el amor divino. Este mandato se cumple cuando se ama al prójimo: si el amor es Dios, y el amor de los hombres no fluye sino desde el amor de Dios, el cumplimiento del precepto levítico permite que el hombre alcance cierta semejanza con Dios, como lo instituye Mt 5, 48. Se demuestra así que en la virtud del amor se encuentra el mandato enseñado en todos los mandamientos; el amor emerge como condición básica de toda actividad carismática, como en 1 Co 13.

Una narración cristiana que abarca y resume los postulados básicos de la doctrina del amor profesada por los escritos de Mateo y Pablo es la parábola del buen samaritano de Lucas, historia que ocupa los párrafos 27-34 del tratado *¿Qué rico se salva?*<sup>643</sup> y que reúne los postulados esenciales del pensamiento clementino acerca del amor a Dios y al

---

<sup>641</sup> Cf. Ga 5, 14; 1 Jn 2, 8.

<sup>642</sup> Para un análisis semántico, lingüístico e histórico de los tópicos esenciales de Rm 13, 8-10 cf. los estudios de Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, 1994: 208-211; y Käsemann, *Commentary on Romans*, 1994: 359ss.

<sup>643</sup> Según Merino Rodríguez (2010: 41) “este escrito clementino se diferencia formal y sustancialmente del resto de la producción salida de las manos del maestro Alejandrino y que ha llegado hasta nosotros”, y agrega “tiene una importancia excepcional en la literatura patrística por convertirse en pionero al enderezar un problema de múltiples resonancias morales, como era el de la posesión y uso de riquezas”. Cf. Bardy 1926: 221.

prójimo. En su tratado Clemente explica ampliamente los dos mandamientos bíblicos. En el párrafo 27, 3, introduce el mandamiento sobre el amor a Dios y afirma: “ningún mandamiento es más grande” (ταύτης μείζω μηδεμίαν ἐντολήν εἶναι). La justificación que razona para explicar la importancia de este mandato es la siguiente: a) 27, 4, el mandamiento refiere “sobre lo primero y más grande, a Dios mismo, vuestro Padre” (περὶ τοῦ πρώτου καὶ περὶ τοῦ μεγίστου, αὐτοῦ τοῦ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν), y agrega, “hacia el que retorna de nuevo todo lo que se salva” (εἰς ὃν τὰ σωζόμενα πάλιν ἐπανέρχεται); b) 27, 5, los hombres, “habiendo sido previamente amados” (προαγαπηθέντας) por Dios y “habiendo alcanzado a existir ” (γενέσθαι τυχόντας) por Él, no deben tener nada más venerable y estimado que Dios, pues este es el único modo de agradecimiento que tiene el hombre para venerar a quien es “perfecto” (τέλειος); c) 27, 5, “amando al Padre” (ἀγαπᾶν τὸν πατέρα) se puede alcanzar la “inmortalidad” (ἀφθαρσία)<sup>644</sup>. Con estos argumentos deja claro que el mandato de amar a Dios está por encima del amor hacia el prójimo, aunque es a este último mandamiento al que le dedica un espacio más extenso que abarca los párrafos 28-34 de *¿Qué rico se salva?*, y una exégesis evangélica que tiene la base interpretativa en Lc 10, 29-37.

En efecto, en 28, 1 Clemente presenta el mandamiento que tiene al prójimo como objeto del amor siguiendo Mt 22, 37 y 39. Pero en 28, 2 cambia el enlace interpretativo y cita y comenta la parábola del buen samaritano relatada en Lc 10, 29-36. El discurso lucano es una respuesta de Jesús a la pregunta de un legista, “¿quién es mi prójimo?” (τίς ἐστὶν μου<sup>645</sup> πλησίον;), expuesta en el v. 29. Lucas ubica esta parábola inmediatamente después de nombrar los mandamientos del amor a Dios y al prójimo, y muestra a través de una historia anecdótica una enseñanza práctica precisa sobre la idea de prójimo promulgada por Jesús. Los argumentos que componen Lc 10, 29-37 son los siguientes: a) v. 30, un hombre que desciende desde Jerusalén a Jericó es interceptado por unos bandidos, despojado de sus pertenencias y apaleado, b) v. 31, un sacerdote pasa a su lado y no se detiene a auxiliarlo, c) v. 32, un levita también lo rodea, d) v. 33-36, un samaritano pasa a su lado, “se compadece” (ἐσπλαγχνίσθη) por su estado, se acerca, vendar y cura sus heridas, lo lleva a una posada, lo cuida y ofrece al posadero una paga para que se encargue de su cuidado mientras está ausente. Una vez concluida la

<sup>644</sup> La relación entre χάρις, ἀγαπάω y ἀφθαρσία ya se encuentra en Pablo. Cf. Ef 6, 24.

<sup>645</sup> En el manuscrito se omite el pronombre μου presente en el versículo lucano.

historia, Jesús pregunta al legista quién de los que estuvieron en contacto con el herido considera que fue su prójimo (v. 36); la respuesta del legista resume la enseñanza cristiana en los términos: “el que practicó la compasión con él” (ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ, v. 37). Ante esta respuesta, Jesús exhorta: “ve tu también y has lo mismo” (Πορεύου καὶ σὺ ποιεῖ ὁμοίως). Algunas conclusiones pueden ser extraídas de la enseñanza transmitida por Jesús y copiada por Clemente: a) el prójimo es el que está desposeído de riquezas y necesita la ayuda del otro, b) el prójimo es también el que ayuda y practica la hospitalidad con quien lo necesita, c) el prójimo es el que otorga parte de su riqueza para ayudar a los demás, d) el prójimo demuestra su amor en el actuar. A estos argumentos se suma otro: el amor al prójimo es la realización práctica del amor a Dios. En *¿Qué rico se salva?* 28, 4 Clemente anota la misma enseñanza a la que llega el interlocutor de Jesús en Lc 10, 37: el prójimo es el que muestra “compasión” (ἔλεος)<sup>646</sup>, mientras utiliza el verbo del v. 37, ποιέω, para agregar un nuevo término a la enseñanza cristiana, “beneficencia” (εὐποιία), en una frase que sigue a la referencia lucana: “el amor produce beneficencia” (τῆς ἀγάπης βλαστανούσης εὐποιάν). Clemente explica el mandamiento del amor al prójimo mediante la historia expuesta en la parábola del buen samaritano<sup>647</sup>, con lo que no solo inscribe el mandamiento en pleno contexto didáctico, sino en un terreno práctico que ya había sido advertido en Lucas.

De acuerdo a lo expuesto, los mandamientos del amor tienen bases exegéticas bien delimitadas: una de origen, Lv 19, 18 y Dt 6, 5, y otra exegética, especialmente en los evangelios de Mateo y Lucas y en Pablo. Las distintas obras de Clemente toman elementos léxicos y filosóficos de estas fuentes para elaborar una interpretación personal sobre los mandamientos bíblicos, según la cual indica que el carácter universal del amor cristiano tiene una limitación material inmediata: la riqueza. El llamado a los pobres de Lc 14, 13 citado por Clemente en su *Pedagogo* implica una advertencia sobre la desigualdad social y de oportunidades entre los grupos sociales de Alejandría y, por tanto, una reducción del alcance del mandamiento levítico. El amor entre los que pertenecen a un mismo nivel económico y que participan de eventos sociales similares no obtiene el mismo valor que el amor entre individuos de clases diferentes. Esto pone en evidencia un doble movimiento: uno horizontal, el amor recíproco entre los

<sup>646</sup> La compasión manifestada por el samaritano es lo que diferencia su actitud de la del resto de los transeúntes que rodearon al herido.

<sup>647</sup> En *¿Qué rico se salva?* 29, 2-6, Clemente identifica al buen samaritano con Jesús.

integrantes del grupo social adinerado, y otro de arriba hacia abajo o vertical, el amor caritativo hacia los pobres, quedando anulado el movimiento vertical inverso. Los pobres no son llamados a tener caridad con los ricos; esto supone que la riqueza es una variable que divide a los cristianos y diversifica el tipo de amor dispensado. El amor del rico hacia el rico es un amor entre iguales; el amor del rico hacia el pobre es solidario y caritativo; no existe mención alguna que permita colegir qué tipo de amor es el que surge del pobre hacia el rico o de los pobres entre sí. El amor surge así como variable que permite distinguir a los cristianos según su rango o posición social. En el siguiente apartado se examinará la idea del amor al prójimo en relación con la posesión material a partir de la puesta en comunicación del *Pedagogo* con la literatura judeohelenística y otros pasajes de *¿Qué rico se salva?*.

### 8.3.2. El prójimo es el necesitado y el pobre

Debido a las consecuencias económicas y sociales del imperialismo romano, la categoría cristiana de prójimo<sup>648</sup> debió ser definida a partir de la nueva situación social y económica emergente. Las diferentes actitudes hacia las intrusiones extranjeras generaron un contexto de fractura social que provocó asperezas en distintos niveles. El económico era el que evidenciaba con mayor claridad la nueva situación. El creciente enriquecimiento de la aristocracia ya existente y la aparición de nuevos ricos afectaban las aspiraciones universalistas y la actividad proselitista del cristianismo naciente ante la proliferación de una clase cada vez más empobrecida. Los dos textos clementinos que mejor reflejan este escenario social, *Pedagogo* y *¿Qué rico se salva?*, ponen en relación las ideas de pobre y necesitado con el amor al prójimo y el despojo de la riqueza personal.

Clemente utiliza dos conceptos para aludir a la pobreza y su vínculo con la idea de ἀγάπη, δεόμενος y πτωχός. El lugar más significativo en el que aparece πτωχός junto con el concepto amor es *Pedagogo* 2, 4, 5 y en contexto lucano. Esta ocurrencia tiene su explicación en otros pasajes del alejandrino: en *Stromata* 2, 86, 7, cita *Proverbios* 14, 21, “dichoso el que tiene piedad de los pobres” (ἐλεῶν δὲ πτωχοῦς μακαριστός), y comenta: el que ejerce esta acción “manifiesta el amor hacia su semejante en virtud del

---

<sup>648</sup> Según Chadwick (2001: 52) “the Church had the same proportion of poor people that the empire as a whole had. The presence of the poor and deprived in the Church was in part a consequence of the welfare services provided from the offerings made to the church chest by converts who had the resources to contribute”. Cf. Green 1997: 429.

amor para con el Creador” (τὴν ἀγάπην ἐνδείκνυται εἰς τὸν ὅμοιον διὰ τὴν ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν δημιουργόν); en 3, 55, 2 refiere a Mt 19, 21: “si quieres ser perfecto vende los bienes y dalos a los pobres” (εἰ θέλεις τέλειος γενέσθαι, πωλήσας τὰ ὑπάρχοντα δὸς πτωχοῖς), lo vincula con Lv 19, 18, y dice: “completado por el Señor, aprendía a repartir a través del amor” (ὑπὸ τοῦ κυρίου συντελειούμενος ἐδιδάσκετο δι’ ἀγάπην μεταδιδόναι)<sup>649</sup>. Los antecedentes discursivos que marcan una tradición sobre la interpretación de πτωχός y su posterior vinculación con el amor son griegos, judíos y judeohelenísticos.

En la literatura platónica el concepto πτωχός refiere a los pobres, incluyendo en esta categoría a los mendigos o pordioseros, como bien lo confirma *República* 521a, 552c-d. En *Leyes* 936b-c aparece un testimonio que señala el tratamiento que merece esta clase social en el pensamiento de Platón. Para el ateniense, no es digno de conmiseración el que tiene hambre o pasa algún sufrimiento derivado de su carencia económica; por el contrario, propone una ley para prevenir la proliferación desmedida de los pobres: “que no exista ningún pobre en nuestra ciudad” (πτωχὸς μηδεὶς ἡμῖν ἐν τῇ πόλει γιγνέσθω), y si alguna persona intenta mendigar, la magistratura de los guardias urbanos y rurales debe expulsarlo del casco urbano y del resto del país para que “la región quede completamente limpia de esta criatura” (ἡ χώρα τοῦ τοιούτου ζώου καθαρὰ γίγνηται τὸ παράπαν, 936c)<sup>650</sup>. Esta actitud de hostilidad no aparece en el Pentateuco de la LXX. En Ex 23, 11, Lv 19, 10 y 15 y Dt 24, 12 y 19, la figura del πτωχός es parte de la situación social del israelita. En otros libros del Antiguo Testamento, el pobre participa de la bondad divina y es protegido con especial recelo. Así lo atestiguan *Salmo* 9 y 10, poemas dedicados a los pobres. Los Libros Sapienciales, especialmente *Proverbios* y *Eclesiástico*, mantienen idéntica ideología. *Proverbios* 14,

---

<sup>649</sup> En *Pedagogo* 3, 34, 3, describe entre las características indispensables del que denomina “cristiano rico” (πλούσιος Χριστιανός), no al que posee riqueza sino al que tiene la voluntad de vender sus bienes terrenos y otorgar el importe conseguido “a los pobres” (πτωχοῖς). Aunque en este contexto no aparece referencia alguna a la idea del amor.

<sup>650</sup> En *República*, Platón ya había dado muestras cabales acerca de su actitud frente a la pobreza (cf. 421c-427d). Maceri (2009: 168-169) sostiene que para Platón “tanto la riqueza como la pobreza tienen consecuencias inmorales. La riqueza conlleva el afán de lucro; la pobreza, por su parte, hace al hombre ‘menos hombre’ puesto que, debido al cansancio, la destreza en el trabajo disminuye considerablemente. En el libro IV, Platón insiste en que no debe haber ni ricos ni pobres porque, en primer lugar, los ricos no se ocuparán de su trabajo y los pobres no podrán realizarlo bien. Y en segundo término, si en una guerra se combate contra un Estado en el que hay ricos y pobres, se les ofrecerá a los pobres la fortuna de los ricos a cambio de su alianza. La ambición, irremediabilmente, solo conduce a la decadencia del Estado. Si bien ni la riqueza ni la pobreza son convenientes, Platón enfatiza que la riqueza es mucho peor, y se irá pronunciando al respecto”.

21 reza: “el que desprecia a los pobres peca, dichoso el que tiene piedad de los pobres” (ὁ ἀτιμάζων πένητας ἀμαρτάνει, ἐλεῶν δὲ πτωχοὺς μακαριστός), y en el v. 31: “el que oprime al pobre ultraja a su Creador, el que se apiada del pobre le da gloria” (ὁ συκοφαντῶν πένητα παροξύνει τὸν ποιήσαντα αὐτόν, ὁ δὲ τιμῶν αὐτὸν ἐλεᾷ πτωχόν)<sup>651</sup>. El final del v. 21 es citado por Clemente en *Stromata* 2, 86, 7, aunque Pr 14, 21 y 31 completan su significado por su conexión con otros dos versículos del mismo libro que prueban su enlace con la moral cristiana: v. 22, 2, “el rico y el pobre se encuentran, a los dos los hizo el Señor” (πλούσιος καὶ πτωχὸς συνήντησαν ἀλλήλοις, ἀμφοτέρους δὲ ὁ κύριος ἐποίησεν) y v. 28, 27, “el que da a los pobres, no pasará necesidad” (ὅς δίδωσιν πτωχοῖς, οὐκ ἐνδεηθήσεται)<sup>652</sup>. Ricos y pobres tienen igual naturaleza divina, son criaturas de Dios. Esta tesis se repite en otro libro sapiencial, *Eclesiástico*. El capítulo 4 de *Eclesiástico* exhorta a tener amor por los pobres. En 4, 4 y 5 coloca como sinónimos los dos términos que utiliza Clemente para referir a la clase desposeída: δεόμενος y πτωχός. En 10, 22, y haciéndose eco de *Proverbios* 22, 2, se anota: “rico, distinguido y pobre” (πλούσιος καὶ ἔνδοξος καὶ πτωχός) tienen igual situación ante Dios.

En el Nuevo Testamento, los Evangelios Sinópticos utilizan el concepto πτωχός para referir a una doble interpretación de la idea de pobre: material y espiritual. La pobreza material es la que se observa a nivel social, como lo testifican distintos pasajes evangélicos: Mt 19, 21; 26, 9; Mc 10, 21; 12, 42; 14, 5 y 7; Lc 14, 13 y 21; 21, 3; Jn 12, 5 y 13, 29; la espiritual se deja en evidencia en Mt 5, 3; 11, 5; Lc 4, 18; 6, 20; 14, 20 y 22. La cualidad espiritual de la pobreza merece una breve explicación, aunque no sea tema del presente estudio. El v. 3 del capítulo 5 de Mateo es el que mejor contiene los elementos que permiten circunscribir el tópico de la espiritualidad y su relación con πτωχός. En el v. 3 Mateo coloca en boca de Jesús la siguiente expresión: “Bienaventurados los pobres de espíritu” (Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι)<sup>653</sup>; en estas palabras Jesús recoge la forma οἱ πτωχοὶ con el matiz moral y escatológico perceptible en *Sofonías* 2, 3, hecho explícito por la expresión τῷ πνεύματι. Sofonías exhorta a los judíos a buscar a Dios, cumplir sus mandatos y hacerse pobres para

<sup>651</sup> Cf. Pr 19, 17.

<sup>652</sup> En el mismo versículo se lee: “el que aparta su ojo de él, tendrá mucha maldición” (ὅς δὲ ἀποστρέψει τὸν ὀφθαλμὸν αὐτοῦ, ἐν πολλῇ ἀπορίᾳ ἔσται).

<sup>653</sup> En *Stromata* 4, 26, 3-5 Clemente comenta la frase de Mt 5, 3.

encontrar resguardo en Dios el día en que este manifieste su ira<sup>654</sup>. En este contexto, los pobres son los judíos que aún no se han convertido, idea que se traduce en Mateo como una alegoría de la infancia espiritual necesaria para entrar en el Reino de Dios, con la que indica la carencia de sabiduría cristiana. Si bien la fórmula de Mt 5, 3 señala el espíritu de pobreza, tanto en el rico como en el pobre, Jesús conecta la pobreza espiritual con la material. Esta pobreza implica así el despojo de toda afección por lo material, *i. e.* lo terrenal, y para demostrar la importancia de esta alegoría, Jesús da ejemplo de pobreza y de humildad con sus palabras y actos. Jesús se hizo pobre aceptando el radical empobrecimiento de una muerte en la que fue despojado de todo. Su riqueza termina siendo la posesión de la gracia de Dios, su comunión con el Padre. Este despojo material en pos de lo espiritual es promulgado por Pablo. En Rm 15, 26 refiere a la colecta a favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén llevada a cabo en Macedonia y Acaya; en 2 Co 8, 1-15, Pablo recuerda la colecta de Macedonia y pide a los corintios que se despojen de lo superfluo poniendo como ejemplo el comportamiento de los que en su extrema pobreza han dado por encima de sus posibilidades<sup>655</sup>, los cristianos de Macedonia.

Por su parte, el concepto δεόμενος<sup>656</sup> interpretado bajo la luz del mandato del amor tiene en *Pedagogo* 2, 120, 4 una justificación sustancial: es conforme al amor decir “está a mi disposición, ¿por qué no repartirlo entre los que están necesitados?” (πάρεστί μοι, διὰ τί μὴ μεταδῶ τοῖς δεομένοις;), y agrega: “es perfecto el que cumple el precepto: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’” (Ὁ γὰρ τοιοῦτος τέλειος ὁ τὸ «ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν» πληρώσας). Con estas palabras Clemente pone en relación el mandamiento del amor con la pobreza y la posesión material, utilizando como base filosófica términos procedentes de Mt 19, 21 y Rm 13, 9, aunque sin perder la línea tradicional judeohelenista que utiliza δεόμενος ligado con la idea de

<sup>654</sup> Con Sofonías, el vocabulario de la pobreza toma un colorido moral y escatológico (cf. 3, 11s; Is 49, 13; 57, 14-21; 66, 2; Sal 22, 27; 34, 3s; 37, 11s; 69, 34; 74, 19; 149, 4). Los pobres son en definitiva los israelitas sumisos a la voluntad divina. A los pobres es a quienes será enviado el Mesías (cf. Is 61, 1; Sal 72, 12s), que será humilde (cf. Za 9, 9) y también oprimido (Is 53, 4; Sal 22, 25). Cf. Mt 11, 29; 21, 5; Lc 1, 52; 4, 18; 6, 20; 7, 22.

<sup>655</sup> La segunda parte principal de *Epístola de Santiago* 2 es conocida por su exposición sobre la fe y las obras (2, 18-26) y por las aparentes contradicciones con la enseñanza de Pablo sobre el mismo tema (cf. Rom 3, 28; Ga 3, 11). Lo que frecuentemente se pierde de vista es que esta exposición es realmente una parte subordinada de la enseñanza más extendida sobre el uso correcto de las riquezas, iniciada ya en el v. 1 y continuada en los vv. 14-17. Este último pasaje evoca la situación de un creyente con mucha necesidad física, quien no recibe nada de ayuda material de un compañero cristiano (2, 15-16). Esta tragedia provoca a Santiago a calificar como muerta una fe sin obras (2, 17). Cf. St 2, 1-7.

<sup>656</sup> El término δεόμενος es el participio del verbo δέω, cuyo significado en este contexto es “necesitar”, “tener necesidad”.

riqueza desde los tiempos de la oratoria de la época clásica. En efecto, Isócrates en *Archidamus* 6, 67, se vale de la forma plural dativa δεομένοις en un contexto en el que se figura la hostilidad de los que poseen riqueza hacia la tarea de dar parte de sus bienes “a los necesitados” (τοις δεομένοις). En la filosofía griega, *Fedro* 233d-e de Platón refiere que “para los gastos privados” (ταῖς ἰδίαις δαπάναις) habría que “mandar a llamar” (παρκαλέω) no a los amigos sino “a los necesitados” (τοὺς δεομένους), y justifica esta declaración con el siguiente argumento: los más necesitados son “los que muestran su afecto” (ἀγαπήσουσιν), “dan compañía” (ἀκολουθήσουσιν), y manifiestan su “gracia” (χάρις). En la filosofía judeohelenista se mantiene idéntica relación. En *Las Virtudes* 83, Filón utiliza la idea “dar generosamente a los necesitados” (χαρίζεσθαι τοις δεομένοις) sin esperar nada a cambio. Este pensamiento se repite en *José* 205, cuyo anclaje histórico y social genera un lazo temático esencial con el *Pedagogo* de Clemente: en el momento en que se resuelve ofrecer un banquete, el dueño de casa decide preparar “mesas moderadamente suntuosas” (τράπεζαι μὲν οὐ σφόδρα πολυτελεῖς) porque considera poco conveniente darse a los placeres en medio de las desventuras de otros, teniendo en cuenta el hambre reinante. El anfitrión reflexiona que la consecución de este hecho deja a salvo su condición de persona solidaria “con los necesitados” (τοις δεομένοις)<sup>657</sup>.

En consonancia con la tradición judeohelenística, Clemente trabaja con categorías léxicas sociales que señalan la presencia de una clase económica que necesita de la ayuda de los más ricos para existir. Si bien el *Pedagogo* deja expuesta una realidad social y económica vigente en la época del alejandrino, no otorga un espacio discursivo contundente que permita analizar con mayor profundidad la unión entre la pobreza y el mandamiento del amor al prójimo, como sí lo posibilita otro texto del alejandrino, *¿Qué rico se salva?* Siguiendo la ideología cristiana, en el parágrafo 29, 1 Clemente sostiene que ἀγάπη es lo que vincula al creyente con Dios y con su prójimo. En el parágrafo 29, 6 considera que el prójimo es el que guarda y practica los dos grandes mandamientos enseñados por Jesús. En este punto, Clemente propone una nueva sinopsis de los mandamientos bíblicos: en 30, 1 afirma que el primer mandamiento se traduce en “el

<sup>657</sup> Cf. *José* 243. En *Leyes Particulares* 4, 159, Filón descalifica a los extranjeros a favor de los israelitas. Interpreta que para Moisés todo aquel que pertenece a la misma raza, tiene los mismos antepasados, una misma Ley y un solo Dios, no faltará a sus obligaciones con sus semejantes; por el contrario, en vez de hacer emigrar a los habitantes de un país, facilitará el retorno de los que están dispersos en tierras extranjeras, y en vez de apropiarse de bienes de otros, brindará sus propios bienes “a los necesitados” (τοις δεομένοις) convirtiéndolos en comunes.

que ama a Cristo” (ὁ Χριστὸν ἀγαπῶν), y el segundo en “el que honra y cuida a los que creen en Él” (ὁ τοὺς ἐκείνῳ πεπιστευκότας τιμῶν καὶ περιέπων). Esto supone una nueva interpretación inserta en 30, 1-5 y que se deriva del contexto mateano, especialmente Mt 25, 10, 40 y 34-40. En Mt 10, 40 se anota la siguiente frase citada por Clemente en 30, 5: “el que a vosotros recibe me recibe, y el que me recibe, recibe al que me ha enviado” (Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με). Mateo coloca este versículo en la cúspide de su discurso apostólico, y los tópicos que surgen de su lectura son los que siguen: a) el mandamiento del amor al prójimo a través de la acción de la hospitalidad, y b) el mandamiento del amor a Dios en la acción de cumplir el mandamiento divino. Por su parte, Mateo ubica los versículos 34-40 del capítulo 25, anotados por el alejandrino en 30, 2-4, dentro de un discurso escatológico acerca del juicio final (vv. 31-46) que refiere a las consecuencias que tendrán los que hagan caso omiso al cumplimiento del protocolo de la hospitalidad y de la asistencia a los necesitados de protección material y espiritual. *¿Qué rico se salva?* 30, 5 termina el párrafo con la inserción de la idea de prójimo dentro de este contexto causal y escatológico, según atestiguan las siguientes palabras: Cristo “arroja al fuego eterno” (εἰς τὸ πῦρ ἐμβάλλει τὸ αἰώνιον) a los que actúan en su contra.

La interpretación escatológica está unida al contexto práctico y económico en el que se precisa el concepto de prójimo que Clemente adopta del pensamiento cristiano. En el terreno práctico, el prójimo es tanto el que tiene riquezas como el que carece de las mismas, tal como fue enseñado por la parábola lucana. En los párrafos 31, 6-34, 2 de *¿Qué rico se salva?* el alejandrino llega a la cima de su ideología, que tiene como elementos claves las ideas de pobreza, amor y posesión material. En efecto, en 34, 2 nombra a los que entran en la categoría de οἱ δεομένοι: los ancianos piadosos, los huérfanos queridos de Dios, las viudas armadas de mansedumbre y los varones que aman a Dios, y sostiene que el rico debe repartir sus posesiones a todos estos sin distinción de edad, riqueza, afección o deformidad corporal. En 31, 6 argumenta que es “injusta” (ἄδικος) toda “adquisición” (κτησις) que el hombre tiene como algo propio y no lo pone “para el común” (εἰς κοινὸν) de “los necesitados” (οἱ δεομένοι), aunque considera que de esta injusticia el hombre puede “hacer una obra justa y salvadora” (πρᾶγμα δίκαιον ἐργάσασθαι καὶ σωτήριον), que recibe el nombre de “buena obra” o

“beneficencia” (εὐεργεσία)<sup>658</sup> en 31, 8. Este comportamiento tiene su explicación escatológica en 33, 3: despreocuparse de los que están bajo el resguardo de Dios merece como castigo el fuego eterno; repartir sin distinción entre los necesitados, implica alcanzar la salvación ante Dios. Semejante tarea no es una acción que se ejecute de una vez y para siempre, sino que requiere de perseverancia y continuidad; ni tampoco es una acción que se destine a unos pocos considerados dignos ante la mirada del rico, sino hacia todos los que se han inscrito como seguidores de Dios. Esta aclaración implica que resulta imposible para el rico reconocer quiénes están bajo el amparo divino y quiénes no, por lo que la acción caritativa hacia el prójimo debe ejercerse sobre todos los que siendo o no enviados de Dios se muestren necesitados de amor. El amor del rico debe ser solidario y benefactor; su consideración del pobre como prójimo debe estar atravesada por su disposición a entregar parte de su riqueza sin miramiento de condición social. Esta actitud de beneficencia es una de las maneras de acceder al Reino de Dios y participar de su herencia. Aquel que manifieste indiferencia hacia el pobre y haga uso personal y desmedido de su riqueza será castigado y apartado de la salvación que Dios ha preparado para los hombres a través de Cristo.

El ἀγάπη cristiano, entonces, es una virtud que consiste en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo, de lo cual se desprende la puesta en práctica de una conducta esencial que tiene su agente en el rico: el auxilio que se presta a los necesitados. Esta ayuda es una actitud solidaria que se manifiesta de dos maneras posibles: una corporal y espiritual, acción que consiste en amar al prójimo a través del servicio o cuidado humano, otra económica, amar al prójimo implica dar parte de la riqueza personal al que lo necesita y sin importar su situación social. La última modalidad supone a su vez una cualidad: la indiferencia hacia la posesión material. La noción de ἀγάπη reubica su significado en una nueva dimensión que se transforma en el fundamento religioso de la acción social cristiana, la beneficencia.

#### 8.4. Conclusión

El ἀγάπη clementino se encuentra matizado por diferentes significados que determinan una evolución desde la idea de banquete hasta un nivel ideológico doctrinal que tiene su fundamento en el amor al prójimo. Siguiendo este proceso, el significado de ἀγάπη

---

<sup>658</sup> Cf. Hch 4, 9; 1 Tm 6, 2.

como banquete implica entender la situación de comensalía como un espacio propicio para establecer relaciones sociales basadas en criterios éticos particulares, aunque todavía apegados a la tradición griega donde se originaron. En efecto, elementos típicos del banquete griego, especialmente el protocolo sobre la distribución de los lugares en la mesa o la relación comunicativa entre los comensales, son identificados en la literatura simposíaca helenística tanto en la época clásica como en el siglo I d. C. El *Evangelio de Lucas* 14, 8-13 muestra de manera cabal la manera en que la comida fraternal cristiana mantiene la ideología del banquete tradicional, a la vez que funciona como dispositivo eficaz de propaganda religiosa. Esta es la estructura comensal que Clemente entiende como ἀγάπη, el espacio comunitario proselitista más importante para la interacción social. No obstante, la idea de ἀγάπη adquiere un sentido cristiano más profundo: se desvincula del significado simposíaco y se apropia de un contenido ético que tiene en el concepto “amor” el sentido literal más apropiado. Focalizado en los tópicos esenciales de 1 Co 13, 3-13, Clemente concentra su argumentación sobre la categoría del amor como atributo divino y virtud humana, al mismo tiempo que acentúa la función del amor como variable restrictiva de la posesión material. El amor se convierte en el fundamento que atraviesa la relación del hombre con Dios y, fundamentalmente, con su prójimo. El ámbito teológico en el que el alejandrino inscribe el mandamiento del amor a Dios se conecta con el ético en el que asienta el mandamiento del amor al prójimo. Los *Evangelios* de Mateo y Lucas y las epístolas paulinas son textos que aportan los argumentos que justifican los principios del discurso sobre la doctrina del amor en Clemente a partir de la definición de la categoría de prójimo y de la práctica de la hospitalidad.

Sobre la base de este proceso se trató de demostrar la manera en que la noción de ἀγάπη se despega lentamente de su conexión con el sentido de banquete trabajado por Clemente en su *Pedagogo*, para reubicar su significado en una nueva dimensión que se transforma en el fundamento religioso de la acción social cristiana, la beneficencia o el servicio caritativo hacia los pobres, y que encuentra asidero explicativo en una obra menor del alejandrino, *¿Qué rico se salva?* Utilizando como trasfondo filosófico la situación social de la población de los desposeídos en la Alejandría grecorromana, el discurso clementino enseña la manera en que el amor se tipifica y actúa como marcador de una estructura social con dos polos bien diferenciados: ricos y pobres. Clemente exhorta a los ricos a mostrar indiferencia hacia lo material y practicar la caridad con los

necesitados. La manifestación de amor hacia el prójimo a través de la caridad se convirtió así en la forma más evidente de practicar el amor a Dios en el ámbito social; aunque no era la única. En el medio eclesial la participación en el acto ritual denominado eucaristía constituía una prueba no solo de amor a Dios, sino también de comunicación con lo divino a través de un acto de comensalía: la práctica de recibir la sangre y el cuerpo de Cristo mediante la ingesta del alimento eucarístico. Si bien esta costumbre ritual ha llevado a muchos investigadores modernos a identificar el sentido simposíaco de ἀγάπη con la eucaristía, en el siguiente capítulo se tratará de demostrar que para Clemente ἀγάπη y eucaristía son prácticas cristianas distintas y separadas a partir de la identificación de los contextos discursivos en los que se inscribe la celebración eucarística y de los elementos esenciales de esta costumbre en el *Pedagogo* y en el resto de la obra del alejandrino.

## CAPÍTULO 9

### La eucaristía

*Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1; 32, 2-33, 1; 43, 1-3

#### 9.0. Introducción

La práctica del amor a Dios tiene un ritual eclesial llamado eucaristía. El recorrido pragmático que en el capítulo 8 nos permitió definir el mandamiento del amor como una costumbre cristiana esencial, es el que nos guiará para determinar los alcances de la costumbre de la eucaristía. El tópico de la eucaristía tiene un tratamiento fragmentario en el *Pedagogo*. Dos son los lugares que mejor evidencia ofrecen sobre la práctica del rito cristiano: 2, 19, 3-20, 1 y 2, 43, 1-3. Ambos párrafos refieren a la eucaristía dentro de un marco pragmático que ayuda a trazar un esquema básico de esta práctica:

§ 2, 32, 2-33, 1 y sus conexiones discursivas más importantes, *Stromata* 1, 5, 1 y 96, 1: Clemente presenta la celebración de la eucaristía como una costumbre religiosa enseñada y practicada en Alejandría, aunque no existen mayores datos que informen sobre la presencia formal del rito en esta comunidad.

§ 2, 19, 3-20, 1: el alejandrino define la eucaristía a partir de la identificación y puesta en paralelo de sus elementos esenciales, *i. e.* el agua y el Espíritu, el vino y la sangre de Cristo, en relación con legado juanino.

§ 2, 43, 1-3: Clemente identifica el canto espiritual como parte constitutiva del acto ritual y lo conecta con el discurso paulino.

Los argumentos sobre la celebración de la eucaristía que aportan estos párrafos permiten visualizar el proceso de formalización de un rito dentro de un espacio en el que la ideología ritual griega subsiste junto al establecimiento del cristianismo. El

escaso tratamiento que ofrece Clemente sobre el ritual es un testimonio que apoya la tesis que sostiene que en Alejandría la eucaristía es una costumbre religiosa que adquiere forma y predominio en los primeros siglos de la era común.

### 9.1. La costumbre de la eucaristía

Las fuentes literarias antiguas que informan sobre la práctica del rito eucarístico en el contexto intelectual del siglo II hacen notar que la eucaristía fue un rito formalizado en los evangelios y enseñado a través del contacto cristiano con las distintas poblaciones mediterráneas<sup>659</sup>. Justino informa sobre la presencia del rito en Roma. Dos de sus obras, *Apología I*, 65-67 y *Diálogo con Trifón* 41, 1-3; 70, 4 y 117, 1-3 y 5<sup>660</sup>, refieren sobre la disciplina, doctrina y origen de la eucaristía cristiana. En *Apología I*, 65-67, Justino describe las partes de la celebración eucarística: liturgia de la palabra, homilía, oración de los fieles, abrazo de la paz, presentación de los dones y plegaria eucarística, comunión eucarística, comunión de bienes. En *Diálogo con Trifón* 41, 1-3, inserta el tema dentro del contexto en el que discute las prefiguraciones de Cristo en el Antiguo Testamento; en 70, 4, alude al memorial o *anamnesis* del misterio pascual de Cristo, y en 117, 1-3 y 5, localiza los sacrificios en las oraciones y las acciones de gracia hechos por los hombres dignos que se dirigen a Dios. El profundo conocimiento sobre los procedimientos y características básicas del rito de la eucaristía demostrado por Justino deja suponer que en algunas iglesias de la comunidad romana del segundo siglo el rito sacrificial tenía una considerable formalización.

Distinto es lo que sucede en Alejandría. Uno de los principales exponentes de la escuela alejandrina como lo fue Clemente, no aporta demasiados datos que expliquen con claridad cuáles eran los pasos que seguía el ritual o que informen sobre la práctica del rito en su comunidad. No obstante, existen referencias sobre la costumbre de la

---

<sup>659</sup> Los capítulos 9 y 10 del compendio de preceptos de datación indefinida que se conoce con el título abreviado de *Διδαχαὶ διὰ τῶν ἀποστόλων* (*Enseñanzas de los apóstoles*) da testimonio sobre la eucaristía en los primeros siglos de la era común, una comida de acción de gracias en la que se bendice el cáliz y la partición del pan. En el siglo IV, el libro de las *Constituciones apostólicas* indica el orden de la celebración: liturgia de la palabra, oración de los catecúmenos y abrazo de la paz (los catecúmenos se retiran), presentación de los dones, anáfora o plegaria eucarística, comunión, oración después de la comunión, oración de bendición y despedida. Para un análisis minucioso de la eucaristía en *Constituciones apostólicas* cf. Metzger 1978: 194-219. Sobre los capítulos 9 y 10 de la *Didaché* cf. Betz 1996: 244-275; Mazza 1996: 276-299.

<sup>660</sup> Según Jourjcn (1978: 83) Justino provee una descripción de la eucaristía que muestra cómo, a pesar de las variaciones de acuerdo al país y al período histórico, la eucaristía mantuvo su estructura básica desde el segundo siglo.

eucaristía en al menos tres pasajes de sus obras: *Pedagogo* 2, 32, 2-33, 1, *Stromata* 1, 5, 1-2 y 96, 1. En *Pedagogo* 2, 32, 3 refiere a la acción de Jesús de “bendecir” (εὐλογέω)<sup>661</sup> el vino y cita como testimonio Mt 26, 29 y Mc 14, 25<sup>662</sup>, versículos que remiten a la última cena de Jesús con sus discípulos y, específicamente, a las palabras que aluden al banquete escatológico en el que Jesús comunica que han concluido las comidas terrestres y que volverá a beber el vino bendito cuando sus discípulos accedan al Reino de Dios. Con estas referencias, en el párrafo 33, 1 Clemente desacredita la práctica de “los llamados encratitas” (τοὺς Ἐγκρατητὰς καλουμένους). La importancia histórica de *Pedagogo* 2, 33, 1 tiene su explicación en *Stromata* 1, 96, 1. En este pasaje el alejandrino se refiere a la práctica consistente en realizar una oblación “con pan y agua según los cánones de la iglesia” (ἄρτω καὶ ὕδατι κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας); seguidamente afirma que “hay quienes también dan las gracias con agua sola<sup>663</sup>” (εἰσὶ γὰρ οἱ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν) y que los que practican esta costumbre son los “herejes” (αἰρέσεις). El contexto eucarístico que encuadra la costumbre de utilizar agua como oblación dirigida a Dios está determinado por el verbo que marca la acción ritual, εὐχαριστέω. Clemente no pone de manifiesto el nombre de alguna secta en particular, solo refiere a la costumbre de algunos grupos heréticos de utilizar agua en lugar de vino<sup>664</sup> durante la celebración de la eucaristía. Con las referencias expuestas en *Pedagogo* 2, 32, 2-33, 1 y *Stromata* 1, 96, 1, el alejandrino procede en doble sentido: defiende la práctica cristiana de bendecir el vino comunicada por los evangelios, y desaprueba la costumbre de los herejes de utilizar “agua sola” como oblación para Dios. Aunque en ninguno de los pasajes mencionados Clemente hace alusión directa a la eucaristía. Se limita a concentrar datos que indican prácticas heréticas contrarias a las costumbres eclesiásticas tradicionales y menciona la presencia de un elemento eucarístico habitual, el vino, y su relación con un ámbito especial, la

---

<sup>661</sup> Cf. Mt 26, 26; Mc 14, 22.

<sup>662</sup> Los vv. 26-29 de Mt 26 y 22-25 de Mc 14 describen el centro de la cena pascual. Entre ritos precisos y solemnes del ritual judío (bendiciones a Yahvé pronunciadas sobre el pan y el vino) inserta Jesús los ritos sacramentales del nuevo culto instaurado por él.

<sup>663</sup> Basurko (2006: 98-99) llaman “acuarianos” a los medios gnósticos reacios al uso del vino en la vida ordinaria, que tendían a celebrar únicamente con agua la eucaristía. En el siglo III, Cipriano de Cartago escribe la Carta 63663, llamada también “Epístola contra los acuarianos”, donde ofrece una clara definición del sacramento eucarístico, cuyo objetivo principal es hacer una defensa del vino como elemento imprescindible, puesto que algunas comunidades en el norte de África realizaban la celebración solo con pan y agua.

<sup>664</sup> Según Méhat (1978: 103) y Merino Rodríguez (1996: 277, n. 38), en *Stromata* 1, 96, 1 Clemente alude a los encratitas, los herejes que utilizaban el agua en lugar del vino en la eucaristía, una conocida congregación cristiana del siglo II caracterizada por su excesivo rigorismo ascético.

Iglesia, unidos en una tesis básica: el vino es un canon de la Iglesia. Clemente coloca en oposición la actividad eclesial canónica con las prácticas sectarias, otorgando un lugar primordial al elemento vino.

Un testimonio directo sobre la costumbre eucarística es el que presenta *Stromata* 1, 5, 1. Clemente comienza el párrafo con estos dos argumentos: “si conviene decir o dejar de lado lo que se recuerda” (εἰ ἄξιός λέγειν τε καὶ ὑπομνήματα καταλιμπάνειν), y “si es justo dejar por escrito lo que se oye o se lee” (τὸν δὲ εἰ ἀκροᾶσθαί τε καὶ ἐντυγχάνειν δίκαιος). Ambos enunciados están relacionados con una práctica, la celebración de la eucaristía: “quienes reparten la eucaristía, como es costumbre” (τὴν εὐχαριστίαν τινὲς διανείμαντες, ὡς ἔθος) también son los que recomiendan a cada uno de los asistentes que tomen “la porción” (τὴν μοῖραν) que les corresponde<sup>665</sup>. La puesta en comparación de la tarea catequética de la escuela de Alejandría, *i. e.* escuchar y leer, con la eucaristía, sirve para establecer un paralelo entre quiénes son dignos de enseñar y de oír y quiénes son dignos, a su vez, de recibir su porción de eucaristía. Esta tesis tiene su justificación en *Stromata* 1, 5, 2, momento en que el alejandrino recurre a la idea de elección. El creyente elige o rehúsa tomar su porción de eucaristía según lo que dicta su propia “conciencia” (συνείδησις), la que depende del “aprendizaje” (μάθησις)<sup>666</sup>. La conciencia educada y fiel a los preceptos cristianos elegirá la porción correcta, así como el que escucha o enseña recibirá u ofrecerá las palabras adecuadas a su formación o necesidad. La interpretación de las tareas de leer o escuchar en base a la acción eucarística se completa con la cita de un versículo del Nuevo Testamento, 1 Co 11, 27-28, en el que Pablo alude a la doctrina eucarística a partir del significado de la acción de comer el pan o beber el cáliz del Señor “de manera indigna” (ἀναξίως)<sup>667</sup>. *Stromata* 1, 5, 1-2 atestigua así dos experiencias al parecer comunes en la escuela de Alejandría: la enseñanza a través de la

---

<sup>665</sup> La explicación clementina depende de palabras extraídas del ámbito filosófico griego. Para la expresión διανέμω cf. Platón, *Leyes* 756c; 758e; 830e; Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1171a3; 1136b26; para el término μοῖρα cf. Homero, *Ilíada* 4, 170; 20, 336; Jenofonte, *Memorables* 2, 3, 18; Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1099b10.

<sup>666</sup> Cf. *supra* capítulo 1, apartado 1. 3.

<sup>667</sup> El autoexamen interior y el reconocimiento de la condición cristiana deben preceder a la participación eucarística. En el comentario a los vv. 27-28 de 1 Co 11, Fitzmyer (2008: 445-446) sostiene que Pablo se dirige a los cristianos de Corinto que están siendo convocados a contar con la generosidad de Jesús en la Última Cena y hacer frente a su conducta cuestionable, aunque su enseñanza tiene una intención más generalizada: puede ser aplicada a cualquier acto de recepción cristiana.

lectura<sup>668</sup> y la eucaristía<sup>669</sup>, ambas unidas a un nivel pragmático y otro teórico. La practicidad de la eucaristía y el carácter habitual de su celebración está manifestado en las palabras ὡς ἔθος, expresión que remite a un hábito común establecido a partir de la práctica de un acto. El ámbito teórico está dado por la alusión a la actividad catequética y la referencia a 1 Co 11, 27-28.

En los textos de Clemente, la eucaristía no es solo una costumbre canónica en la Iglesia, sino que forma parte de la doctrina catequética<sup>670</sup> enseñada por la escuela alejandrina. La categoría eclesial y catequética de la celebración eucarística está justificada por varios argumentos: a) en *Pedagogo* 2, 33, 1, Clemente pone de manifiesto uno de los elementos propios de la eucaristía cristiana cuando opone la costumbre de tomar vino bendito a la costumbre de los encratitas; b) en *Stromata* 1, 96, 1, el alejandrino alude a la costumbre herética de hacer oblaciones eucarísticas solo con agua, a la vez que revela información sobre la eucaristía eclesial de su época: la costumbre de utilizar agua es contraria a τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας; c) en *Stromata* 1, 5, 1-2 alude literalmente al carácter pragmático y tradicional de la celebración ritual con la expresión ὡς ἔθος, mientras coloca la doctrina eucarística como parte de la enseñanza catequética. En todos los casos, Clemente da muestras cabales sobre la costumbre de celebrar la eucaristía en su entorno religioso, por lo que se puede colegir que esta práctica estaba lo suficientemente extendida hacia fines del siglo II y que en la Iglesia de Alejandría tal actividad no era nueva, sino que tenía cierta tradición, como lo demuestran expresiones como τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας y ὡς ἔθος<sup>671</sup>.

---

<sup>668</sup> La interpretación exegética era la base de la enseñanza de la escuela alejandrina. La exégesis de los versículos bíblicos dependía de un proceso hermenéutico encargado de revelar lo oculto detrás de las palabras literales utilizando elementos léxicos de la literatura y filosofía griega. Véase *Stromata*, 4, 13, 3.

<sup>669</sup> Clemente compara la tarea de la enseñanza con la eucaristía porque supone que esta última práctica es conocida por los interlocutores de *Stromata*.

<sup>670</sup> Méhat en su obra titulada *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie* (1966: 62) sostiene "sur la foi d'Eusèbe, en effet, il fut admis pendant longtemps sans discussion que Pantène et Clément ont dirigé une 'école de la catéchèse', qu'on se représentait comme un organe de l'Église d'Alexandrie, destiné à préparer les candidats au baptême. Cette direction serait passée de maître à préparer les candidats au baptême". Cf. De Faye 1967: 37-39; Jakab 2004: 98-105.

<sup>671</sup> Méhat (1978: 104-105) considera otros lugares clementinos que aportarían datos específicos sobre la práctica eucarística. Según el autor, si bien *Protréptico* 129-120 muestra su inspiración en el bautismo más que en la eucaristía, tanto en Justino como en la tradición apostólica la celebración de la eucaristía era el rito que seguía después del bautismo (cf. también *Protréptico* 88, 1; 116, 6). Méhat considera que en *Stromata* 6, 113, 3 "the allusions to the eucharist are even clearer". Aquí observa que la expresión "por la santidad del ofrecimiento" (διὰ προσφορᾶς ἁγίας) puede solo referir a una acción litúrgica, la eucaristía (cf. *Stromata* 6, 96, 1). En *Stromata* 7, 40, 1, observa que la oración descrita en este pasaje y la postura corporal adoptada por los oradores –levantar la cabeza, tender las manos hacia el cielo– corresponde al rito eucarístico. Mas ni el verbo εὐχαριστέω ni el sustantivo εὐχαριστία aparecen en los pasajes citados por Méhat ni en el contexto léxico en los que se insertan.

### 9.1.1. La eucaristía y el ἀγάπη

Mas el establecimiento de la eucaristía no consigue aún el marco sacramental que obtiene en los siglos posteriores<sup>672</sup>. En los textos de Clemente la eucaristía todavía está enmarcada en la situación de compartir la comida fraternalmente, una ocasión propicia para estrechar lazos de pertenencia e identificar a los miembros de una comunidad en base a prácticas rituales comunes, aunque distintas a las realizadas por los miembros griegos del mismo entorno social. Como se analizó en el capítulo anterior, el alejandrino proyecta una manera de encuentro gastronómico o de comensalía que mantiene la forma simposiaca helenística pero se diferencia por los contenidos religiosos que le dan identidad cristiana, el ἀγάπη. No es el objetivo de este estudio profundizar en las semejanzas y diferencias entre eucaristía y ἀγάπη. Solo interesa marcar la relación entre ambos conceptos en la escritura de Clemente.

La inserción de la práctica eucarística en el contexto caracterizado por la celebración de una comida o banquete se localiza en *Pedagogo* 2, 10, 3-4. Aquí el alejandrino conecta la acción de comer en un banquete con la práctica de la εὐχαριστία luego de citar Rm 14, 6. En este versículo, Pablo sostiene: “el que come, por el Señor come, dando gracias a Dios” (ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ), sobre lo que Clemente interpreta: “de manera que el alimento justo sea una acción de gracias;” (ὡς εἶναι τὴν δικαίαν τροφήν εὐχαριστίαν), y agrega: “el que continuamente da gracias no se dedica a los placeres” (ὁ γε ἀεὶ εὐχαριστῶν οὐκ ἀσχολεῖται περὶ ἡδονάς). Los conceptos ἐσθίων, ἐσθίει y ἡδονάς remiten a una situación de banquete, mientras que κυρίῳ, θεῷ, εὐχαριστίαν, εὐχαριστῶν y τὴν δικαίαν τροφήν refieren a la celebración eucarística. Ahora bien, Clemente utiliza distintas acepciones para definir el ἀγάπη cristiano: en 2, 5, 3 es “alimento celestial” (ἐπουράνιος τροφή) y “banquete espiritual” (ἐστίασις λογική); en 2, 6, 1 es “fiesta celestial” (ἐπουράνιος εὐωχία); en 2, 7, 1 es “alimento eterno” (ἀίδιον τροφήν); en 2, 7, 2, el ἀγάπη educa “con el alimento justo” (τῇ τροφῇ δικαίᾳ); en 2, 9, 3, “el manjar de Cristo” (ἡ βρωσις ἡ Χριστοῦ) es el ἀγάπη que “se debe tomar” (ἐκδέχεσθαι δεῖν). La idea del alimento articulada con un contexto teológico y escatológico está ligada con el alimento que se recibe en la celebración

---

<sup>672</sup> A partir del siglo III los testimonios acerca de la celebración de la eucaristía son cada vez más claros, sea en relación con el esquema celebrativo que permanece sustancialmente idéntico al propuesto por Justino, sea por los numerosos textos de plegarias eucarísticas usadas durante la celebración.

eucarística. Según esta conexión, en las expresiones tomadas de *Pedagogo*, el ἀγάπη es tanto un banquete como el alimento que el cristiano debe recibir para alcanzar la vida eterna. No obstante, si bien existen elementos que permiten suponer que el banquete cristiano o ἀγάπη es el alimento eucarístico, o por lo menos el marco social y religioso en el que se celebra la acción de gracias, no aparece el verbo εὐχαριστέω ni el sustantivo εὐχαριστία en los contextos en los que se inserta la idea de ἀγάπη<sup>673</sup>. Si bien las definiciones ἐπουράνιος τροφή, ἐστίασις λογική, ἐπουράνιος εὐωχία, αἶδιον τροφήν, τῇ τροφῇ δικαία, ἡ βρωσις ἡ Χριστοῦ convocan algunos aspectos de la eucaristía, y la congregación de la iglesia terrenal como una preparación y prefiguración del Reino de Dios, representadas por las ideas ἐστίασις λογική y ἐπουράνιος εὐωχία, connotan los aspectos espiritual y escatológico del rito eucarístico, de la misma manera en que lo hacen las expresiones ἐπουράνιος τροφή, αἶδιον τροφήν, τῇ τροφῇ δικαία y ἡ βρωσις ἡ Χριστοῦ, no se puede afirmar que la eucaristía sea parte del ἀγάπη<sup>674</sup>, menos aún sostener y demostrar que en el pensamiento clementino un banquete cristiano es una celebración eucarística<sup>675</sup>.

De lo expuesto hasta el momento se desprenden las siguientes tesis: a) la doctrina cristiana de la escuela de Alejandría enseñaba la manera de proceder en el rito eucarístico, y b) la eucaristía era una práctica canónica de la Iglesia. Clemente no

---

<sup>673</sup> Cf. *Pedagogo* 2, 43, 1. Según Méhat (1978: 106), “the eucharist is a prayer, but for us it is also and above all a meal, the Lord’s Supper. Clement speaks often enough of spiritual meals or banquets, rarely does he relate these directly to the eucharist”.

<sup>674</sup> Como se analizará más adelante, la eucaristía era un medio por el cual manifestar el amor hacia Dios, y en esto guarda cierta relación con ἀγάπη, si se entiende el término en el sentido de comida litúrgica. Clemente insiste en que el ἀγάπη se distingue de las comidas ordinarias por la ausencia de lujo y de glotonería y considera que es ἀγάπη el nombre para las comidas fraternales que los cristianos usan para relacionarse y predicar el amor. En *Pedagogo*, 2, 43, 1 sostiene que la φιλοφροσύνη puede manifestarse de una doble forma: “Amarás al Señor tu Dios, y luego a tu prójimo” (ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου). La disposición amistosa hacia Dios se expresa “mediante la acción de gracias y la salmodia” (δι’ εὐχαριστίας καὶ ψαλμωδίας), mientras que la disposición hacia el prójimo se traduce “a través del trato respetable” (διὰ τῆς ὀμιλίας τῆς σεμνῆς). La importancia de este pasaje reside en los siguientes puntos: a) muestra la extensión teológica y antropológica de un término esencial a la definición de ἀγάπη, φιλοφροσύνη, presentado en *Pedagogo* 2, 53, 3, b) coloca en un mismo contexto los términos φιλοφροσύνη, ἀγαπάω, y εὐχαριστία, c) precisa la manera en que debe manifestarse φιλοφροσύνη, *i. e.* mediante la eucaristía, salmodia y el trato respetuoso. A pesar de la puesta en conexión del concepto con los términos que remiten a la idea de ἀγάπη o banquete cristiano razonado por Clemente, los datos que aporta *Pedagogo* 2, 43, 2 tampoco permiten demostrar que la εὐχαριστία es ἀγάπη o por lo menos una parte de esta comida litúrgica.

<sup>675</sup> Méhat argumenta que los historiadores están generalmente de acuerdo en pensar que el ἀγάπη es inseparable de la eucaristía en Ignacio de Antioquía y Justino, pero en Clemente y su sucesor Orígenes ambos eventos ocurren en momentos diferentes. Para Méhat, lo que escribe Clemente en *Pedagogo* 2, 4-10 “is not unrelated to his conception of the eucharist” (1978: 106).

presenta elementos probatorios suficientes que permitan demostrar hasta qué punto existió una asimilación o separación entre εὐχαριστία y ἀγάπη.

## 9.2. El vino: cuerpo y sangre de Cristo

La costumbre de consumir vino durante la celebración de la eucaristía tiene en la escritura de Clemente un desarrollo fragmentario y, en ocasiones, difícil de desentrañar. No obstante, tres lugares del *Pedagogo* explican los elementos del ritual eucarístico: 1, 42, 3; 1, 46, 2-47, 4; 2, 19, 3-20, 1. De todos estos pasajes, solo los párrafos 2, 19, 3-20, 1 adquieren hegemonía sobre el resto debido a la presencia de elementos que definen la eucaristía en base a conceptos teológicos y antropológicos esenciales, a la vez que aportan datos que informan sobre la praxis ritual en Alejandría. Los párrafos restantes concentran la atención sobre fundamentos netamente teológicos, aunque contribuyen a completar la interpretación eucarística en el *Pedagogo*. La puesta en conexión de los tres espacios discursivos antes mencionados tendrá como finalidad indagar cuál es el significado de la eucaristía para Clemente, los elementos que se consumen durante el ritual alejandrino y la utilidad simbólica de los mismos, además de las conexiones bíblicas y helenísticas que concurren durante el proceso exegético del alejandrino.

### 9.2.1. Los elementos eucarísticos de *Pedagogo* 2, 19, 3-4 y sus antecedentes

Clemente tiene su comentario más importante sobre la eucaristía en *Pedagogo* 2, 19, 3-4ab, párrafos que se insertan en el capítulo que trata sobre las normas que han de observarse con respecto a la bebida<sup>676</sup>. Este nivel social de inserción se ve interferido por un nivel teológico y antropológico que si bien excede la descripción social, no se aparta completamente de esta. Mediante la superposición de ambos niveles Clemente refiere a la costumbre tradicional de consumir vino mezclado con agua, mientras define la eucaristía con una explicación que ocupa la mayor parte de los párrafos 2, 19, 3-20,1 y en la que incorpora un alegorismo particular con términos que remiten al pensamiento juanino<sup>677</sup>. Una síntesis de los argumentos contenidos por 2, 19, 3-20,1

---

<sup>676</sup> Cf. *supra* capítulo 3.

<sup>677</sup> Félix María Arocena en su artículo “Misterio, celebración, vida en las tradiciones alejandrina y antioquena” (2006) estudia en comparación las doctrinas eucarísticas de las Escuelas de Alejandría y de

ayudará a discriminar los elementos alimenticios que delimitan la idea de eucaristía y los paralelos simbólicos más importantes en el pensamiento del alejandrino.

En *Pedagogo* 2, 19, 3, Clemente establece un primer paralelo: “la sangre de uva madura se mezcla con agua queriéndolo el Logos” (τὸ αἷμα τῆς σταφυλῆς ὕδατι κίρνασθαι ἐθελήσαντος τοῦ λόγου) como “su sangre se mezcla para la salvación” (τὸ αἷμα αὐτοῦ σωτηρίᾳ κίρναται). Aquí se combinan dos niveles, uno pragmático y otro teológico. La frase τὸ αἷμα τῆς σταφυλῆς ὕδατι κίρνασθαι alude a la práctica social tradicional de beber vino mezclado con agua. Los términos ὕδωρ y κίρνώω remiten a un contexto griego en el que la costumbre de mezclar el vino con agua era una práctica común. El verbo κίρνώω solo se encuentra en el ámbito griego. Homero lo utiliza en varios lugares de *Odisea*. En 7, 182 Alcínoo le ordena a Pontónoo que “mezcle vino” (οἶνον ἐκίρνα) en la crátera y lo reparta a todos los invitados para que ofrezcan libaciones a Zeus; en 10, 356, cuatro siervas faenan en el palacio de Circe, una de ellas “mezcla vino” (οἶνον ἐκίρνα) en una crátera de plata y lo distribuye en copas de oro; en 14, 78, Eumeo “mezcla vino dulce” (κίρνη μελιθδέα οἶνον) y se lo ofrece a Odiseo; y en 16, 52, nuevamente Eumeo “mezcla vino dulce” para que Odiseo comparta con Telémaco; en todos los casos se alude a la acción de mezclar el vino con agua<sup>678</sup> para compartir socialmente.

La otra expresión de *Pedagogo* 2, 19, 3, τὸ αἷμα τῆς σταφυλῆς pertenece a un ámbito bíblico. En Gn 49, 11 de la LXX, aparece la frase “en sangre de uva madura” (ἐν αἵματι σταφυλῆς) inserta en las bendiciones que Jacob confiere a su hijo Judá, vv. 8-12, momento en que el patriarca anuncia la hegemonía y la fuerza de Judá (vv. 8-9), a la vez que añade un oráculo mesiánico (vv. 10-12): no cesará su poder hasta que venga “el que lava en vino su túnica y en sangre de uva madura su sayo” (πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ). En Dt 32, 14 aparece la expresión “bebe el vino, la sangre de la uva madura” (αἷμα σταφυλῆς ἔπιον οἶνον) referida a Israel en el *Cántico de Moisés*, vv. 1-44; en Si 39, 26, la “sangre de uva madura” (αἷμα σταφυλῆς) es uno de los bienes dados por Dios para la vida del hombre; en 50, 15, el sacerdote Simón toma con su mano la copa para hacer la libación “de la

---

Antioquía. Sostiene que la doctrina eucarística de Alejandría brota de la contemplación joánica del misterio de la encarnación revistiéndola de un fuerte acento realista y concreto. No se olvide que es característico de Juan situar el lavatorio de los pies donde los demás emplazan la institución de la santa Cena. Por eso, la reflexión eucarística alejandrina subraya la dimensión de servicio de la eucaristía, siempre en la misma línea de lo realista y concreto (p. 1076).

<sup>678</sup> Cf. Heródoto, *Historias* 4, 66;

sangre de uva madura” (ἐξ αἵματος σταφυλῆς) y derramarla al pie del altar. En todos los ejemplos bíblicos extraídos de la LXX, la expresión αἷμα τῆς σταφυλῆς refiere a la idea del vino. Este vino, si bien tiene un contexto social de uso, está cargado de un contenido divino y sacrificial que Clemente adopta e incorpora en un espacio escatológico de interpretación, como lo demuestra la conexión entre αἷμα y σωτηρία.

La relación marcada entre αἷμα y σωτηρία también es bíblica. Tiene sus primeros antecedentes en Ex 24, 5-6 y Lv 3, 2-3 y 8-9; 7, 14; 7, 33; 9, 18; 17, 5-6, y su contexto vuelve a ser sacrificial<sup>679</sup>. En Ex 24, 5-6, αἷμα es un “sacrificio de salvación” (θυσία σωτηρίου) dirigido a Dios. Moisés toma la mitad de la sangre procedente de novillos inmolados y la echa en vasijas, mientras que la otra mitad la derrama sobre el altar. En *Levítico* ambos términos forman parte de la descripción del θυσία σωτηρίου ofrecido a Dios. Tanto en Lv 3, 2-3 y 8-9<sup>680</sup> como en 7, 14; 7, 33; 9, 18; 17, 5-6, el sacerdote derrama alrededor del altar la sangre de la inmolación para concretar el sacrificio de salvación. El carácter teológico de τὸ αἷμα αὐτοῦ σωτηρία κίρνεται queda así teñido de un contenido escatológico marcado por el concepto σωτηρία.

Más difícil es la última relación que se desprende de *Pedagogo* 2, 19, 3, aquella que se establece entre αἷμα y λόγος y que solo tiene un antecedente en Ap 19, 13, momento en que Juan une Is 63, 1, Dios baja de Edom “con ropaje enrojecido” (ἐρύθημα ἱματίων), con la idea de λόγος que explica en el prólogo de su evangelio (1, 1-18), especialmente en Jn 1, 1. Is 63, 1 se inscribe en un poema de claro contenido apocalíptico. El poema está pensado como un diálogo entre Dios y el inspirado. Dios se presenta como un vendimiador cuyos vestidos están manchados por el zumo de los racimos. En Jn 1, 1, “el Logos era Dios” (θεὸς ἦν ὁ λόγος); en 1, 14, el Logos existía en el principio junto a Dios, se hizo carne, y puso su morada entre los hombres<sup>681</sup>. La interpretación de las referencias que presenta *Pedagogo* 2, 19, 3 combina una serie de palabras procedentes de distintas fuentes, aunque predomina el origen bíblico de su

---

<sup>679</sup> El libro de *Levítico* es el que aporta mayores datos sobre este contexto sacrificial. El sacrificio de salvación en el que la víctima es compartida entre Dios y el oferente está atestiguado en Canaán, pero el sacrificio israelita se distingue de aquel por el antiguo rito de la sangre (cf. Lv, 1, 5ss). Es un banquete sagrado; las partes más vitales de la víctima se ofrecen a Dios; una parte elegida se concede a los sacerdotes (cf. 7, 28s) y el resto es consumido por los fieles. En la época antigua este rito de sacrificio era el más frecuente y constituía el rito central de las fiestas, expresando ante todo la comunidad de vida, la relación de alianza y de amistad entre el fiel y su Dios. Cf. *supra* capítulo 1.

<sup>680</sup> Lv 3 comenta detalladamente la manera en que se debe proceder en el sacrificio de salvación.

<sup>681</sup> Véase *Pedagogo* 1, 15, 3.

discurso. Tal antecedente es el que también mantienen los otros párrafos del *Pedagogo* que refieren a los elementos del ritual eucarístico.

Así, en *Pedagogo* 2, 19, 4a, “la sangre del Señor es doble” (διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου), una “la de su carne, con la que hemos sido rescatados de la perdición” (αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα), y otra “la de su espíritu, con la que hemos sido ungidos” (τὸ δὲ πνευματικόν, τοῦτ' ἔστιν ᾧ κεχρίσμεθα). La doble naturaleza de “la sangre del Señor”, carnal y espiritual, tiene una posible explicación en *Pedagogo* 1, 43, 2. Aquí Clemente afirma que la carne “alegoriza el espíritu santo” (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ), porque la carne “ha sido creada” (δεδημιούργηται) por él. En este contexto, “la sangre significa el Lógos” (τὸν λόγον αἰνίττεται) que “ha sido derramado” (ἐπικέχυται) sobre la vida del fiel. Esta interpretación se inserta en pleno ámbito simbólico, como lo demuestran los términos ἀλληγορεῖ y αἰνίττεται. Ahora bien, dentro del espacio de 2, 19, 4a, la expresión τὸ αἷμα τοῦ κυρίου tiene su fuente más importante en 1 Co 11, 27, versículo inserto en un comentario sobre la cena del Señor. En 11, 23-26, Pablo asegura que recibió del Señor lo que transmite a los corintios: que el Señor Jesús, la noche que era entregado, tomó el pan, dio gracias, lo partió y lo ofreció a los discípulos como su cuerpo; después de cenar, tomó el cáliz diciendo que era la nueva Alianza en su sangre, y agregó que cada vez que alguno de los discípulos comiera el pan o bebiera del cáliz anunciaría la muerte del Señor “hasta que venga” (ἄχρις οὗ ἔλθῃ). En 11, 27, el que coma el pan o beba del cáliz indignamente “será reo de la carne y la sangre del Señor” (ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου)<sup>682</sup>. El contenido eucarístico de estos versículos justifica la relación clementina entre la cena del Señor y su explicación simbólica del ritual cristiano. La sangre del Señor remite nuevamente a la idea de vino que trabaja Clemente en el párrafo 2, 19, 3. Por su parte, la frase τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα también es utilizada en *Pedagogo* 1, 23, 2<sup>683</sup>, “a los que libera de la perdición con la sangre del Señor” (τοὺς αἵματι κυρίου ἐκ φθορᾶς λελυτρωμένους). Ambos casos remiten a la redención o liberación del pecado gracias a la sangre derramada con la muerte de Jesús en la cruz<sup>684</sup>.

---

<sup>682</sup> Cf. Hch 2, 20; Hb 13, 20.

<sup>683</sup> Véase *Pedagogo* 3, 2, 2

<sup>684</sup> Cf. Sal 103 (102), 4, donde Dios es el que perdona las culpas, cura las dolencias y “el que libera tu vida de la perdición” (τὸν λυτρούμενον ἐκ φθορᾶς τὴν ζωὴν σου).

Por su parte, la relación entre τὸ πνευματικόν y κεχρίσμεθα que indica la naturaleza espiritual de la sangre del Señor presenta alusiones significativas en distintos lugares cristianos. La más importante pertenece a 1 Co 10, 4 donde el término πνευματικόν está directamente aplicado a “Cristo” o el “Ungido” (Χριστός)<sup>685</sup>. En este contexto Χριστός es πνευματικόν<sup>686</sup>. Otros espacios del Nuevo Testamento también conectan los términos Χριστός y πνευματικόν, v. gr. 1 Co 3, 1; 1 P 2, 5. La figura de Cristo que aparece en estos pasajes no es la de aquel que ha sido ungido<sup>687</sup> siguiendo el ritual descrito en Ex 30, 22-25, donde se expone no solo la fórmula concreta del aceite de la unción santa sino que se detallan los pasos de la ceremonia de unción mediante la cual Aarón y sus hijos quedan consagrados para ejercer el sacerdocio de Dios<sup>688</sup>; Jesús no se convierte en Cristo mediante un ritual humano, sino que Cristo representa el ungido por el Espíritu Santo, interpretación que se desprende de Lc 1, 35: “El Espíritu santo vendrá sobre ti, y el poder del altísimo te cubrirá con su sombra” (Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι). De esta interpretación se deriva el siguiente razonamiento: si Cristo es el ungido por el Espíritu, Cristo es espiritual.

Por último, un testimonio que señala la naturaleza carnal de la sangre del Señor surge de la relación entre σὰρξ y πνεῦμα que se encuentra en Rm 1, 3-4. En el v. 3, Jesucristo es descendiente de David según la “carne” (σὰρξ); en el v. 4, Jesús se ha constituido en Hijo de Dios con “poder” (δύναμις) según el “Espíritu de santidad” (πνεῦμα ἁγιωσύνης). Aquí se establece el contraste entre la naturaleza humana y divina de Jesús, *i. e.* entre lo físico dado por la ascendencia davídica y lo espiritual que cualifica a Jesús para ser Hijo de Dios con poder. Jesucristo es carne y es Espíritu. Clemente juega continuamente con la oposición e identidad de los términos σὰρξ y πνεῦμα en relación con la figura de Jesús.

<sup>685</sup> El tema de la unción es problemático en este contexto. Según Ladaria (1980: 49) “ni en Clemente ni en la tradición anterior a él el tema de la unción se relaciona con la Eucaristía, sino con el don del Espíritu Santo”. Cf. *Pedagogo* 2, 61, 3; 63, 4; 65, 2-3; *Protréptico* 12, 120, 5; *Stromata* 1, 126, 2; 3, 103, 1; etc.

<sup>686</sup> La relación entre la interpretación de Clemente y 1 Co 10 se hace más evidente si se analiza el contexto que precede a *Pedagogo* 2, 19, 3. Clemente alude a la roca de la cual Dios hizo brotar agua para calmar la sed de los israelitas que atravesaban la nube y el paso del Mar Rojo. Las mismas referencias anteceden a 1 Co 10, 4. Cf. 1 Co 10, 1-3.

<sup>687</sup> En Hch 4, 27 los apóstoles se dirigen a Dios diciendo “Jesús, el que has ungido” (Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας). Según Orbe (1961: 504) San Irineo no explica el nombre de Cristo por la unción bautismal de Jesús en el Espíritu Santo, sino el nombre de Cristo adosado al de Jesús. Jesús pasó a ser Jesu-Cristo a partir de la unción en Espíritu.

<sup>688</sup> Cf. Lc 4, 18. Los cristianos creen que el “ungido”, aludido en varios versículos bíblicos como Sal 2, 2 y Dn 9, 25-26, es el prometido Mesías.

En *Pedagogo* 2, 19, 4b surgen los argumentos más significativos del ritual eucarístico, “beber la sangre de Jesús es participar de la incorruptibilidad concerniente al Señor” (Καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας) y “el espíritu es la fuerza del Logos, como la sangre lo es de la carne” (ἰσχύς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός). Una de las referencias bíblicas más antiguas sobre πιεῖν τὸ αἷμα es la que aporta Ex 7, 14, momento en el que Dios instruye a Moisés que le comunique a Aarón que levantará su báculo sobre el río Nilo. Como resultado de esta decisión, el agua se convirtió en sangre y mató a todos los peces del lugar<sup>689</sup>. Esta transformación de una sustancia en otra distinta y nociva es una de las diez plagas que envía Dios sobre Egipto (7, 3-42), señales destinadas a acreditar el poder de Dios para que sea reconocido por el faraón de Egipto. Sin perder la conexión con el Pentateuco, la expresión de Clemente hace alusión a la sangre de vida, la sangre de Cristo. En este sentido, el alejandrino sigue las referencias del Nuevo Testamento. En efecto, la referencia más exacta a la acción de beber la sangre de Cristo pertenece a Jn 6, 53-54. En el v. 53 aparece la expresión “bebéis su sangre” (πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα), y en el v. 54, “el que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna” (ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον)<sup>690</sup>. En la referencia de Jn 6, 54, según la cual comer la carne y beber la sangre de Cristo habilita para la vida eterna, se encuentra el antecedente que explica la idea de “inmortalidad” (ἀφθαρσία) asociada por Clemente a la acción de πιεῖν τὸ αἷμα. Beber el vino eucarístico es símbolo de “beber la sangre” del Señor, gesto a partir del cual se incorpora la posibilidad de ἀφθαρσία. Este acto gestual es el que conecta κυριακός con ἀφθαρσία y con la idea de eucaristía en *Pedagogo* 2, 19, 4b.

Los vocablos κυριακός y ἀφθαρσία también aparecen en un contexto eucarístico en el Nuevo Testamento. En 1 Co 11, 20, la expresión “comer la cena del Señor” (κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν)<sup>691</sup> está en sincronía con lo razonado por Pablo en 1 Co 10, 16-18, momento en el que compara la comunión eucarística a la de las comidas sacrificiales del Antiguo Testamento, en las que los fieles se reunían en torno al altar. En el v. 21 contraponen la mesa eucarística a las de las comidas sagradas que siguen a los sacrificios gentiles. Con estos datos se puede suponer que Pablo sitúa claramente a la

<sup>689</sup> En el Nuevo Testamento, Ap 16, 6 utiliza la misma expresión haciendo referencia a la primera plaga de Egipto.

<sup>690</sup> Cf. Jn 6, 56.

<sup>691</sup> Cf. Ef. 6, 24.

eucaristía en una perspectiva sacrificial. Clemente se sirve de esta perspectiva paulina y equipara la acción de  $\pi\iota\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{o}\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha$  con una de las funciones más importantes que tiene como fin la eucaristía,  $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\alpha\beta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\alpha}\phi\theta\alpha\rho\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ . La única referencia cristiana que remite a  $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\alpha\beta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\alpha}\phi\theta\alpha\rho\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$  se encuentra en la *Epístola II a los Corintios*, 14, 4 y 14, 5, atribuida a Clemente de Roma. En 14, 4 se afirma que “Cristo es el Espíritu” ( $\tau\acute{o}\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ ); en 14, 5 se sostiene que la carne es capaz de “recibir la vida e inmortalidad del Espíritu Santo” ( $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\alpha\beta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \zeta\omega\eta\eta\kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\phi\theta\alpha\rho\sigma\acute{\iota}\alpha\upsilon\kappa\alpha\tau\acute{o}\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omicron\upsilon$ ). Los datos que aporta *Epístola II a los Corintios* resumen de alguna manera los argumentos clementinos de *Pedagogo* 2, 19, 4a-b: Cristo es el Espíritu que otorga la inmortalidad a los hombres.

Las conexiones bíblicas y apostólicas relevadas hasta el momento son las que dan fundamento a las expresiones que finalizan *Pedagogo* 2, 19, 4b:  $\iota\sigma\chi\upsilon\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \tau\acute{o}\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ,  $\acute{\omega}\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ . Dos referencias cristianas se conjugan en este enunciado: Rm 1, 4, “constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad” ( $\tau\omicron\upsilon\ \acute{o}\rho\iota\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma\ \upsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \delta\upsilon\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\epsilon\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omega\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$ ), alude a la idea proyectada por  $\iota\sigma\chi\upsilon\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon$ ; mientras que  $\alpha\acute{\iota}\mu\alpha\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$  remite nuevamente a Jn 6, 54. Mas la importancia de la frase  $\iota\sigma\chi\upsilon\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \tau\acute{o}\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$  reside en su conexión analógica con  $\alpha\acute{\iota}\mu\alpha\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ . Mediante esta analogía, Clemente establece dos binomios complementarios,  $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ - $\alpha\acute{\iota}\mu\alpha$  y  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ - $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ . El primero tiene una justificación deductiva que consigue fundamento en las expresiones trabajadas anteriormente: Cristo es el Espíritu, y la sangre es de Cristo, por lo que quien bebe su sangre recibe el Espíritu y con él la vida eterna. La fuente de este razonamiento es juanina, la misma que se repite en el segundo binomio. La relación entre  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ - $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  se encuentra en Jn 1, 14, “y el Logos se hizo carne” ( $\text{Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο}$ ), expresión que remite a los vv. 1-4 y 14 del capítulo 1 de Jn. En estos versículos, Juan sostiene que en el principio existía el Logos que estaba junto a Dios, y el Logos era Dios (vv. 1-4); luego el Logos se hizo carne y se instaló entre los hombres (v. 14). Por lo tanto, Cristo es el Logos de Dios que se hace carne.

### 9.2.2. Los elementos eucarísticos de *Pedagogo* 2, 20 y sus antecedentes

Una vez expuestos los elementos esenciales del rito eucarístico, *i. e.* vino mezclado con agua, sangre, carne, Espíritu y Logos, Clemente los asocia y explica en *Pedagogo* 2, 20, 1abc. En 2, 20, 1a dice: “análogamente a como el vino se mezcla con el agua” (Ἀναλόγως τοίνυν κίρνεται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι), así “[se mezcla] el espíritu con el hombre” (τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα); Clemente sigue con las analogías y explicita su procedimiento con el adverbio ἀναλόγως. En este caso establece otra equivalencia entre dos binomios: οἶνος-πνεῦμα y ὕδωρ-ἄνθρωπος. Los primeros elementos de cada pareja reenvían a los vocablos planteados en el inicio de 2, 19, 3, τὸ αἶμα τῆς σταφυλῆς-ὕδωρ. En *Pedagogo* 1, 43, 1, Clemente había explicado que la carne es el Espíritu Santo, y la sangre el Logos<sup>692</sup>, y aplica una fórmula similar a la expuesta en 2, 19, 3 y 2, 20, 1a, “el Señor es la mezcla de ambos” (ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ κύριος) porque “el Señor es Espíritu y Logos” (ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος). Más adelante, en 1, 47, 1, presenta otra explicación: la sangre es vino, y alude a un nuevo elemento, el “pan” (ἄρτος), representativo de la carne. A la vez, agrega varios nombres para designar el Logos: manjar, carne, alimento, pan, sangre y leche. Ciertamente, el razonamiento de Clemente es confuso y difícil de discernir, no obstante, podemos suponer que tanto el Logos como el Espíritu, los dos aspectos más generales de la comunicación con Dios, son sustancialmente iguales en el plano teológico que los anima. La óptica teológica de *Pedagogo* 1, 43, 1 y 47, 1 persiste en 2, 20, 1a. Sin embargo, en este contexto predomina la perspectiva antropológica del ritual eucarístico. El πνεῦμα se mezcla con ἄνθρωπος porque es el hombre quien recibe el Espíritu, como se explicará a continuación.

La presencia del agua en este contexto y los paralelos establecidos por Clemente tienen su fuente más concreta en Jn 7, 37-39 y 1 Jn 5, 6-8. En Jn 7, 37-39, el evangelista establece una correspondencia entre la expresión “agua viva” (ὕδωρ ζῶν)<sup>693</sup> y πνεῦμα

---

<sup>692</sup> Ladaria (1980: 54) razona las diferencias entre *Pedagogo* 1, 47, 1 y 2, 19, 4-20, 1: el primero refiere al Logos, espíritu encarnado, como alimento; el segundo subraya más la comunicación del espíritu como fuerza del Señor, ya que aparece claro el carácter dinámico del πνεῦμα, incluso se remite al espíritu como don. Los paralelismos entre el Logos y el espíritu, por un lado, y la carne y la sangre, por otro, están invertidos. Por último, considera que solo hacia el final del texto aparece con nitidez el esquema neumático σάξ y πνεῦμα, propio de la cristología neumática; la contraposición de estos dos elementos del ser de Jesús se da de manera indirecta en el segundo párrafo.

<sup>693</sup> En el v. 37 dice: “si alguno tiene sed venga a mí y beberá” (Εάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω).

con el objeto de representar la figura de Jesús. En 1 Jn 5, 6-8 dice: v. 6, “Jesucristo es el que vino con agua y con sangre” (ἐστὶν ὁ ἐλθὼν δι’ ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός), v. 7, “el Espíritu es el testimonio” (τὸ πνεῦμά ἐστὶν τὸ μαρτυροῦν), v. 8, “el Espíritu, el agua y la sangre, los tres están en lo uno” (τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν). En el comentario de Clemente, Jesucristo es el agua y el Espíritu, el vino y la sangre, por lo que la mezcla de Espíritu y hombre debe entenderse como la incorporación de Cristo en el hombre.

Los argumentos que justifican las expresiones de *Pedagogo* 2, 20, 1a están distribuidos entre 2, 20, 1b y 2, 20, 1c. En 2, 20, 1b, los niveles pragmático, escatológico y teológico del párrafo 2, 19, 3 se combinan con lo antropológico de 2, 20, 1a. Una mezcla, *i. e.* el vino con el agua, “orienta hacia la fe” (εἰς πίστιν εὐωχεῖ), la otra mezcla, *i. e.* el espíritu con el hombre, “conduce hacia la inmortalidad” (τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ)<sup>694</sup>. El consumo del vino mezclado con agua es una muestra cabal y consciente de fidelidad y creencia en la existencia de un único Dios hecho carne. Ahora bien, la mezcla del Espíritu con el hombre se inserta en un nivel antropológico y escatológico que se fundamenta en una idea básica, ἀφθαρσία. La interpretación de τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ entonces gana significado a partir de su conexión con una frase trabajada más arriba, μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας: solo quien ha incorporado el Espíritu alcanza un nivel de comunión divina que le permite participar de la vida eterna. Surge así otro binomio, πίστις-ἀφθαρσία, según el cual es la fe la que conduce hacia la inmortalidad<sup>695</sup>. Juan también es la fuente de esta relación. En Jn 3, 15 dice: “todo el que crea tenga en él la vida eterna” (πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον), en donde la expresión ἐν αὐτῷ refiere a Cristo; idéntico razonamiento repite en 3, 36; 5, 24; 6, 40; 11, 25-26. La incorruptibilidad o la vida eterna se consiguen a partir de la creencia en el Hijo de Dios, Cristo. Esta tesis es una justificación cristiana del monoteísmo. La fe en Cristo es la creencia en la existencia de un único Dios, creador de todo lo existente. Por su parte, en *Pedagogo* 2, 20, 1c Clemente anota el argumento clave de todo lo expresado en 2, 19, 3-20, 1: “a su vez, la mezcla de ambos,

<sup>694</sup> En otra obra del alejandrino, *Extractos de Teódoto* 3, 56, 3-4, Clemente divide a los hombres entre espirituales y materiales, πνευματικόν y ὑλικόν respectivamente. El hombre espiritual es el que posee la capacidad para la fe y la incorruptibilidad. La división entre hombre material y espiritual es característica de la antropología valentiniana. Cf. Casey 1925: 64.

<sup>695</sup> Resulta importante apuntar que en *Pedagogo* 1, 47, 1 es la mezcla de vino con pan, *i. e.* sangre con carne, la que conduce a la ἀφθαρσία.

de la bebida y del Logos, se llama eucaristía” (ἡ δὲ ἀμφοῖν ἀϋθις κρᾶσις<sup>696</sup> ποτοῦ τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται). Aquí Clemente introduce la definición de la eucaristía, y seguidamente la describe con los siguientes términos: “gracia laudable y hermosa” (χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή) que santifica el cuerpo y el alma “de quienes la reciben con fe” (ἦς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες), y “mixtura divina” (τὸ θεῖον κρᾶμα) por la que “la voluntad de Dios” (τοῦ πατρικοῦ βούλημα) hace que se mezclen místicamente el Espíritu y el Logos en el hombre. La delimitación de la eucaristía como la κρᾶσις ποτοῦ τε καὶ λόγου contiene elementos léxicos indicativos de la praxis diaria ligados a términos que reenvían al discurso teológico juanino. En Jn 6, 55, el evangelista coloca en boca de Jesús las siguientes palabras: “mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida” (ἡ γὰρ σὰρξ μου ἀληθῆς ἐστὶν βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῆς ἐστὶν πόσις), donde aparece el término πόσις en paralelo con αἷμα. No obstante, en 6, 55 Juan informa solamente uno de los elementos que contiene la mezcla clementina, la sangre representativa del vino. El elemento faltante es el que presenta en Jn 7, 38-39 y 1 Jn 5, 6-8, *i. e.* el agua, cuyo significado simbólico fue tratado más arriba.

Por su parte, de las características atribuidas a la eucaristía es el término χάρις el que completa el valor simbólico del ritual. En los Evangelios, χάρις representa a Jesucristo, don espiritual de Dios<sup>697</sup>, identificación presente en Jn 1, 14: el Logos hecho carne recibe su gloria de Dios y está “lleno de gracia y de verdad” (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). Esto se conecta con *Pedagogo* 2, 20, 1c, donde Clemente refiere a los fieles que participan de la eucaristía, *i. e.* οἱ μεταλαμβάνοντες, y reciben la gracia divina. La eucaristía, mezcla de vino, agua y Logos, santifica el cuerpo ἦς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες, de los fieles que participan del ritual eucarístico.

*Pedagogo* 2, 20, 1c es el único espacio de la producción de Clemente que concentra una definición explícita de la eucaristía. Precisa el significado de la eucaristía aludiendo a sus aspectos más relevantes, pragmático, teológico y antropológico, analizados detenidamente en los comentarios desarrollados hasta el momento. Aunque existe otro pasaje clementino que completa la explicación sobre la utilización del término eucaristía

<sup>696</sup> La fórmula ἡ δὲ ἀμφοῖν κρᾶσις se repite en 1, 43, 1 y 2, 23, 3. En el primer caso la utiliza en un nivel teológico; en el segundo, en un nivel pragmático, y alude a la costumbre de mezclar el vino con bastante agua para evitar la embriaguez.

<sup>697</sup> El Espíritu nos hace partícipes de la naturaleza divina, es decir, consortes de la naturaleza del Logos. El discurso sobre la santidad tiende a elaborarse con la gramática de la gracia increada.

en situación de ritual y pertenece a un texto menor del alejandrino, *Extractos de Teódoto* 1, 13, 4, en el cual no solo cita Jn 6, 51, “y el pan que yo daré es mi carne” (ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἐστίν), sino también su exégesis: el ἄρτος es con lo que “se alimenta la carne mediante la Eucaristía” (ὧ τρέφεται ἢ σὰρξ διὰ τῆς Εὐχαριστίας)<sup>698</sup>. La justificación para esta interpretación se encuentra en *Pedagogo* 1, 46, 2-47, 1, espacio en el que Clemente realiza un comentario de los vv. 32, 33 y 51 de Jn 6, a partir de la idea básica que concentran, ἄρτος. Durante este proceso pone en paralelo dos imágenes, una pragmática y otra teológica, dejando implícita la antropológica: así como cuando el “pan” (ἄρτος) mezclado con el “vino” (οἶνον) lo absorbe y deja “lo acuoso” (τὸ δὲ ὕδατῶδες), también “la carne del Señor, el pan del cielo, absorbe la sangre, llevando hacia la incorruptibilidad” (ἢ σὰρξ τοῦ κυρίου, ὁ ἄρτος τῶν οὐρανῶν, ἀναπίνει τὸ αἷμα, τοὺς οὐρανίους τῶν ἀνθρώπων εἰς ἀφθαρσίαν ἐκτρέφω)<sup>699</sup>. Si se pone en comunicación *Extractos de Teódoto* 1, 13, 4 con *Pedagogo* 1, 46, 2-47, 1 se puede deducir que Clemente parece estar aludiendo a la costumbre ritual de consumir pan y vino durante la eucaristía.

Los elementos eucarísticos extraídos de *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1; 1, 42, 3 y 1, 47, 1 pueden ser sintetizados como sigue. El vino mezclado con agua, identificado con la sangre y la carne de Cristo, el Logos y el Espíritu, es el alimento definitorio del acto eucarístico; el pan no consigue igual tratamiento en el *Pedagogo*, aunque en *Extractos de Teódoto* 1, 13, 4 sí está incluido en el acto ritual. En el siguiente apartado, se llevará a cabo una interpretación más profunda del pasaje eucarístico más significativo del *Pedagogo*, 2, 19, 3-20, 1, en base a las articulaciones judeohelenísticas y cristianas anotadas más arriba.

<sup>698</sup> En *Extractos de Teódoto* 1, 13, 1-4 se anota: 13, 1, “él es *Pan supracelste* (Jn 6, 31-51; Sal 77, 24) y *alimento espiritual* (1 Co 10, 3), que por manducación y gnosis da la vida, *Luz de los hombres* (Jn 1, 4), es decir, de la Iglesia” (Οὗτός ἐστιν «Ἄρτος» ἐπουράνιος καὶ πνευματικὴ Τροφή ζωῆς παρεκτικὴ κατὰ τὴν βρωσιν καὶ γνώσιν, «τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων», τῆς Ἐκκλησίας δηλονότι); en 13, 2, “Ciertamente, *los que comieron el pan del cielo murieron* (Jn 6, 31-32); pero el que come *el verdadero Pan* (Jn 6, 49-58) del Espíritu no morirá” (Οἱ μὲν οὖν «τὸν οὐράνιον ἄρτον» «φαγόντες ἀπέθανον»· ὁ δὲ «τὸν ἀληθινὸν Ἄρτον» τοῦ Πνεύματος ἐσθίων οὐ τεθνήξεται); en 13, 3, “*El Pan vivo* (Jn 6, 35, 48, 51), *el que da el Padre* (Jn 6, 32), es el Hijo para los que quieren comer” (Ὁ «ζῶν Ἄρτος» ὁ «ὑπὸ τοῦ Πατρὸς δοθείς» ὁ Υἱός ἐστι τοῖς ἐσθίειν βουλομένοις); en 13, 5, “Y quizás porque los elegidos tienen subsistencia a partir de la misma substancia, así también lograrán la misma perfección” (τάχα δὲ ὡς ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας τῶν ἐκλεκτῶν κατὰ τὸ ὑποκείμενον γενομένων, καὶ ὡς τοῦ αὐτοῦ τέλους τευξομένων). Para analizar las citas de estos pasajes, cf. especialmente Jn 6.

<sup>699</sup> Según Aracena (2006: 1076) “el Verbo se hizo carne y todo el que come la santa carne tiene la vida eterna pues el Verbo es vida por naturaleza. De modo análogo a como, en la encarnación, el Verbo atrae hacia sí la carne, aun dejándola intacta en sus propiedades, es decir, sin confusión ni alteración, así también en la comunión, Cristo atrae hacia sí al creyente confiriéndole su modo de ser, sin transformar la sustancia de quien lo recibe”.

### 9.2.3. Interpretación de *Pedagogo* 2, 19, 3-20, 1

La presencia del tópico de la eucaristía es evidente en 2, 19, 3-20, 1<sup>700</sup>. En 2, 19, 3-4, la sangre es un vehículo mediante el cual Jesucristo comunica el don de su Espíritu<sup>701</sup>. La sangre espiritual, con la que el hombre es ungido y hecho partícipe de la incorrupción, es la manifestación de la divinidad y de su poder sobre los hombres. En 2, 20, 1, el alejandrino enfatiza su explicación con el uso repetitivo de la idea de mezcla. Esta mezcla alude a la combinación de elementos materiales, *i. e.* vino, agua y hombre, con los espirituales, Logos y Espíritu, y se inscribe en cuatro niveles de análisis, teológico, escatológico, antropológico y pragmático, de los cuales los dos últimos tienen su eje de explicación en el teológico y escatológico, niveles que aportan los significados simbólicos que definen el ritual eucarístico. Siendo Logos y Espíritu<sup>702</sup> símbolos de Cristo<sup>703</sup>, la eucaristía se define como el ritual sacrificial mediante el cual el hombre consume la sangre de Cristo, incorpora el Espíritu y se hace inmortal<sup>704</sup>. El Espíritu es el que determina la unión de la naturaleza humana con la divina; de esta unión se desprende la justificación antropológica que confirma el valor pragmático de la eucaristía: por razón de la eucaristía el hombre participa de la naturaleza divina. Tal participación no se consigue de una vez y para siempre; por el contrario, supone la adquisición de una práctica ritual, el hábito de una costumbre.

Mas el significado simbólico de la eucaristía y su valor pragmático también están dados por los elementos reales que se utilizan en el ritual. En *Pedagogo* 2, 19, 3, Clemente alude a la acción de mezclar la sangre de la uva madura, *i. e.* el vino, con el agua; en 2, 20, 1a y 2, 20, 1c, el alejandrino vuelve sobre la misma acción, solo que en

---

<sup>700</sup> El tópico eucarístico no agota la riqueza del texto. Las referencias bíblicas resultan sustanciales para entender cuál es el bagaje conceptual del pensamiento clementino y qué elementos de la LXX contribuyen a desarrollar sus argumentos.

<sup>701</sup> La eucaristía es el don del Padre que, en cierto modo, prolonga el misterio de la Encarnación. La humanidad que Cristo tiene en común con los hombres permite entrar en contacto con la divinidad que él tiene en común con el Padre. Cf. Aracena 2006: 1078.

<sup>702</sup> Ladaria (1980: 54) afirma que πνεῦμα significa un aspecto, el aspecto dinámico, del ser del Logos.

<sup>703</sup> En *Pedagogo* 3, 1, 5, Clemente dice que el hombre en el que habita el Logos “no cambia ni se desfigura” (οὐ ποικίλλεται, οὐ πλάττεται), tiene siempre la forma del Logos y así se asemeja a Dios, incluso llega a ser Dios porque Dios lo quiere. En 3, 2, 1, sigue razonando en la misma línea: “Dios está en el hombre y el hombre puede ser Dios (θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ, καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός), y el mediador cumplió la voluntad del padre (τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ὁ μεσίτης ἐκτελεῖ); porque el Logos, común a ambos, es el mediador (μεσίτης γὰρ ὁ λόγος ὁ κοινὸς ἀμφοῖν); es a la vez hijo de Dios y salvador de los hombres”. Para Clemente la imitación de Dios es esencialmente intelectual y supone el término del perfeccionamiento humano. Para la idea de “mediador” en contexto judeohelenista cf. Filón, *Sobre los querubines* 127; *La migración de Abraham*. 6, etc. Sobre la voluntad del padre cf. Jn 4, 34; 5, 30. Cf. Merino Rodríguez 1994: 505-507, n. 13 y 14.

<sup>704</sup> Según Osborn (2005: 234) “in the eucharist the gift of immortality is received”.

2, 20, 1c la mezcla de vino y agua recibe el nombre genérico de “bebida”. La recurrencia a la idea de vino y agua y la inclusión del término “bebida” revela el elemento material eucarístico enseñado en la escuela de Alejandría o utilizado durante la celebración de la eucaristía en la Iglesia. Clemente no menciona la presencia de otros alimentos eucarísticos en el contexto de 2, 19, 3-20, 1; aunque en distintos pasajes de su escritura, especialmente en *Pedagogo* 1, 47, 1 y *Extractos de Teódoto* 1, 13, 4, surge un nuevo material que puede ser sumado al anterior. En el primer caso, se informa sobre la mezcla de vino, pan y agua; en el segundo, el pan es el que alimenta la carne mediante la eucaristía. No puede ser demostrado fehacientemente que el pan de *Pedagogo* 1, 47, 1 sea utilizado en el rito eucarístico. La razón se encuentra en la ausencia de los términos εὐχαριστέω y εὐχαριστία en ese contexto, por lo que la referencia a la eucaristía queda sujeta a la interpretación del lector o destinatario. En cambio, en *Extractos de Teódoto* 1, 13, 4, el concepto pan está inserto en pleno contexto eucarístico, como lo confirma la utilización de ἄρτος en directa relación con εὐχαριστία. Si bien ninguno de los testimonios que aporta Clemente confirma la presencia conjunta de los tres elementos, *i. e.* vino, pan y agua, durante el ritual, tampoco se puede suponer que Clemente esté haciendo referencia a dos formas distintas de celebrar la eucaristía<sup>705</sup>. Pero más allá de

---

<sup>705</sup> En *Apología* 1, 65-66, Justino describe el ritual de la eucaristía: “Terminadas las oraciones, nos saludamos con un beso (φιλήματι ἀσπαζόμεθα)”. Luego, se ofrece “al que preside” (τῷ προεστῶτι) pan y una copa de agua y κρᾶμα, que se interpreta como agua y vino mezclados, y se pronuncia una “acción de gracias” (εὐχαριστίαν). Después, los que entre nosotros llamamos “diáconos” (διάκονοι) reparten el pan y el vino y el agua “eucaristizados” (εὐχαριστηθέντος). Finalmente en 66, 1 afirma: “A este alimento (τροφή) lo llamamos eucaristía (εὐχαριστία)”. Ya existe como vemos una conjunción, una unidad, del ritual de la palabra con la ingestión del pan y la bebida. Sobre estos párrafos Andrew McGowan (1999) realiza algunas llamativas consideraciones cuando trata de demostrar en *Ascetic Eucharistes* que, por razones económicas y culturales, los primeros cristianos, así como los cínicos y pitagóricos y sectas del judaísmo, no ingerían carne ni bebían vino. McGowan (1999: 151) cita un pasaje escrito por el teólogo Adolf von Harnack en 1891 en su obra *Über das gnostische buch Pistis-sophia. Brod und Wasser: die eucharistischen elemente bei Justin*, en el que demuestra que en dos ocasiones –*Apología* 1, 54, 6 y *Diálogo* 69, 2, en un contexto en que Justino refiere a los misterios dionisiacos en relación con el ritual cristiano– el término ὄνος, literalmente “burro”, fue mutado por οἶνος por un copista escrupuloso a quien pareció inapropiado que Justino hablara de un asno –si bien referido a la imaginería en torno de *Dioniso*– y más inadecuado aún que se realizara una comparación del rito griego con la entrada de Jesús a Jerusalén sobre el lomo de un burro. Sobre la base de esta enmienda McGowan sostiene la hipótesis de que el texto de Justino no mencionaba el vino en ningún lugar y la mano diligente del copista lo incorporó toda vez que pudo. Además, de las dos versiones de *Apología*, una registra ὄνος (cf. Ruiz Bueno 1954: 243) y otra οἶνος (cf. Goodspeed 1915 en *TLG*). La hipótesis de solo agua se afianzaría con los argumentos que utiliza Justino cuando afirma que no debemos tomar “estas cosas” (ταῦτα) como pan ordinario o bebida ordinaria sino como carne y sangre de Cristo, como lo recuerdan los evangelios (66. 2). Además sostiene que “también esto, por remedo, hicieron los demonios de Mitra (Μίθρα), porque en los ritos de un nuevo iniciado se presenta pan y una copa de agua (ποτήριον ὕδατος) con ciertas recitaciones” (66.4). La relación planteada en el texto de la eucaristía con los misterios de Mitra –con pan y solo agua– abona la tesis de McGowan (1999: 153) de que Justino compara la comida eucarística con modelos bíblicos y gentiles que siempre mencionan agua y nunca vino y, por tanto, es altamente probable que en el proceso

las referencias puntuales al concepto pan, es la mezcla de vino y agua la que define el término eucaristía en *Pedagogo* 2, 20, 1. La importancia de estos elementos rituales está dada por la naturaleza práctica y el significado simbólico de su utilidad. El vino mezclado con agua era la bebida típica de los encuentros gastronómicos griegos, y uno de los elementos que Jesús bendice y reparte para representar la nueva Alianza entre Dios y los hombres<sup>706</sup>. La mezcla de vino y agua se convierte así en un elemento ritual esencial de la eucaristía clementina.

En lo que sigue analizaremos otro elemento eucarístico presente en *Pedagogo*, el canto.

### 9.3. La oda cantada en la acción de gracias

Las odas cantadas formaban parte del ritual eucarístico; eran composiciones líricas de tono elevado utilizadas para hacer alabanzas dirigidas a Dios en un contexto festivo. El *Libro de los Salmos* de la LXX es la primera recolección oficial de cantos usados en la liturgia. Entre este conjunto textual se encontraban los cantos de acción de gracias que el cristianismo de los primeros siglos adoptó e incluyó en la celebración de la eucaristía<sup>707</sup>. Pablo es uno de los primeros cristianos que no solo da testimonio de la presencia del canto en la eucaristía del cristianismo primitivo<sup>708</sup>, sino que manifiesta la doble función de la poesía cantada en Col 3, 16-17: por un lado, la transferencia de conocimientos, y por otro, la interrelación entre los integrantes de la comunidad cristiana. Clemente parece reconocer la importancia de estas funciones en el discurso paulino, por lo que destina los párrafos 2, 43, 1-44, 5 del *Pedagogo* a desarrollar la costumbre ritual del canto sobre la base de Col 3, 16-17. El alejandrino lleva a cabo así un doble proceso: a) interpreta Col 3, 16-17 bajo la luz del legado judío y

---

de transmisión de su obra el vino haya sido interpolado por alguna otra mano toda vez que aparece en las ediciones que nos llegan hoy día.

<sup>706</sup> Clemente reúne así dos prácticas, una griega y otra cristiana. Mediante la primera familiariza al interlocutor con una costumbre tradicional en su medio social; con la segunda transmite conocimiento simbólico a la vez que sacraliza los elementos griegos habituales.

<sup>707</sup> El cristianismo se apropia de los salmos como plegarias litúrgicas debido no solo a la influencia de sectores judaizantes sino también para defenderse de las creaciones espontáneas y a menudo heréticas que amenazaban la integridad de la iglesia cristiana.

<sup>708</sup> La obra *Constituciones Apostólicas* del siglo IV recopila datos sobre la conexión entre el canto y la celebración de la eucaristía en el párrafo 8, 13-14. Las secciones 13 y 14 del libro octavo de *Constituciones Apostólicas*, no solo prescriben un salmo particular durante la distribución del pan y del vino en la Eucaristía, sino que también proporcionan una visión del lugar de los cantantes canónicos en la jerarquía del clero en la Iglesia institucionalizada. Cf. McKinnon 1993: 120-121. Para un análisis de la función de la salmodia e himnodia en conexión con la eucaristía del cristianismo primitivo Cf. Smith 2011: 206-208.

judeohelenístico, y b) aconseja el uso del canto como modo de acción de gracias en la celebración eucarística. Ambos procesos serán analizados a continuación.

### 9.3.1. La oda cantada en la acción de gracias y su contexto religioso

La correspondencia entre la doctrina paulina y las prescripciones clementinas sobre el canto eucarístico se hace evidente en *Pedagogo* 2, 43, 1-2. En 2, 43, 1-2, Clemente anota una cita textual de los versículos 16-17 del capítulo tercero de *Epístola a los Colosenses*. Para un mejor análisis se dividirá la Col 3, 16-17 en varias secciones: v. 16a, “la palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente” (ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως); v. 16b: “enseñándoos y amonestándoos unos a otros en toda sabiduría, con salmos, himnos y cánticos espirituales en agradecimiento” (ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν τῇ χάριτι); v. 16c: “cantando a Dios en vuestro corazón” (ᾄδοντες ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ θεῷ); v. 17a: “y todo cuanto hicieréis, de palabra o de obra, hacedlo todo en nombre del Señor Jesús” (καὶ πᾶν ὃ τι ἂν ποιῆτε ἢ ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ); y v. 17b: “dando gracias a Dios y Padre suyo” (εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ). De la cita que el alejandrino extrae de Col 3, 16-17 se derivan tres tesis: a) la acción de gracias y la salmodia son formas de comunicación con Dios, b) mediante los salmos, himnos y odas se transmite conocimiento, a la vez que los mismos elementos sirven para dar gracias a Dios, c) la ᾠδὴ πνευματικὴ es la modalidad básica de agradecimiento a Dios. Un examen de los elementos léxicos que componen los versículos paulinos y que dan fundamento a cada una de las tesis enunciadas permitirá justificar la importancia del canto en Pablo y la funcionalidad que gana en la literatura clementina.

Las secciones a y b de Col 3, 16 prevén un contexto corporativo que depende de la puesta en común de la palabra de Cristo en la asamblea reunida<sup>709</sup>, idea que se

---

<sup>709</sup> Clemente parece contextualizar el canto espiritual o salmos dentro de un banquete. En 2, 43, 2 afirma: “Esta palabra se adapta y se amolda a los tiempos, a las profesiones, a los lugares, y ahora también a los banquetes” (Ὁ δὲ λόγος οὗτος συναρμόζεται καὶ συσχηματίζεται καιροῖς, προσώποις, τόποις, συμποτικὸς δὲ ἐστὶ νῦν), y en 44, 4-5 compara y describe la música que era utilizada en los banquetes por los “antiguos griegos” (παλαιοὶ Ἕλληνες) con la que debe implementarse en la eucaristía: llama “cantos eróticos” (ἐρωτικαὶ ᾠδαί) a los implementados por los griegos, y “cantos de Dios” (τοῦ θεοῦ αἱ ᾠδαί) a los de los cristianos; la oda helénica es un “*scólion*” (σκολιὸν) acompañado por una lira y cantado por todos los participantes del banquete mientras cada uno brinda a la salud de los demás; sobre

encuentra confirmada por la cláusula ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νοουθετοῦντες ἑαυτοὺς. La expresión ἐν πάσῃ σοφίᾳ remite ó λόγος τοῦ Χριστοῦ nombrada en v. 16a, y los participios διδάσκοντες y νοουθετοῦντες dan cuenta del sentido comunitario fundamentado por otras frases de Col, especialmente las situadas en los vv. 9 y 27-28 del capítulo primero: v. 9, “con toda sabiduría y comprensión espiritual” (ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ), v. 27, “Cristo está entre vosotros” (ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν), y v. 28, “al cual anunciamos, amonestando e instruyendo a todos los hombres con toda sabiduría” (ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νοουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ). Este último versículo presenta cierta semejanza con el contenido de 3, 16: en ambos se refieren las acciones de instruir y amonestar a través de la sabiduría. Mas la diferencia entre las dos referencias está en que mientras 1, 28 describe la misión apostólica de proclamar el evangelio, en 3, 16 las acciones de advertir y enseñar están vistas como una responsabilidad colectiva. Esta visión comunitaria tiene un sentido orgánico en tanto base ideológica del pensamiento paulino. En efecto, es una característica del corpus de Pablo que existan referencias que indiquen que los miembros de las Iglesias a los que él escribe deben reconocer su responsabilidad mutua de amonestar e instruir.

En Rm 12, Pablo afirma que la comunidad cristiana forma “un solo cuerpo en Cristo” (ἐν σῶμά ἐν Χριστῷ, v. 5) con diferentes “dones” (χαρίσματα) llamados “profecía” (προφητεία, v. 6), “servicio” (διακονία, v. 7), “enseñanza” (διδασκαλία, v. 7), “exhortación” (παράκλησις, v. 8). Con estas palabras Pablo demuestra que la comunidad cristiana sucede al Templo de Jerusalén y el Espíritu que habita en su interior da no solo una nueva intensidad a la presencia de Dios en medio del pueblo santo, sino que también inspira un nuevo culto fundado en la idea comunitaria. Según este pensamiento, los creyentes representan los miembros del cuerpo de Cristo, quien mediante la crucifixión y resurrección ha dado lugar a la presencia de Dios entre los hombres y a la predicación de un culto divino que obtiene su forma del pasado judío pero que incorpora contenidos cristianos que lo diferencian de los cultos sacrificiales de los judíos. Esta es la ideología con la que comienza el Epílogo de su *Epístola a los Romanos*. En efecto, en Rm 15, 14 Pablo considera que los miembros de la comunidad cristiana de Roma ya tienen la capacidad y el conocimiento para poder “amonestarse

---

las odas espirituales, en cambio, presenta un consejo restrictivo: “se deben elegir melodías moderadas” (ἀρμονίας παραδεκτέον τὰς σῶφρονας) y sin instrumento acompañante.

unos a otros” (ἀλλήλους νοουθετεῖν) luego de haber sido instruidos en la palabra de Cristo. En 1 Co 14, 26, el apóstol refiere varias reglas prácticas que deben seguir los que se reúnen para celebrar la liturgia: cantar “salmo” (ψαλμός), practicar la “enseñanza” (διδαχή), comunicar una “revelación” (ἀποκάλυψις), hablar en “lenguas” (γλῶσσαι), o ejercitar la “interpretación” (ἐρμηνεῖα)<sup>710</sup>, y aclara, “que todo se produzca para construcción/edificación [de todos]” (πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω)<sup>711</sup>. En 1 Ts 5, 14, Pablo exhorta otra vez a la amonestación, idea que repite en 2 Ts 3, 15<sup>712</sup>; y en Ef 5, 19-20, utiliza expresiones similares a las que estructuran Col 3, 16-17, solo que el contexto paulino tiñe todo el capítulo con la idea de ἀγάπη.

Como se puede apreciar, algunas de las prácticas de 1 Co 14, 26 son referidas en Col 3, 16c. En esta sección Pablo focaliza su atención sobre la práctica del canto: exhorta a enseñar y amonestar con ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν τῇ χάριτι. Estos cantos se presentan a modo de vehículos orales de instrucción cristiana. La palabra ψαλμός es un derivado del verbo ψάλλω, “hacer vibrar, pulsar o hacer sonar [un instrumento de cuerda]” o “cantar, entonar un himno [a algo o alguien]”. Esta característica está bien establecida en los títulos con los que la LXX encabeza los Salmos de David<sup>713</sup>, el antecedente bíblico más antiguo de la literatura cristiana referido al tema del canto. Israel, como sus vecinos de Egipto, Mesopotamia y Canaán, cultivó desde sus orígenes la poesía lírica en todas sus formas<sup>714</sup>. Los salmos eran una de ellas; una fuente oficial que informa sobre la presencia del canto en las sinagogas es el *Libro de los Salmos* de la LXX, una colección de ciento cincuenta poemas litúrgicos, entre los que se distinguen los himnos, las súplicas, las acciones de gracias. Estas últimas eran poemas de agradecimiento a Dios<sup>715</sup> por la liberación de un peligro, por la abundancia

---

<sup>710</sup> Según Fitzmyer (2008: 525) “Paul describes an imaginary prayer gathering, citing examples of the spiritual gifts that individual Corinthian Christians might bring to it: one comes to sing a hymn of praise (as in the OT Psalter), another to teach some Christian truth, another to pass on some further understanding of God’s self-communication, another to speak in tongues, and still another with the gift to recast such an utterance in articulate sounds. Such abundant diversity of *pneumatika* could create disorder in their gathering, and Paul is anxious to have them conduct themselves with due order”.

<sup>711</sup> Cf. 1 Co 10, 23; 14, 3-5, 12, 17 y 40.

<sup>712</sup> Cf. Ga 6, 1-3.

<sup>713</sup> Cf. Sal 4-41 (40). Según Dunn (1996: 237) “as its application to the first-century BCE *Psalms of Solomon* and the discovery of 1QH and 11 QPs<sup>a</sup> (with six further psalms) have confirmed, the practice in Jewish circles of composing new psalms for use in worship continued into the New Testament period”.

<sup>714</sup> Algunas piezas se hallan engastadas en los libros históricos, tanto en el Cántico de Moisés (cf. Ex 15), el Cántico del Pozo (cf. Nm 21, 17-18), el himno de victoria de Débora (cf. Jc 5), la elegía dedicada por David a Saúl y Jonatán (cf. 2 S 1), como en los elogios de Judas y Simón Macabeo (cf. 1 M 3, 3-9 y 14, 4-15).

<sup>715</sup> Así, el Sal 18 (17) es una oda triunfal que se compone de una acción de gracias, vv. 5-28, y un cántico real de victoria, vv. 32-51, con final mesiánico; el Sal 22 (21) es una lamentación y oración de un

de la cosecha, por los beneficios concedidos al rey<sup>716</sup>, tópicos incluidos en poemas que eran cantados en situación litúrgica<sup>717</sup>.

Sinónimo del anterior es el término ὕμνος, literalmente “himno”. En el judaísmo, la importancia de esta alabanza cantada está indicada por los relatos de la restauración del culto por Judas Macabeo, según lo atestiguan 1 M 4, 33 y 54-56 y 2 M 1, 30. En 1 M 4, 33 se incluye el término ὕμνος en un encomio dirigido al que vence a los enemigos y salva a Israel, elogio que tiene directa influencia sobre lo que sucede en los vv. 54-56: Judas, sus hermanos y su ejército inauguran el altar con cánticos, cítaras, liras y címbalos, en el mismo tiempo y día en el que los gentiles lo habían profanado. Durante ocho días celebran la dedicación del altar y ofrecen holocaustos y los sacrificios de salvación y acción de gracias. En 2 M 1, 30, los sacerdotes cantan himnos durante el sacrificio. Tal alabanza cantada se convirtió así en una expresión habitual de culto<sup>718</sup> que se mantuvo aún después del nacimiento de Cristo, como lo demuestran los evangelistas. En Mt 26, 30 y Mc 14, 26 se anota: “cantaron en himnos y salieron hacia el monte de los Olivos” (ὕμνησαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν). En este

---

inocente perseguido que concluye en acción de gracias por la liberación esperada, vv. 23-27, y se adapta a la liturgia nacional mediante el v. 24 y el final universalista, vv. 28-32, en el que el advenimiento del reino de Dios al mundo entero aparece como consecuencia del siervo fiel. Afín al poema del siervo doliente de Is 52, 13-53, 12, este salmo, cuyo comienzo pronunció Cristo en la cruz (cf. Mt 27, 46) y en el que los evangelistas han visto descritos por anticipado varios episodios de la Pasión (cf. Mt 27, 35-39 y 43; Lc 19, 28.), es por lo mismo mesiánico.

<sup>716</sup> Cf. Sal 30 (29); 34 (33); 35 (34); 40 (39); 65 (64)-68 (67); 92 (91); 116 (114-115); 118 (117); 124 (123); 138 (137); 144 (143).

<sup>717</sup> La situación de canto tenía una estructura festiva específica. Entre el personal del Templo figuraban los cantores y, si bien estos no son mencionados explícitamente hasta después del destierro, existieron desde el principio. Las fiestas de Dios se celebraban con danzas y coros (Cf. Jc 21, 19-21; 2 S 6, 5 y 16). Según Am 5, 23, los sacrificios se acompañaban con cánticos y, puesto que el palacio real tenía sus cantores en tiempos de David (Cf. 2 S 19, 26) y de Ezequías, según los Anales de Senaquerib, el Templo de Salomón debió de tener los suyos, como todos los grandes santuarios orientales. De hecho hay salmos que se atribuyen a Asaf, a los hijos de Coré, a Hernán y Etán, todos cantores del templo preexilio según los libros de *Crónicas*. La tradición que atribuye a David muchos de los Salmos hace también remontarse a él la organización del culto, incluso los cantores (Cf. 1 Cro 25), y se une a los viejos textos que lo presentan danzando y cantando ante Dios, 2 S 6, 5 y 16. Muchos de los salmos llevan indicaciones musicales o litúrgicas. Algunos se remiten, en su texto, a un rito que se realiza simultáneamente, v. gr. Sal 20, 26, 27, 66, 81, 107, 116, 134, 135. Es evidente que estos y otros salmos, v. gr. 48, 65, 95, 96, 118, se recitaban en el recinto del Templo, por lo que se puede suponer que muchos salmos, e incluso salmos individuales, fueron compuestos para el servicio del Templo. Otros fueron adaptados mediante la adición de bendiciones, v. gr. Sal 125, 128, 129. Esto demuestra tanto la relación de los salmos con el culto como el carácter litúrgico del Salterio tomado en su conjunto. Pero no existen datos para concretar la ceremonia o la fiesta en el curso de la cual se utilizaba un salmo determinado. El título hebreo del Sal 92 lo destina al día del sábado, los títulos griegos de los Sal 24, 48, 93, 94 los distribuyen en otros días de la semana. El Sal 30 se utilizaba en la fiesta de la Dedicación, según el hebreo, y el Sal 29, se cantaba en la fiesta de las Tiendas, según el griego. Estas indicaciones, si bien no pertenecen a una etapa primitiva, testimonian que el Salterio fue el cantoral del Templo y la Sinagoga antes de pasar a ser también el de la Iglesia cristiana. El Salterio se convierte así en la colección de cantos religiosos de Israel.

<sup>718</sup> Cf. Filón, *La vida contemplativa* 83-85; *Testamento de José* 8, 5.

punto debe ser notado que Mt 26, 30 y Mc 14, 26 se ubican entre los versículos en los que Jesús declara la institución de la eucaristía, *i. e.* Mt 26, 26-29 y Mc 22-25, y en los que se anuncia y narra la predicción de las negaciones de Pedro, *i. e.* Mt 26, 31-35 y Mc 14, 27-31. Estas referencias muestran que los evangelistas incluyen el canto en la etapa final de la eucaristía cristiana<sup>719</sup>.

Dada la sinonimia entre los términos ψαλμός y ὕμνος no queda claro si el último puede ser distinguido claramente del primero<sup>720</sup>. Cierta independencia respecto de los otros dos términos es la que consigue ᾠδή πνευματική. Esta expresión ocurre nuevamente en Ef 5, 19, aunque ᾠδή es usada para el culto divino en Ap 5, 9; 14, 3; 15, 3. Si bien puede existir alguna identidad entre esta y los otros dos tipos de canciones, como lo sugieren los títulos de los *Salmos* y algunos pasajes de la LXX y del Nuevo Testamento, *v. gr.* 2 S 6, 5; 22, 1; 1 M 13, 51; 1 Co 14, 26, se debe suponer que las odas indican un tipo de canción distinto, a menos que se presuma que los autores están siendo intencionalmente tautológicos. La adición de πνευματική ciertamente denota canciones que se cantan bajo la inspiración del Espíritu<sup>721</sup>. Esta es la inmediata implicación de πνευματική<sup>722</sup>, como el cercano paralelo con 1 Co 14, 15 también lo sugiere, “cantaré salmos con el espíritu” (ψαλῶ τῷ πνεύματι).

Por último, la cláusula de Col 3, 16b, ἐν τῇ χάριτι, enfatiza la importancia de la acción de dar gracias a Dios a través del canto, y responde al uso extendido del concepto χάρις en otros lugares del corpus paulino. En Rm 7, 25, Pablo agradece a Dios haber sido liberado de su cuerpo a través de Jesucristo<sup>723</sup>; en 2 Co 8, 16, el agradecimiento hacia Dios se debe a la inspiración que produjo en Tito el interés hacia su prójimo; en 9, 15, Pablo dirige gracias a Dios “por su don inefable” (ἐπὶ τῇ

---

<sup>719</sup> Esta disposición también tiene un antecedente en Sal 113-118. Con el himno de Sal 113 (112) empieza el Hallel que los judíos recitaban en las grandes fiestas, especialmente en la cena pascual. Sal 118 (117) anota el canto que cierra el Hallel; en este canto se manifiestan por lo menos dos etapas: a) vv. 1-4, un invitatorio que precede al himno de acción de gracias enunciado por la comunidad personificada, y b) vv. 19-25 una serie de responsorios recitados por diversos grupos cuando la procesión entraba en el Templo. Cf. Donahue y Harrington 2002: 401.

<sup>720</sup> Dunn (1996: 233) sostiene que “the use of non biblical hymns in Christian worship does not seem to have been called into question before the third century”. Cf. Martin 1974: 39-52.

<sup>721</sup> Para Fee (2009: 653-654) “Even though πνευματικός could well modify all three nouns—the psalms and hymns would also be ‘of the Spirit’— it is more likely that it is intended to modify ‘songs’ only, referring especially to this one kind of Spirit inspired singing. This word, after all, is the one which the recipients of the letter would least likely associate with worship, since it covers the whole range of ‘songs’ in the Greek world, whereas the other two are usually sung to a deity”. Según Heil (2007: 236, n. 17) “Hence, the three terms—psalms, hymns, and Spiritual songs—function as a rhetorical triplet with a certain emphasis upon the climactic third element as Spiritual songs”. Cf. también Malan 1998: 509-524.

<sup>722</sup> Cf. Col 1, 9.

<sup>723</sup> Cf. 2 Co 2, 14.

ἀνεκδιηγῆται αὐτοῦ δωρεᾶ), entendido como la “gracia” (χάρις) derramada sobre los hombres, *i. e.* la redención de Cristo. Según lo explicado en el apartado 9. 2, la eucaristía es presencia del Señor, es χάρις, don de Dios. Esto permite suponer una doble lectura del concepto χάρις presente en Col 3, 16: por un lado, es el “agradecimiento” hacia Dios, y por otro, es Cristo. En Col 3, 16 esta interpretación se relaciona con el v. 6 del capítulo primero, “desde el día en que oíste y conociste la gracia de Dios en la verdad” (ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ), por lo que χάρις puede ser interpretado como Cristo, tal como lo sugiere la puesta en paralelo de la frase final del v. 16c, ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ θεῷ, con la expresión “la paz de Cristo presida en vuestros corazones” (ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) del v. 15. Siguiendo esta última interpretación, la acción de cantar salmos, himnos y odas espirituales ἐν τῇ χάριτι, significa practicar el canto estando imbuidos del Espíritu de Cristo. Tal explicación une la eucaristía con el canto; solo quien ha recibido el don de Dios, Cristo, puede cantar; solo el cristiano que ha participado de la eucaristía está preparado para la oda espiritual.

No obstante lo expuesto hasta el momento, el carácter comunitario de la transmisión del conocimiento también se traduce en una actitud social en Col 3, 17a. La práctica de la alabanza, adoración y agradecimiento no se corresponde con una condición meramente interna o limitada a lo que sucede cuando los cristianos se reúnen para el culto; por el contrario, el cristiano debe alabar a Dios con su discurso y sus acciones en los ámbitos públicos y privados, πᾶν ὃ τι ἂν ποιῆτε ἢ ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, idea que también aparece en otra epístola paulina 1 Co 10, 31: “ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios” (εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε)<sup>724</sup>. No debe existir discontinuidad religiosa entre el culto y la vida diaria, por el contrario, la totalidad de la vida práctica y espiritual deben ser vividas con plena actitud cristiana<sup>725</sup>. La idea que fundamenta esta explicación ya se encuentra en Si 47, 8: “en toda su obra daba confesión de gratitud al Altísimo Santo, predicando su gloria” (ἐν παντὶ ἔργῳ αὐτοῦ ἔδωκεν ἐξομολόγησιν ἀγίῳ ὑψίστῳ ῥήματι δόξης). Este versículo se inserta en un punto intermedio entre los relatos que cuentan las hazañas de David (vv. 1-7) y los que informan sobre las acciones de alabanza que tienen a Dios como objeto

<sup>724</sup> Cf. *supra* capítulo 1.

<sup>725</sup> Cf. Rm 12, 1-2.

(vv. 8-11): v. 8 “con todo su corazón entonó himnos” (ἐν πάσῃ καρδίᾳ αὐτοῦ ὕμνησεν), v. 9 organizó “coros de salmistas” (ψαλτωδούς), v. 10 dio esplendor a las fiestas haciendo que alabaran “su santo nombre” (τὸ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ). La conexión entre Col 3, 17a y Si 47, 8 da cuenta de dos instancias de agradecimiento: una se produce en situación comunitaria, la otra en la vida cotidiana y hasta privada.

Esta doble instancia de la práctica del agradecimiento, la pública y la privada, conduce a la última parte de Col 17. La expresión del v. 17b, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ describe una forma eficaz de ofrecer un culto de alcance divino, y tiene su paralelo en Ef 5, 20. Dios, y no Cristo, es objeto de alabanza. Cristo es el mediador entre Dios y los hombres. Esta función no aparece testificada por las palabras paulinas citadas por Clemente, pero sí puede deducirse de la preposición omitida por el alejandrino. El final del v. 17b anota “por medio de él” (δι' αὐτοῦ), estructura que remite a ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ del v. 16a y ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ del v. 17a. Un fundamento de esta interpretación lo presenta Col 1, 20: “por él” (δι' αὐτοῦ) no solo han sido reconciliadas todas las cosas, sino también “pacificados, mediante la sangre de su cruz (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ), los seres de la tierra y de los cielos”. Este versículo forma la parte final de un primitivo himno cristiano citado por Pablo en 1, 15-20 y compuesto de dos estrofas, vv. 15-16 y 18-20, con el que se celebraba la primogenitura de Cristo<sup>726</sup>. Pablo coloca la figura de Cristo como mediadora en la comunicación con Dios. El canto eucarístico practicado por el fiel una vez que se encuentra imbuido por el Espíritu de Cristo a través de su participación en el ritual sacrificial, también es un medio que une la existencia humana con la divina. A través del canto el hombre participa de una doble naturaleza representada por la sangre de Cristo.

La inclusión clementina de Col 3, 16-17 tiene como propósito específico la relación de las tres formas de canto, ψαλμός, ὕμνος y ᾠδὴ πνευματικὴ, con el verbo εὐχαριστέω. Pablo es quien informa sobre una nueva modalidad eucarística que tiene como medio de comunicación el canto y no solamente la práctica sacrificial connotada por la ingesta de vino y agua o pan, aunque en ambas modalidades el mediador es Jesucristo<sup>727</sup>. Este testimonio adquiere mayor importancia si se advierte que la palabra y

---

<sup>726</sup> Cf. Col 2, 9.

<sup>727</sup> En 41, 4 y 42, 1-3 el hombre es comparado con un instrumento musical. En el primer caso, los instrumentos musicales representan las partes del cuerpo humano: el arpa es la lengua, la cítara, la boca, el tambor y el coro, representan la Iglesia que “celebra la resurrección de la carne” (τὴν μελετήσασαν

el verbo εὐχαριστέω aparecen en cada uno de los capítulos que componen *Epístola a los Colosenses*: en 1, 3 y 12, el verbo εὐχαριστέω se conecta con la práctica de la oración hacia Dios; en 2, 7, el nombre εὐχαριστία depende de la fe en Jesucristo y sus enseñanzas, y en 4, 2, de la idea de la oración. En un primer momento, Clemente parece separar la acción de dar gracias a Dios en dos modalidades: la salmodia y la eucaristía<sup>728</sup>. A partir de la inserción del discurso paulino, ambas formas de expresión quedan unificadas dentro de una sola práctica ritual, la eucaristía. La modalidad eucarística del canto es incorporada por Clemente a su contexto pedagógico y predicada como una práctica cristiana de transmisión de conocimiento y de comunicación con lo divino<sup>729</sup>. Y así como en Col 3, 16 se advierte cierta sinonimia entre las tres formas de alabanza, el alejandrino también manifiesta esta posibilidad en el momento en que decide concentrar ψαλμός, ὕμνος y ᾠδή πνευματική en una sola modalidad, ᾠδή πνευματική. Más aún, en *Pedagogo* 44, 1 define ψαλμός como “una armoniosa y moderada alabanza” (ἑμμελής εὐλογία καὶ σώφρων) y afirma que el “apóstol” lo llama “canto espiritual” (ᾠδή πνευματική), refiriéndose a las palabras que Pablo declara en Ef 5, 19-20 y Col 3, 16; finalmente sintetiza las tres formas cantadas en la idea de ᾠδή tal como reza la expresión “cantos de Dios” (τοῦ θεοῦ αἱ ᾠδαί)<sup>730</sup> de *Pedagogo* 44, 4. Esta elección se justifica en la necesidad de otorgar carácter divino a la práctica del canto. El canto inspirado por el Espíritu es el canto mediado por lo divino; es el Espíritu el que media entre Dios y el hombre y asiste en su comunicación. De lo

---

τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάστασιν); en el segundo, “el hombre es verdaderamente como un instrumento pacífico” (Εἰρηρικὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ὄργανον ὁ ἀνθρωπὸς ἐστίν) porque “nosotros no utilizamos más que un instrumento, solamente el Logos pacífico” (ἐνὶ δὲ ἄρα ὄργανῳ, τῷ λόγῳ μόνῳ τῷ εἰρηρικῷ, ἡμεῖς κεχρημέθα). Clemente representa así dos figuras: el hombre mediado por lo espiritual, y la figura de Jesucristo como el Logos pacífico que media entre la humanidad y lo divino. El hombre es entonces el instrumento que le canta a Dios. Esta tesis contrasta con la antigua tradición hebrea que acompaña el canto de los oferentes con instrumentos. Semejante contraste es el que marca Clemente cuando en *Pedagogo* 2, 43, 3 cita Sal 33 (32), 1-3: v. 1 “regocijaos, justos, en el Señor; a los hombres rectos conviene la alabanza” (Ἀγαλλιᾶσθε, δίκαιοι, ἐν τῷ κυρίῳ· τοῖς εὐθέσι πρέπει αἰνεσις), v. 2 “alabad al Señor con la cítara, ensalzadle con el arpa de diez cuerdas” (ἔξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ ἐν κιθάρᾳ, ἐν ψαλτηρίῳ δεκαχόρδῳ ψάλατε αὐτῷ) y v. 3 “cantadle un cántico nuevo” (ᾄσατε αὐτῷ ἄσμα καινόν). Los salmos de la LXX están repletos de alusiones a los instrumentos musicales durante la alabanza a Dios (cf. Sal 4, 1; 5, 1; 6, 1; 9-10, 1; 144 (143), 9; etc.); Clemente no admite la presencia de instrumentos en el canto espiritual dedicado a Dios.

<sup>728</sup> Véase *Pedagogo* 2, 43, 1.

<sup>729</sup> Kunzler (2001: 118) supone la existencia del canto de los himnos, doxologías y aclamaciones en las misas del cristianismo primitivo; también considera que las formas del canto antifonales (canto de responsión entre el coro y la congregación o entre dos coros) así como las responsoriales (canto de responsión entre el cantor principal y el coro o la comunidad, en el cual se responde a los versículos recitados de los salmos con un mismo versículo cíclico repetido invariablemente), representan una herencia del cristianismo primitivo.

<sup>730</sup> La expresión τοῦ θεοῦ αἱ ᾠδαί es judeohelenista. Cf. 1 Cro 16, 42; Sal 69 (68), 31.

expuesto se puede afirmar que Clemente prescribe la práctica del canto como modo de acción de gracias siguiendo las bases doctrinales paulinas puntualizadas en las tres acciones que definen las relaciones entre los participantes del ritual: a) la enseñanza mutua, b) la amonestación mutua, y c) los cánticos de gratitud a Dios. La transmisión de la palabra divina no es solo una actividad del pedagogo sino también de cada creyente; esto revela una experiencia comunitaria con la palabra<sup>731</sup>.

Clemente no deja explícito en qué momento de la celebración eucarística se pronuncia el canto de agradecimiento, aunque los dos indicios cristianos que informan sobre la presencia del canto en la eucaristía, Mt 26, 30 y Mc 14, 26, disponen la práctica del canto en la etapa final, *i. e.* cuando Jesús ha bendecido el pan y el vino y lo ha repartido entre sus discípulos<sup>732</sup>. Más allá de la escasa información formal que permita situar la acción del canto eucarístico dentro de una estructura organizada y sistematizada, no caben dudas sobre su utilización o, al menos, su consejo de aplicación en el contexto festivo de la celebración de la eucaristía en Alejandría del siglo II. Este canto conserva una forma que lo acerca a la salmodia judía y judeohelenística, pero se diferencia en cuanto al contenido cristiano: Dios es el objeto de la alabanza y Cristo el medio espiritual a través de quien se eleva el canto hacia lo divino. Junto con Pablo, Clemente entiende que la acción de dar gracias a Dios a través del canto es una forma de comunicación no solo entre los hombres y Dios, sino también entre los mismos hombres que al cantar transmiten conocimientos esenciales de la religión cristiana.

#### 9.4. Conclusión

El *Pedagogo* de Clemente y los otros textos de su autoría presentan escasa información formal referida a la eucaristía, aunque los datos precisos que aportan la sitúan entre las costumbres rituales enseñadas por la escuela de Alejandría y practicadas en la Iglesia. Las expresiones que ubican la eucaristía dentro de una tradición establecida, τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας y ὡς ἔθος, permiten suponer que era una práctica extendida

---

<sup>731</sup> Clemente termina el tercer libro del *Pedagogo* con una plegaria (3, 101, 1-2) y hacia el final de los tres libros incluye un himno.

<sup>732</sup> Clemente en *Pedagogo* 2, 44, 1-2 sí apunta la necesidad de “cantar salmos” (ψάλλειν) a Dios “durante la bebida” (παρὰ πότον) para “dar gracias antes de dormir” (πρὶν ὕπνου εὐχαριστεῖν). Se puede conjeturar que la bebida a la que refiere aquí Clemente es el vino eucarístico, por lo que estaría proponiendo la pronunciación de un salmo cantado durante su ingesta; pero tal suposición queda suspendida cuando se advierte que el alejandrino no utiliza el término εὐχαριστέω en relación a la bebida sino en conexión con la acción anterior al sueño.

entre las comunidades cristianas de los primeros siglos y que Clemente la separa, o por lo menos la diferencia, del ἀγάπη cristiano. Los alimentos sacrificiales consumidos durante el ritual eucarístico tienen un valor simbólico específico que excede la idea de frugalidad relacionada a los alimentos que se deben consumir en un banquete cristiano. El ritual eucarístico de Clemente se realiza mediante el uso de vino mezclado con agua, en tanto símbolos de realidades celestiales particulares. El vino y el agua simbolizan la sangre y el Espíritu de Cristo. Su ingesta por parte de los oferentes implica la adquisición de la inmortalidad y la participación en el Reino de Dios. La eucaristía se concreta así en una comida simbólica estilizada y ritualizada y regida por el legado evangélico joánico y paulino.

El canto espiritual adquiere un lugar especial en la celebración eucarística; su función más importante, la transmisión de los conocimientos propios de la ideología cristiana, lo convierte en una práctica que promueve la interrelación entre los participantes, otorga un carácter festivo a la situación de ritual y coloca al oferente en correspondencia con Dios a través de la palabra cristiana. Tanto el ritual de consumir los alimentos eucarísticos como la acción de cantar son dos prácticas de agradecimiento a Dios dados a conocer por Jesús a sus apóstoles. La instauración de estas prácticas como costumbre ritual se debió al proceso reiterativo derivado de su uso litúrgico. Clemente reproduce en su discurso las prácticas cristianas en el marco de una estructura pedagógica: articula elementos léxicos de la cultura griega, judía y judeohelenística con los de la cristiana para lograr incorporar significados nuevos a prácticas rituales ya existentes<sup>733</sup>. Incluso logra dar un paso más. Fija los elementos eucarísticos que deben participar en el ritual y la simbología que representan, además de aconsejar la acción del canto como forma de agradecimiento y de transferencia cultural.

---

<sup>733</sup> Cf. *supra* capítulo 1.

## CONCLUSIONES

El *Pedagogo* de Clemente es una obra apologética que, a la vez que defiende los ideales del cristianismo, describe las costumbres sociales de la aristocracia de Alejandría. En los libros 2 y 3, Clemente despliega todo un desarrollo discursivo que se ubica dentro de una dimensión pragmática en la que interpreta ciertas costumbres a partir del significado que adquieren en el contexto en el que se practican. En este sentido contrapone los usos y costumbres de los griegos con las costumbres de los cristianos reflejando con esta relación los aspectos éticos y morales de la identidad cristiana de los primeros siglos. Este encuentro entre la cultura griega y la moral cristiana fija nuevos patrones de conducta cuya implementación proyecta construir una comunidad basada en los hábitos y usos enseñados por Jesús, transmitidos a través del Nuevo Testamento y reinterpretados bajo la luz de los apologistas y los autores cristianos que, como Clemente, buscaban el establecimiento definitivo del cristianismo. La construcción de un sistema ético cristiano en el espacio en que todavía se practicaban hábitos de la cultura griega determina la activación de mecanismos de asimilación y resignificación de los ideales de la *paideía* griega y de rechazo de sus costumbres. Esta circunstancia acciona dispositivos de control que impulsan todo un aparato prescriptivo en el que se diferencian las costumbres permitidas de las que no lo son y se prohíben los hábitos que por su frecuencia o su tradición ponen en peligro la integridad moral de la comunidad cristiana. Clemente hace depender el mantenimiento de esta moral del comportamiento de quienes participan en la comunidad. Su propuesta educativa destinada a enseñar costumbres cristianas que deben ser aplicadas en la vida cotidiana determina una transformación de las prácticas diarias a partir de la promoción del rechazo y de la sustitución de las costumbres griegas y su religión politeísta por los hábitos cristianos y el monoteísmo.

El marco apologético del *Pedagogo* es la forma discursiva en la que Clemente presenta los argumentos que defienden los ideales del monoteísmo cristiano, sus principios morales y sus enseñanzas. Nuestro análisis de los contenidos apologéticos de los libros 2 y 3 del *Pedagogo* demostró que Clemente asimila los fundamentos

filosóficos y morales griegos y los adapta a una estructura intelectual cristiana que sintetiza y supera los ideales de la filosofía griega. El discurso del alejandrino articula, fundamentalmente, categorías filosóficas griegas y judeohelenísticas con las procedentes de la LXX y el Nuevo Testamento. Los testimonios que tienen sus principales fuentes en Platón, los estoicos, Filón, Musonio y las epístolas paulinas, se combinan en el discurso clementino mostrando no solo la vigencia de postulados griegos y judeohelenísticos en los círculos intelectuales cristianos del siglo II, sino también el estilo discursivo del alejandrino. Todos los argumentos del *Pedagogo* que incluyen referencias a las costumbres sociales alejandrinas se conectan con citas de la filosofía griega o judeohelenística y con versículos bíblicos que contextualizan la reflexión de Clemente. El análisis de cada una de las costumbres evidenció un procedimiento estilístico similar, de manera que resultó de gran importancia indagar las interpretaciones de Clemente a partir de las fuentes que jerarquizaron su pensamiento. Mas la dinámica conceptual que se activó durante el estudio de cada costumbre también nos condujo a explicar los argumentos del alejandrino en el marco de otras disciplinas –literaria, histórica, geográfica, política, biológica y médica– que permitieron comparar los argumentos de Clemente con los discursos sociales contemporáneos o anteriores a su producción.

El discurso apologético del *Pedagogo*, por otra parte, propone las pautas de comportamiento que deben guiar la vida diaria de los nuevos cristianos al tiempo que instruye sobre las costumbres sociales que deben ser reguladas en un medio social que aún conserva prácticas gentiles y una ideología religiosa politeísta. Los tres ejes de análisis que dispusimos para nuestra investigación, *i. e.* la alimentación, la sexualidad y el culto, fueron los que organizaron las costumbres sociales permitidas y prohibidas por la preceptiva de Clemente. La regulación de los hábitos diarios de los recién convertidos que expone el *Pedagogo* muestra que Clemente observa minuciosamente el comportamiento social de los griegos alejandrinos; a la vez revela el origen cultural del autor. Según los antecedentes biográficos expuestos en la “Introducción general”, Clemente era un griego converso. Su formación primaria en los ideales y costumbres griegas le otorgó los conocimientos necesarios que le permitieron saber cuáles eran las prácticas habituales que realizaban los griegos en su vida pública y privada. Estos conocimientos son los que guían los tres movimientos discursivos que realiza el alejandrino: a) descripción detallada de las costumbres sociales griegas, b) desaprobación de tales costumbres, y c) propuesta de las soluciones prácticas que

regulan, censuran o eliminan su frecuencia. En mayor o menor medida, estos movimientos se pusieron en evidencia en el análisis de los capítulos trabajados en nuestra investigación cuyas conclusiones sintetizaremos a continuación.

El lugar que le otorga Clemente a los sacrificios politeístas seguidos por el consumo en los banquetes de la carne, conocida como εἰδωλόθυτον, manifiesta la asiduidad de esta práctica entre los habitantes de la ciudad de Alejandría y la oposición de este ritual al culto eucarístico cristiano. Sobre la base de los argumentos de la *Primera Epístola a los Corintios*, Clemente censura esta costumbre entendiendo que los sacrificios forman parte de la identidad religiosa de los griegos, por lo que elabora una teoría demonológica en la que ubica lo inmolado a los ídolos en el marco de las acciones idolátricas que producen contaminación y apostasía. El cristiano que asiste a los sacrificios o come de lo inmolado en los banquetes de los gentiles niega la existencia de Dios, otorga entidad a las falsas deidades y contamina todas sus acciones diarias. Para alejar a los cristianos de estas costumbres, Clemente recurre a la ética paulina e introduce la causa que hemos denominado sineidética. Por medio de esta causa, los cristianos toman conocimiento de los principios religiosos que alejan su vida de la idolatría y la conducen hacia Dios. Sin embargo, la prohibición sobre el consumo de εἰδωλόθυτον no es más que el inicio de una serie de regulaciones que abarca la alimentación diaria de los griegos.

En la preceptiva clementina de la dieta griega, localizamos un particular punto de conflicto en la práctica de la glotonería y el consumo de carne. El exceso en el consumo de alimentos variados determina la desaprobación de los comportamientos y prácticas de los llamados glotones y la necesidad de regular su alimentación. A través de un procedimiento metonímico que tiene antecedentes en los textos de Platón y de Filón de Alejandría, Clemente ubica la glotonería en el marco de la teoría de la división del alma, le asigna la parte del alma caracterizada como irascible y concupiscible y le otorga el lugar del cuerpo que la representa, el vientre. En su rechazo de la glotonería, Clemente propone los fundamentos de una alimentación sustentada sobre principios ascéticos que tienen su eje conceptual en la idea del autocontrol interior y racional de la pasión por la comida. Presentando las prácticas alimenticias de Mateo, Juan el Bautista y Pedro como modelo de dieta ascética, elabora su propia dietética sobre la base de la modalidad que Platón propone en su *República*. Tanto en Clemente como en Platón, la carne ocupa un lugar peligroso. Clemente recomienda un consumo de carne moderado entre los cristianos en general y reducido o nulo entre los filósofos que dedican sus vidas a

contemplar lo divino. La causa que fundamenta la restricción de carne entre los filósofos está en que este alimento es perjudicial porque produce un placer erótico que perturba la inteligencia perfecta. La permisión en el uso de la carne en el resto de los cristianos responde a un factor social importante: la carne era un alimento consumido principalmente por los miembros de la clase aristocrática. En tal sentido, Clemente prohíbe el consumo de carne sacrificada pero no el de la carne que no ha participado del ritual idolátrico, adaptando así su ideología cristiana a la realidad social de sus destinatarios.

Un procedimiento regulativo similar es el que evidencia en lo relativo al consumo de vino. La referencia al uso de esta bebida en el contexto preceptivo del *Pedagogo* señala elementos básicos de la estructura ideológica de la comunidad cristiana a la vez que expone problemáticas que se encuentran en directa relación con la necesidad de regular su consumo en la vida diaria. Reconociendo que la ingesta de vino es una costumbre griega tradicional tanto en el ámbito cotidiano como en el médico, Clemente no propone su abstinencia sino su moderación. Esta disposición también se mantiene apegada a la normativa cristiana. En efecto, en la *Primera Epístola a Timoteo* se recomienda el uso de vino en caso de malestar estomacal. Con este argumento, Clemente justifica la utilidad del vino como remedio aunque presenta algunos recaudos con respecto a su ingesta en los banquetes. El uso del vino en situación de banquete pierde su connotación medicinal y obtiene un sentido perjudicial; puede actuar como una droga nociva cuando no se administra su uso y se llega a la embriaguez.

La necesidad de elaborar disposiciones éticas que regulen la costumbre de beber vino en los banquetes lleva Clemente a exponer una descripción de los comportamientos y hábitos de los distintos grupos sociales de la aristocracia alejandrina en relación con la ingesta de vino. Aplicando las variables de edad, género y actividad, el alejandrino identifica las categorías de jóvenes, ancianos, *κακοδαίμονες*, mujeres y sabios, y propone regular el consumo de vino en cada grupo a partir de los postulados de la legislación platónica, la teoría de los elementos opuestos de Hipócrates, los lineamientos ideológicos de la LXX, de Filón y de Pablo. En su discurso, Clemente prescribe la ingesta de vino de todos los grupos sociales antes nombrados, aunque la categoría de los sabios ocupa una jerarquía que no le asigna a los otros grupos. Debido a que los sabios dedican la mayor parte de su vida diaria a la contemplación de las cosas divinas, el alejandrino les aplica una regulación que atiende a la variable horaria: la abstención de vino durante el día y su consumo moderado durante la noche. Mediante la

separación entre la actividad contemplativa y la actividad práctica del sabio, Clemente reconoce en esta categoría social una capacidad de autocontrol sobre los placeres terrenales que no consigna en el resto de los grupos. El hombre sabio es aquel que a través de la meditación en lo divino consigue dominar sus pasiones y acercarse a Dios. A excepción de los jóvenes, Clemente no prohíbe el consumo de vino sino acepta su uso moderado. Las causas que determinan su preceptiva están en los efectos que provoca la ingesta inmoderada de esta bebida entre los que prevalecen la embriaguez, la lujuria y la alteración de las pasiones sexuales.

El desarrollo discursivo sobre el control de las pasiones encuentra en el análisis de la sexualidad los mecanismos morales que separan las prácticas permitidas de las prohibidas. Los temas del matrimonio y la procreación concentran los argumentos que defienden las prácticas sexuales permitidas. En armonía con las disposiciones que habían sido establecidas por la legislación imperial de Augusto, Clemente fija la costumbre del matrimonio como una obligación legal y moral. El discurso del alejandrino define el matrimonio como la unión sexual entre un hombre y una mujer cuyo objetivo es la procreación de hijos legítimos y no la mera satisfacción sexual. En este contexto, los conceptos procreación y autocontrol adquieren una fuerza argumentativa de gran importancia. Sobre la base del legado filosófico representado por Platón y los estoicos, en especial Antipatro, Ocelo y Musonio, Clemente defiende el matrimonio planteando razones prácticas de índole cívica y demográfica. Tales razones ordenan la teoría matrimonial del alejandrino cuya preceptiva promueve la unión conyugal en pos de establecer núcleos familiares firmes y duraderos que aseguren la expansión demográfica del cristianismo a través de la actividad reproductiva y del control sobre las relaciones sexuales permitidas.

Con el objeto de ofrecer a sus destinatarios una explicación lo más completa posible de la actividad sexual procreativa, el discurso del *Pedagogo* introduce la metáfora del agricultor. Este recurso figurativo propone establecer una comparación entre la tarea del agricultor, la procreación humana y la divina. De la misma manera que el agricultor prepara la tierra, siembra las semillas y cuida lo sembrado para obtener los mejores frutos, el hombre debe cumplir las mismas tareas durante su actividad reproductiva. En este punto, la tesis eugenésica cumple un rol escatológico esencial, pues los mejores hijos son los que provienen de matrimonios cristianos y son los que heredarán el Reino de Dios. La comparación entre la actividad procreativa humana y la divina permite explicar la manera en que las palabras de Dios se hacen fecundas en las mentes de los

hombres preparadas para recibirlas y reproducirlas. La metáfora del agricultor representa la actividad reproductiva como racional. El principio del dominio racional sobre lo sexual es la base fundamental de la preceptiva sexual del alejandrino.

La regularización de los límites morales del matrimonio conduce a Clemente hacia el tratamiento de las relaciones sexuales prohibidas. Estas prácticas constituían un problema cuyo peligro cívico y social había motivado la promulgación de nuevas leyes en la época de Augusto. Para Clemente, la costumbre de mantener relaciones sexuales placenteras atentaba contra la finalidad procreativa. Entre las prácticas sexuales prohibidas, el *Pedagogo* enumera tres: la fornicación, el adulterio y la pederastia. El sistema regulativo que implementa para censurar tales costumbres combina los argumentos religiosos procedentes de los mandamientos del Decálogo, de *Levítico*, de la *Primera Epístola a los Corintios*, de la *Epístola de Bernabé* y de la *Didaché*, con las referencias de los discursos biológicos que circulaban en su época y con la legislación sexual de Platón. El análisis del discurso de Clemente en relación con estos testimonios da como resultado la prohibición de las tres prácticas sexuales inmorales y las razones que justifican esta prohibición: a) la fornicación es un acto de idolatría, b) el adulterio es una práctica que transgrede los límites del matrimonio, y c) la pederastia es una práctica contra la naturaleza. Para demostrar la ilegalidad de las dos últimas costumbres, el alejandrino compara el comportamiento de los adúlteros y los pederastas con las conductas de la hiena y la liebre. Con la metáfora de la hiena y la liebre el alejandrino coloca el adulterio y la pederastia en el marco legal de *Levítico* y en relación con la impureza moral. Sin embargo, tales prohibiciones exceden el contexto del Pentateuco. Clemente censura la fornicación, el adulterio y la pederastia siguiendo la normativa cristiana de la *Epístola de Bernabé* y la *Didaché*.

Las costumbres que atentan contra la integridad cívica, demográfica y moral de la comunidad cristiana y que en la mayoría de los casos tienen una conexión directa con la idolatría, son puestas en oposición con las costumbres sociales permitidas. El consumo moderado de alimentos, el matrimonio y la actividad sexual con fines procreativos son costumbres que el alejandrino promueve y ubica en directa relación con la obediencia de los disposiciones divinas que encuentran en la práctica del mandamiento del amor y de la eucaristía los caminos seguros para acercarse a Dios.

El mandamiento del amor tiene en el concepto ἀγάπη el principio de su importancia cristiana. En el *Pedagogo*, el término ἀγάπη está matizado por diferentes significados que determinan una evolución desde la idea de banquete hasta un nivel doctrinal que

tiene su base en el mandamiento del amor al prójimo. Siguiendo este proceso, el significado ἀγάπη como banquete implica entender la situación de comensalía como un espacio propicio para establecer un ámbito comunitario apoyado en criterios éticos particulares, aunque todavía apegados a la tradición griega donde se originan. El análisis de los versículos del *Evangelio de Lucas* citados por Clemente nos permitió demostrar que la comida fraternal cristiana mantiene la forma del banquete griego a la vez que funciona como dispositivo eficaz de propaganda religiosa. Esta es la estructura comensal que Clemente entiende como ἀγάπη: el espacio comunitario proselitista más significativo para la interacción social. No obstante, la idea de ἀγάπη adquiere un sentido cristiano distinto que se desvincula del significado simposíaco y se apropia de un contenido ético que tiene en la traducción “amor” el sentido literal más apropiado. Focalizado en los tópicos esenciales de la *Primera Epístola a los Corintios*, el amor se convierte en el fundamento que atraviesa la relación del hombre con Dios y con su prójimo. El ámbito teológico en el que el alejandrino inscribe el mandamiento del amor a Dios se conecta con el ámbito ético en el que asienta el mandamiento del amor al prójimo. Los *Evangelios* de Mateo y Lucas y las epístolas paulinas son textos que aportan los argumentos que justifican los principios del discurso sobre la doctrina del amor en Clemente a partir de la definición de la categoría de prójimo y de la práctica de la hospitalidad. La noción de ἀγάπη se convierte así en el fundamento religioso de la acción social cristiana, la beneficencia o el servicio caritativo hacia los pobres. El alejandrino exhorta a los ricos a mostrar indiferencia hacia lo material y practicar la caridad con los necesitados. La manifestación de amor hacia el prójimo a través de la caridad es la práctica del amor a Dios en el ámbito social que se traduce en lo ritual como eucaristía.

La participación en el acto ritual denominado eucaristía constituye una prueba no solo de amor a Dios, sino también de comunicación con lo divino por medio de un acto de comensalía: la práctica de recibir la sangre y el cuerpo de Cristo mediante la ingesta del alimento eucarístico. Clemente opone esta práctica cultica a los sacrificios idólatras en los que se consumía εἰδωλόθυτον. Los argumentos sobre la eucaristía presentados en el *Pedagogo* son testimonios que permiten reconocer el proceso de formalización de un rito en el marco de un espacio religioso en el que el politeísmo subsiste durante el proceso de instauración del cristianismo. Sin embargo, el *Pedagogo* y los otros textos de Clemente presentan escasa información acerca de los aspectos formales de la eucaristía.

Los datos que aportan nos permitieron llegar a las siguientes consideraciones: a) la estructura formal de la eucarística todavía se encontraba en formación en la época de Clemente, b) el ritual de la eucaristía era parte de la enseñanza de la escuela de Alejandría, y c) la eucaristía se practicaba en la Iglesia de Alejandría. Los alimentos sacrificiales consumidos durante el ritual eucarístico tienen un valor simbólico específico que excede la idea de frugalidad relacionada a los alimentos que se deben consumir en un banquete cristiano. El ritual eucarístico que Clemente presenta en el *Pedagogo* se realiza mediante el uso de vino mezclado con agua en tanto símbolos de realidades celestiales particulares. Su ingesta por parte de los oferentes implica la adquisición de la inmortalidad y la participación en el Reino de Dios. Junto con el acto sacrificial de los alimentos, el canto espiritual otorga un carácter festivo a la situación de ritual y coloca al oferente en correspondencia con Dios a través de la palabra cristiana. De esta manera, Clemente fija los elementos eucarísticos que deben participar en el ritual y la simbología que representan además de aconsejar la acción del canto como forma de agradecimiento y de transferencia cultural.

Durante nuestra investigación hemos considerado la importancia de los libros 2 y 3 del *Pedagogo* como testimonio literario de las costumbres griegas de un grupo social de la aristocracia alejandrina de finales del siglo II. El análisis de las diferentes costumbres estuvo basado en la combinación de un conjunto de conceptos procedentes de diversas fuentes y ubicados en un sistema teórico y pragmático que muestra el encuentro, intersección e interacción entre las costumbres griegas y las cristianas. Observamos la manera en que el cristianismo de Clemente propone una síntesis de ambas culturas pero también una superación, pues Clemente otorga un valor diferente a los ideales griegos prefigurando así una nueva cultura cuyo sistema de costumbres regulará el accionar de la vida de los nuevos cristianos. Pudimos demostrar así que el *Pedagogo* defiende un sistema de prácticas culturales caracterizado por la articulación entre las costumbres sociales y religiosas griegas y los principios cristianos en el marco de una apología en la que Clemente coloca los contenidos de su enseñanza e instruye sobre los preceptos de la nueva identidad religiosa. El *Pedagogo* se convierte así en una propuesta educativa que busca recorrer el camino que se extiende desde la palabra hasta la praxis para fusionar las acciones y actitudes del hombre alejandrino con las del hombre cristiano. El análisis de conceptos y de las fuentes de procedencia, la puesta en conexión de tales términos y sus fuentes con los comentarios de Clemente y los diferentes grupos temáticos que se fueron definiendo a lo largo de la investigación se

explicaron a través de interpretaciones que intentaron otorgar relevancia a una obra que concede un lugar incuestionable a las costumbres sociales de una época particular. A partir de este examen pudimos comprobar que Clemente se convierte en un guía educativo de un proceso intelectual y cultural que tiene como finalidad la transformación de las costumbres sociales de los miembros de la aristocracia alejandrina y el establecimiento definitivo de una religión, la cristiana, cuyo alcance ideológico y pragmático trasciende el tiempo histórico de su emergencia para instalarse en la cultura de occidente con el funcionamiento de prácticas que permanecen hasta nuestros días.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Ediciones y traducciones

- Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martín, C. M. y Metzger, B. M. (1994). *The Greek New Testament*. Con Introducción en castellano, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies.
- Allen, T.W. (1931). *Homeri Ilias*, vols. 2-3. Oxford: Clarendon Press.
- Audet, J. P. (1958). *La Didachè. Instructions des Apôtres*. Paris: Lecoffre
- Bardy, G. (1952-1967). *Eusebe de Cesaree. Histoire ecclesiastique*, 3 vols. Paris: Cerf Sources chretiennes.
- Bekker, I. (1831-1960). Ps-Aristóteles. *Problemata. Aristotelis opera*, vol. 2. Berlín: De Gruyter.
- Borret, M. (1967-1969). *Origene. Contre Celse*. Paris: Cerf, Sources chretiennes.
- Boulluec, A. le (1981). *Clément d'Alexandrie: Stromate V. Commentaires*, Paris: SC 278-9.
- Boulluec, A. le (1997). *Clément d'Alexandrie: Stromate VII. Commentaires*, Paris: SC 428.
- Burnet, J. (1900-1907). *Platonis opera*, 5 vols. Clarendon Press: Oxford.
- Bywater, I. (1894-1962). *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Castiñeira Fernández, A. (1988). *El Pedagogo*. Madrid: Gredos; pp. 7-32
- Colson, F. H. y Whitaker, G. H. (1929-1962). *Philo*, vols. I-X. London-New York: Heinemann.
- De Jonge, M. (1970). *Testamenta xii patriarcharum*. Leiden: Brill.
- De Plinval, G. (1959). *M. Tullius Cicero. De Legibus*. Paris: Belles Lettres.
- Diehl, E. (1949). *Fragmenta (Silli et De natura). Anthologia lyrica Graeca*. Leipzig: Teubner.
- Diels, H. y Kranz, W. (<sup>1</sup>1952-<sup>6</sup>1966). *Democritus. Fragmenta. Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2. Dublín-Zurich: Weidmann. Diggle, J. (1994). *Euripidis fabulae*, vol. 3. Oxford: Clarendon Press.

- Diggle, J. (1984-1994). *Hippolytus. Cyclops. Bacchae. Iphigenia Aulidensis. Euripidis fabulae*. Oxford: Clarendon Press.
- Dover, K.J. (1968-1970). *Aristophanes. Clouds*. Oxford: Clarendon Press.
- Dressel, A. R. M. (1873). *Clementinorum epitomae duae*. Leipzig: Hinrichs.
- Fernández Marcos, N. (1983). "Carta de Aristeas". En Diez Macho, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, T. II. Madrid: Cristiandad.
- Fobes, F.H. (1919-1967). *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*. Cambridge: Harvard University Press (Hildesheim 1967).
- Geffcken, J. (1902). *Die Oracula Sibyllina*. Leipzig: Hinrichs.
- Goodspeed, E.J. (1915). *Justinus. Die altesten Apologeten*, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.
- Goodspeed, E.J. (1915). *Tatianus. Oratio ad Graecos. Die altesten Apologeten*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.
- Harder, R. (1926). *Ocellus Lucanus. Neue philologische Untersuchungen*. Berlin: Weidmann.
- Harmon, A. M. (1913-1961). *Lucian*, vol. 1. Cambridge: Harvard University Press.
- Harvey, W.W. (1857). *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University.
- Helmreich, G. (1923). *Galenus de alimentorum facultatibus libri*. Leipzig: Teubner.
- Hercher, R. (1866<sup>1</sup>-1971<sup>2</sup>). *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, vol. 2. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Hort, A. (1916-1968). *Theophrastus. Enquiry into plants*. Cambridge: Harvard University Press.
- Isart Hernández, C. (1994). *Clemente de Alejandría. Protréptico*, Madrid: Gredos.
- Jenkins, C. (1908). *Fragmenta ex commentariis in epistolam i ad Corinthios (in catenis)*. "Documents: Origen on I Corinthians". Journal of Theological Studies.
- Jonge, M. (1970). *Testamenta xii patriarcharum*. Leiden: Brill.
- Kaibel, G. (1887-1890/1965-19662). *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum*, 3 vols. Leipzig, Stuttgart: Teubner.
- Koch, K. (1923). *Galenus de sanitate tuenda libri*. Leipzig: Teubner.
- Kock, T. (1880). *Eupolis. Comidarum Attidarum fragmenta*, vol. 1. Leipzig: Teubner.
- Kock, T. (1884). *Eubulus. Comidarum Attidarum fragmenta*, vol. 2. Leipzig: Teubner.

- Kraft, R. A. y Purinton, A. E. (1972). *Paraleipomena Jeremiou. Texts and translations. Pseudepigrapha*. Missoula, Montana: Society of Biblical Literature.
- Kraft, R.A. (1971). *Epistre de Barnabe*. Paris: Cerf, Sources chretiennes.
- Kuhn, C.G. (1821-1964<sup>2</sup>). *Claudii Galeni opera omnia*. Hildesheim: Olms.
- Le Boulluec, A. (1981). *Clément d'Alexandrie, Stromata V*, t. II. París: Sources Chrésiennes.
- Legrand, Ph.-E. (1930-1970). *Herodote. Histoires*, 9 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Littre, E. (1840-1962). *Oeuvres completes d'Hippocrate*, 6 vol.. París-Amsterdam: Bailliere-Hakkert.
- Long, H. S. (1964-1966). *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Lutz, C. E. (1947). *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae. Musonius Rufus "The Roman Socrates"*. New Haven: Yale University Press.
- Macleod, M. D. (1972). *Luciani opera*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Magnus, H. (1892). *Ovid. Metamorphoses*. Germany, Gotha: Friedr. Andr. Perthes.
- Marchant, E.C. (1921-1971). *Xenophontis opera omnia*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Martin, V. y de Bude, G. (1927-1962). *Eschine. Discours*, vol. 1. Paris: Les Belles Lettres.
- Meineke, A. (1877<sup>1</sup>-1969<sup>2</sup>). *Strabonis geographica*, 3 vols. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Merino Rodríguez, M. y Redondo, E. (1994). *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (1996). *Clemente de Alejandría. Stromata I*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (1998). *Clemente de Alejandría. Stromata II-III*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (2003). *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (2005). *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, M. (2008). *Clemente de Alejandría. El Protréptico*. Madrid: Ciudad Nueva.

- Merino Rodríguez, M. (2010). *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto. Éclogas Proféticas. ¿Qué rico se salva?. Fragmentos*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Mondésert, C. (1960). *Clemens Alexandrinus. Le pédagogue. Livre I*. (Notes de H.-I. Marrou). Paris: Sources Chrétiennes 70.
- Mondésert, C. (1965). *Clemens Alexandrinus. Le pédagogue. Livre II*. (Notes de H.-I. Marrou). Paris: Sources Chrétiennes 108.
- Nachstadt, W. (1935-1971). *Plutarchi moralia*, vol. 2. Leipzig: Teubner.
- Nardi, C. (1985). *Estratti profetici*. Firenze: Biblioteca Patristica 4.
- Nauck, A. (1886-1963). *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Leipzig-Hildesheim: Teubner- Olms.
- Paton, W. R. et al. (1925 ss.). *Plutarchi Moralia*. Leipzig-Stuttgart.
- Philonenko, M. (1968). *Joseph et Asenté*. Leiden: Brill.
- Potscher, W. (1964). *Theophrastos. De pietate*. Leiden: Brill.
- Rabe, H. (1913<sup>1</sup>-1969<sup>2</sup>). *Hermogenis opera*. Stuttgart : Teubner.
- Rahlfs, A. (1935-1971). *Septuaginta*, Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt.
- Rehm, B., Irscher, J. y Paschke, F. (1969). *Die Pseudoklementinen I. Homilien*. Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlín: Akademie-Verlag.
- Rodríguez Adrados, F. (1959). “Teognis, Elegía”. En *Líricos Griegos II Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos*. Barcelona: Alma Mater; pp. 95-145.
- Ross, W. D. (1957-1964). *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1961-1967). *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Sariol Díaz, J. (1988). *Clemente de Alejandría. El pedagogo*. Madrid: Gredos.
- Schiche, Th. (1915). *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. De Finibus Bonorum et Malorum*. Leipzig: Teubner.
- Schoedel, W. R. (1972). *Legatio sive Supplicatio. Athenagoras. Legatio and De resurrectione*. Oxford: Clarendon Press.
- Solmsen, F. (1970). *Hesiodi opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Spengel, L. (1854<sup>1</sup>-1966<sup>2</sup>). *Progymnasmata. Rhetores Graeci*, vol. 2. Frankfurt am Main: Minerva.
- Spiro, F. (1903-1967). *Pausaniae Graeciae descriptio*. Leipzig: Teubner Stuttgart.
- Stählin, O., Früchtel, L. y Treu, U. (1960-1970). *Clemens Alexandrinus, Stromata. Die griechischen christlichen Schriftsteller (15)*, 3 vols., Berlín: Akademie-Verlag.
- Stählin, O., Früchtel, L. y Treu, U. (1905-1980). *Clemens Alexandrinus. Opera*. Leipzig-Berlín: Die griechischen christlichen Schriftsteller.

- Susemihl, F. (1884-1967). *Aristotelis ethica Eudemia*. Leipzig- Amsterdam: Teubner-Hakkert.
- Theiler, W. (1982). Posidonios. *Die Fragmente*. Berlín: De Gruyter.
- Thesleff, H. (1965). *Charondas. The Pythagorean texts of the Hellenistic*. Abo: Abo Akademi.
- Vegas Montaner, L. (1983). *Paralipomenos de Jeremías*. En A. Diez Macho (ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad; 353-383.
- Vogel, F. y Fischer, K. T. (1888-1964). *Diodori bibliotheca historica*. Stuttgart:
- Von Arnim, H. (1903-1924). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols., Lipsiae: B. G. Teubner (=SVF).
- Von Arnim, J. (1893-1962). *Orationes. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, vols. 1-2. Berlin: Weidmann.
- Von Arnim, J. (1903<sup>1</sup>-1968<sup>2</sup>). *Antipater. Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 3. Stuttgart: Teubner.
- Von der Muhll, P. (1962). *Homeri Odisea*. Basel: Helbing Lichtenhahn.
- Wachsmuth, C. y Hense, O. (1884-1958). *Ioannis Stobaei anthologium*. Berlin: Weidmann.
- Wellmann, M. (1907-1958). *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica*. Berlín: Weidmann.
- West, M.L. (1966). *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilson, W. (1979). *The Writings of Clement of Alexandria*. Edinburg: Ante-Nicene Christian Library 4.
- Young, D. (1971). *Pseudos-Phocylides. Sententiae*. En *Theognis*, Leipzig: Teubner; 95-112.
- Ziegler, K. (1964). *Aemilius Paullus. Plutarchi vitae parallelae*, vol. 2. 1. Leipzig: Teubner.
- Ziegler, K. (1968). *Alexander. Plutarchi vitae parallelae*, vol. 2. 2. Leipzig: Teubner.

## 2. Bibliografía crítica

- Alesso, M. (2005-2006). “Los géneros literarios en el primer cristianismo”. En *Circe, de clásicos y modernos* 10; pp. 19-36.

- Alesso, M. (2009). “El género simposíaco: desde Platón al cristianismo”, en *Praesentia* N° 10. Disponible en: [URL vereda.saber.ula.ve/sol/.../genero-simposiaco.htm 1117/].
- Ames, C. (2008). “La apología y el diálogo en los primeros apologistas latinos: Tertuliano y Minucio Félix”. En *Circe, de clásicos y modernos* 12; pp. 45-60.
- Arocena, F. M. (2006/3). “Misterio, celebración, vida en las tradiciones alejandrina y antioquena”. En *Scripta Theologica* 38; pp. 1071-1083.
- Athanassiadi, P. y Frede, M. (1999). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. New York: Oxford.
- Bardy, G. (1926). *Clément d'Alexandrie*. Paris: Lecoffre J. Gabalda.
- Basurko, X. (2006). *Historia de la Liturgia*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica.
- Beer, Michael (2010). *Taste or Taboo. Dietary Choices in Antiquity*. Totnes: Prospect Books.
- Benjamín Fiore, S. J. (2007). *The Pastoral Epistles: First Timothy, Second Timothy, Titus*. En Harrington, D. J. (ed.), *Sacra Pagina*. Washington: Liturgical Press.
- Betz, J. (1996). “The Eucharist in the Didache”. En Draper, J. (ed.), *The Didache in Modern Research*. Leiden: Brill.
- Bibliografía no citada
- Blázquez, J. M. (1993). “La Alta Sociedad de Alejandría según el *Pedagogo* de Clemente”, en *Gerión. Revista de Historia Antigua*, vol 11; pp. 185-227.
- Blomberg, C. L. (1999). “Las posesiones materiales en el cristianismo primitivo”. En *Kairós* N° 25; pp. 7-27.
- Boeri, M. D. (1999). “Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia”. En *Anuario Filosófico* 32; pp. 193-224.
- Borgen, P. (1987). *Philo, John and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*. Atlanta: Scholars Press.
- Boyancé, P. (1951). “Platon et le vin”. En *Bulletin de l'Association Guillaume Bude* 3d série 4; pp. 3-19.
- Bradley, D. J. M. (1974). “The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria”. En *Augustinianum* XIV/1; pp. 41-66.
- Broudéhoux, J. P. (1970). *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*. París: Beauchesne.
- Brown, R. E. (2000). *Evangelio según Juan XIII-XXI* [1° ed. inglesa 1970]. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- Bruce, F. F. (1988). *The Book of the Acts. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Buell, K. D. (1999). *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Camelot, P. Th. (1945). *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*. Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, III. Paris: Vrin.
- Campos, J. (1964). *Obras de san Cipriano. Tratados. Cartas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 241.
- Cantarella, E. (1991). *Según Natura: la bisexualidad en el mundo antiguo*. Madrid: Akal Universitaria [1º ed. francesa 1988].
- Carcopino, J. (1939). *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*. Paris: Hachette.
- Carleton Paget, J. (1994). *The Epistle of Barnabas: outlook and background*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Casadio, G. (1989). "Dionysos entre histoire et sociologie", en *Dialogues d'histoire ancienne*. Vol. 15 N° 2; 285-308.
- Casey, R. P. (1925). *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*. En *Harvard Theological Review*, Vol. 18, N° 1; pp. 39-101.
- Castagno, A. M. (2003). "L'arte sottile della distinzione: il Pedagogo di Clemente Alessandrino", en *Adamantius* 9; pp. 29-37.
- Castello de Muschietti, M. (1971). "'Senatus Consultum de Bacchanalibus'. Análisis filológico de formas arcaicas. Transcripción, traducción, notas y comentarios". En *Anales de historia antigua y medieval*, N° 16. Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; pp. 383-426.
- Castiñeira Fernández, A. (1988). "Introducción". En *El Pedagogo*. Madrid: Gredos; pp. 7-32.
- Chadwick, H. (1982). *History and Thought of the Early Church*. London: Variorum Reprints.
- Chadwick, H. (2001). *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. New York: Oxford University Press.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Historie des mots. Nouvelle édition mise à jour*. Paris. Klincksieck.

- Cheung, A. T. (1999). *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy*. Sheffield: Sheffield Academia Press.
- Colish, M. (1990). *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. 2. *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*. Leiden: Brill.
- Collins, R. F. (1999). *First Corinthians*. En Harrington, D. J. (ed.), *Sacra Pagina*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Collins, R. F. (2002). *1 and 2 Timothy and Titus: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Cornwallis, C. F. (1844). *Christian Doctrine and Practice in the Second Century*. Londres: William Pickering.
- Cosaert, C. P. (2008). *The Text of the Gospels in Clement of Alexandria*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Cowell, F. R. (1976). *Life in ancient Rome*. New York: Penguin.
- D'Ancona, H. (1970). *Tratado de Zoología II*. Barcelona: Labor.
- Daniélou, J. (1961). *Les symboles chrétiens primitifs*. París: Seuil.
- Daniélou, J. (1961). "Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie", en *Studia Patristica IV*; pp. 50-57.
- Daniélou, J. (2002). *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*. Madrid: Ediciones Cristiandad [1º ed. francesa 1961].
- Daniélou, Jean (2004). *Teología del judeocristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad [1º ed. francesa 1958].
- De Faye, E. (1898<sup>1</sup>-1967<sup>3</sup>). *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II<sup>e</sup> siècle*. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences Religieuses, 12. Paris-Frankfurt a. M.
- De Vogel, C. J. (1985). "Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?", en *Vigiliae Christianae 39*; pp. 1-62.
- Deming, W. (2004). *Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Den Boer, W. (1940). *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*. Leiden: Brill.
- Den Boer, W. (1947). "Hermeneutic problems in early Christian Literature", en *Vigiliae Christianae 1*, N° 3; pp. 150-167.
- Deschner, K. (1993). *Historia Sexual del Cristianismo*. Zaragoza: Yalde.

- Détienne, M. (1972). *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. París: Gallimard.
- Diez Macho, A. (1984). *Introducción General de los Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Dinan, A. (2007). "The Mystery of Play: Clement of Alexandria's Appropriation of Philo in the *Paedagogus*' (1.5.21.3-22.1)", en *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism*, vol. XIX; pp. 59-80.
- Dombrowski, D. (1984). *The Philosophy of Vegetarianism*. Amherst: The University of Massachussets Press.
- Donahue, J. R. (1963). "Stoic Indifferents and Christian Indifferents in Clement of Alexandria", en *Traditio*, vol. XIX; pp. 438-446.
- Donahue, J. R. (2002). *The Gospel of Mark*. En Harrington, D. J. (ed.), *Sacra Pagina*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Dorion, L-A. (2007). "Enkrateia and the partition of the soul in the *Gorgias*". En Barney, R., Brennan, T. y Brittain, C. (eds.), *Plato and the Divided Self*. Cambridge: University Press; pp. 33-52.
- Dörrie, H. (1974). "Zur Methodik antiker Exegese", en *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 65; pp. 121-138.
- Dover, K. (1985). *L'omosessualita nella Grecia antica*. Torino: Einaudi.
- Draper, J. A. (1995). "Barnabas and the Riddle of the *Didache* Revisited", *JSNT* 17 (58); pp. 89-113.
- Draper, J. A. (1996). "The *Didache* in Modern Research. An Overview". En Draper, J. A. (ed.), *The Didache in Modern Research*. Leiden: Brill; pp. 1-42.
- Droysen, J. G. (1929). *Briefwechsel*. Berlin-Leipzig.
- DuBois, P. (1988). *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dunn, J. D. G. (1996). *The Epistles to the Colossians and the Philemon. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Edwards, M. J., Goodman, M., Price, S. y Rowland, C. (eds.) (1999). *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press.
- F. R. Andrados (dir.) (1980<sup>1</sup>-1989<sup>2</sup>). *Diccionario Griego-Español I*. Instituto "Antonio de Nebrija", Consejo Superior de investigaciones Científicas, Madrid.
- Fee, G. (1980). "Εὐδωλόθῃτα Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8-10", en *Biblica* 61; pp. 172-197.

- Fee, G. (2008). *Comentario de las Epístolas A 1a y 2a de Timoteo y Tito*. Barcelona: Clie [1º ed. Inglesa 1984].
- Fee, G. (1994<sup>1</sup>-2009<sup>2</sup>). *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Fernández Ardanaz, S. (1990). "El problema de la muerte en el diálogo cristianismo-helenismo del s. II", en *Scriptorium victoriense*, 37/1-2; pp. 42-116.
- Fiedrowicz, M. (2001). *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn: Schöningh.
- Fitzmyer, J. A. (2008). *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven and London-Yale University Press: The Anchor Yale Bible.
- Fotopoulos, J. (2003). *Food offered to idols in Roman Corinto: a social-rhetorical reconsideration of 1 Corinthians 8: 1-11: 1*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen: Mohr Siebeck.
- France, R. T. (2002). *The Gospel of Mark. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- France, R. T. (2007). *The Gospel of Matthew. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Frédouille, M. (1990). "De l'Apologie de Socrate aux Apologies de Justin". En Granarolo, J. (ed.), *Hommage à R. Braun, II, Autour de Tertullien*, Nice; pp. 1-22.
- Friedländer (1982). *La sociedad romana. Historia de las costumbres de Roma desde Augusto hasta los Antoninos*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gaca, K. L. (2003). *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. Hellenistic Culture and Society 40. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Gallant, T. W. (2003). "Los hogares antiguos y su ciclo de vida". En Gallego, J. (ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua*. Madrid: Akal; pp. 103-133.
- García Gual, C. (1983). "Introducción general". En *Tratados Hipocráticos I*. Madrid: Gredos; pp. 9-61.
- García Gual, C. (2000). "Sobre la dieta". En *Tratados Hipocráticos*. Madrid: Gredos; pp. 181-278.

- Garnsey, P. (1999). *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gómez Robledo, A. (1971<sup>1</sup>-2007<sup>3</sup>). “Introducción”. En *Platón. La República*. Bibliotheca Scriptorvm Graecorum et Romanorum Mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gould, G. (2005). “Review. *Ecclesia alexandrina: Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (Ile et IIIe siècles)*. Por Attila Jakab. Pp. xvi, 373. Bern: Peter Lang, 2001”, en *Journal of Theological Studies* 56(2); pp. 662-664.
- Green, J. B. (1997). *The Gospel of Luke*. Grands Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Grimal, P. (1981). Diccionario de mitología griega y romana. Barcelona: Paidós [1º ed. francesa 1951].
- Hajnal, J. (1965). “European marriage pattern in historical perspective”. En Glass, D. V. y Eversley, D. E. C. (eds.), *Population in History*. Londres: Arnold; pp. 101-143.
- Hajnal, J. (1982). “Two kinds of preindustrial household formation system”, en R. Wall, J. Robin y P. Laslett (eds.), *Family forms in historic Europe*. Cambridge: University Press; pp. 65-104.
- Von Harnack, A. (1894). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg-Leipzig.
- Heil, J. P. (2007). *Ephesians Empowerment to Walk in Love for the Unity of All in Christ*. Atlanta: Society of Biblical Literature 13.
- Herrero de Jáuregui, M. (2007). *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta.
- Herrero de Jáuregui, M. (2008). *The Protrepticus of Clement of Alexandria: a commentary*. Tesis Doctoral. Disponible en: [URL <http://amsdottorato.cib.unibo.it/1117/>].
- Hidalgo de la Vega, M. J. (1986). *Sociedad e ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Hindley, C. (1991). “Law, Society and Homosexuality in Classical Athens”, en *Past and Present* 133; pp. 167-183.
- Hitchcock (1923). “Did Clement of Alexandria know the Didache?”, en *JTS* 96; pp. 397-401.
- Hooker, M. D. (2006). *The Gospel According to St. Mark. Black's New Testament Commentaries*. London: Continuum.

- Hopkins, K. (1965). "The Age of Roman Girls at Marriage", en *Population Studies* 18; pp. 309-327.
- Horsley, R. A. (1978). "The Law of Nature in Philo and Cicero", en *HTR* 71; pp. 35-59.
- Horton Gundry, Robert (1982-1994). *Matthew: A Commentary on his hand book for a mixed church under persecution*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Hvalvik, R. (1996). *The struggle for Scripture and covenant: the purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ibáñez, A. (1998). "Levítico". En Ubieta López, J. A. (dir.), *Biblia De Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*. Barcelona: Desclée de Brouwer Bilbao; pp. 121-154.
- Itter, A. C. (2009). *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 97. Leiden: Brill.
- Jaeger, W. (1992). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo Cultura Económico.
- Jaeger, W. (2008). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Brevarios [1º ed. inglesa 1961].
- Jakab, A. (2001<sup>1</sup>-2004<sup>1</sup>). *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrine (II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles)*. Berne: Peter Lang
- Jensen, J. (1978). "Does Porneia Mean Fornication? A Critique of Bruce Malina", en *Novum Testamentum*, vol 20, N° 3; pp. 161-184.
- Johnson, L. T. (1992). *The Acts of the Apostles*. En Harrington, D. J. (ed.), *Sacra Pagina*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Joly, R. (1968). *Le vocabulaire chretien de l'amour, est-il original? Φιλεῖν et Ἀγαπᾶν dans le grec antique*. Presses Universitaires de Bruxelles.
- Jourdan, F. (2006). "Dionysos dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie", en *RHR* 3; pp. 265-282.
- Jourjcn, M. (1978). "Justin". En Raymond Johanny (ed.), *The Eucharist of the Early Christians*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press [1º ed. francesa 1976]; pp. 71-85.
- Käsemann, E. (1994). *Commentary on Romans*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. [1º ed. alemana 1980].
- Keener, C. S. (2005). *1-2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kelhoffer, J. A. (2005a). *The Diet of John the Baptist*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kelhoffer, J. A. (2005b). "John the Baptist's 'Wild Honey' and 'Honey' in Antiquity", en *GRBS* 45; pp. 59-73.
- Kinzig, W. (1998). "Der Sitz im Leben der Apologie in der alten Kirche", en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100; pp. 291-317,
- Kittel, G. W. y Friedrich, G. (2003) (<sup>1</sup>1985). *Theological Dictionary of The New Testament: Abridged in one Volume*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Koch, H. (1921). "War Klemens von Alexandrien ein Priester?", en *ZNW* 20; pp. 43-48.
- Kofsky, Aryeh (2000). *Eusebius of Caesarea against Paganism*. Leiden, Boston: Brill.
- Köstenberger, A. J. y Jones, D. W. (2004<sup>1</sup>-2010<sup>2</sup>). *God, Marriage, and Family*. Wheaton: Crossway.
- Kunzler, M. (2001). *The Church's Liturgy*. Londres-Nueva York: Continuum [1° ed. alemana 1995].
- Ladaria, L. F. (1980). *El Espíritu en Clemente Alejandrino*. Universidad Pontificia Comillas Madrid.
- Lejavitzer, A. (2011). "Vino, vida, salud", en *Estudios* 97, vol. IX; pp. 183-191.
- Leyerle, B. (1995). "Clement of Alexandria on the Importance of Table Etiquette", en *JECS*, vol. 3, N° 2; pp. 123-141.
- Liddell, H. G. y Scott. R. (1940). *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented*. Oxford: Clarendon Press.
- Lietzmann, H. (1937). *Histoire de l'Eglise ancienne*, t. II. París: Payot.
- Lilla, S. (1971). *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford.
- Lisi, F. (1999). *Diálogos VIII-IX. Leyes*. Madrid: Gredos.
- Lledó, E. (2008). *Platón. Fedro*. Madrid: Gredos.
- López Férez, J. A. (1986). "Hipócrates y los escritos hipocráticos: origen de la medicina científica", en *Epos: Revista de Filología* 2; pp. 157-176.
- Lugaresi, L. (2003). "'Fuggiamo la consuetudine': pratiche social cristiane, rappresentazione e spettacoli in Clemente Alessandrino", en *Adamantius* 9; pp. 10-28.
- MacArthur, J. (2004). *Primera Timoteo. Comentario MacArthur del Nuevo Testamento*. Grand Rapids, Michigan: Portavoz [1° ed. inglesa 1995].

- Maceri, S. (2009). “El concepto de riqueza en Platón en tanto impedimento para el estado justo”, en *Energeia*, v. 5, N° 1; pp. 165-184.
- Malan, F. S. (1998). “Church Singing According to the Pauline Epistles”, en *Neotestamentica* 32; pp. 509–524.
- Maldonado de Lizalde, E. (2005). “*Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* del Emperador Cesar Augusto (y otros delitos sexuales asociados)”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* N° 17; pp. 365-413
- Maldonado de Lizalde, E. (2002). “*Lex Iulia de Maritandis Ordinibus*. Leyes de familia del emperador César Augusto”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* N° 14; pp. 535-645.
- Malina, B. (1972). “Does Porneia Mean Fornication?”, en *Novum Testamentum*, Vol. 14/1; pp. 10-17.
- Marcos Casquero, M. A. (2004). “Plauto y el dios de la libertad y del vino: Líber-Dioniso-Baco”, en *Minerva. Revista de Filología Clásica*, 17; pp. 103-124.
- Marcos Casqueros, M. A. (2006). “Peculiaridades nupciales romanas y su proyección medieval”, en *Minerva: Revista de filología clásica* N° 19: pp. 247-284.
- Marrou, H. I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. París: Editions du Seuil.
- Martín, J. P. (1988). “Filón y las ideas cristianas del siglo II. Estado de la cuestión”, en *Revista Bíblica* 50; pp. 263-294.
- Martín, J. P. (2004). “Introducción”. En *Teófilo de Antioquía, A Autólico*. Introducción, texto griego, traducción y notas. Madrid: Ciudad Nueva (Fuentes Patrísticas 17); pp. 9-45.
- Martín, J. P. (2009). “Introducción general”. En Martín, J. P. (dir.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Vol. I. Madrid: Trotta; pp. 9-91.
- Martín, J. P. (2009). “La vida contemplativa o de los suplicantes”. En Martín, J. P. (dir.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Vol. V. Madrid: Trotta.
- Martin, R. P. (1964<sup>1</sup>-1974<sup>2</sup>). *Worship in the Early Church*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Martínez Hernández, M. (2008). “Introducción”. En Lambré, T. (coor.), *Banquete*. Buenos Aires: Del nuevo Extremo; pp. 7-54.
- Massaux, E. (1950). *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*. Leuven: Gembloux.
- Mateos, J. y Barreto, J. (1971<sup>1</sup>-1992<sup>3</sup>). *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- Mazza, E. (1996). "Didache 9-10: Elements of a Eucharistic Interpretation". En Draper, J. (ed.), *The Didaché in Modern Research*. Leiden: Brill.
- McGinn, T. A. J. (2003). *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*. Oxford University Press.
- McGinn, T. A. J. (1997-98). "Feminae probrosae and the Litter", en *Classical Journal* 93/3; pp. 241-250.
- McGowan, Andrew (1999). *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford: Clarendon Press.
- McKinnon, J. (1987<sup>1</sup>-1993<sup>4</sup>). *Music in Early Christian Literature*. Cambridge University Press.
- Méhat, A. (1966). *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie*. Patristica Sobornensia, 7. París: Editions du Seuil.
- Méhat, A. (1972). "Clément d'Alexandrie et les sens de l'Écriture, I<sup>er</sup> Stromata", 176, 1 et 179, 3, en Fontaine, J. y Kannengiesser, C. (eds.), *Epektasis: mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*. París: Beauchesne; pp. 355-365.
- Méhat, A. (1976). "Clément D'Alexandrie". En Rordorf, W. (ed.), *L'Eucharistie des Premiers Chrétiens*. Paris: Beauchesne; pp. 101-128.
- Méhat, A. (1978). "Clement of Alexandria". En Johanny, R. (ed.), *The Eucharist of the Early Christians*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press [1<sup>o</sup> ed. francesa 1976]; pp. 99-131.
- Merino Rodríguez, M. (2011). "Razón y fe en Clemente de Alejandría", en *Teología y Vida*, Vol. LII; pp. 51-92.
- Metzger, B. M. (1987). *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Oxford University Press.
- Metzger, M. (1978). "The Didascalia and Constitutions Apostolorum". En Johanny, R. (ed.), *The Eucharist of the Early Christians*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press; pp. 194-219.
- Millet, O. y De Robert, P. (2003). *Cultura bíblica*. Madrid: Editorial Complutense [1<sup>o</sup> ed. francesa 2001]
- Miralles, A. (1996<sup>1</sup>-1997<sup>2</sup>). *El matrimonio. Teología y vida*. Madrid: Palabra.
- Molland, E. (1936). "Clement of Alexandria on the origin of Greek philosophy", en *Symbolae Osloenses* 15/16; pp. 57-85.
- Mondésert, C. (1936). "Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie", en *RSR* 26; pp. 158-180.

- Mondésert, C. (1944). *Clément d'Alexandrie. Introduction a l'étude de sa pensée religieuse a partir de l'écriture*. Paris: Aubier. Éditions Montaigne, Quai Conti, 13.
- Moo, D. (1996). *The Epistle to the Romans. The New Testament International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Morla, V. (1998). "Salmos". En *Nueva Biblia de Jerusalén. Nueva edición aumentada y revisada*. Barcelona: Desclée de Brouwer Bilbao; pp.671-818.
- Morris, L. (1992). *The Gospel according to Matthew. The Pillar New Testament Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Mortley, R. (1973). *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- Murphy-O'Connor, J. (1983-2002). *St. Paul's Corinth: text and archaeology*. Good News Studies, vol. 6. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Nautin, P. (1972). "J.-P. Broudéhoux. Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie", en *Revue de l'histoire des religions* N° 182-1; pp. 98-99.
- Neri, V. (2003). "Valori estetici e valori etici dell'apparenza del corpo nel *Pedagogo* di Clemente Alessandrino. Alle origini dell'etica cristiana dell' εἶδος", en *Adamantius* 9; pp. 38-66.
- Newmyer, S. T. (1992). "Plutarch on Justice toward Animals: Ancient insights on a Modern Debate", en *Scholia*, Vol. 1; 38-54.
- O'Rourke, J. (1976). "Does the New Testament Condemn Sexual Intercourse Outside of Marriage?", en *ThS Theological Studies* 37; pp. 478-479.
- Oberg, K. (1960). "Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments", en *Practical Anthropology* 7; pp. 177-182.
- Orbe, A. (1961). *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*. Roma: Libreria Editrice dell' Università Gregoriana.
- Orbe, A. (1994). *Estudios sobre la teología cristiana primitiva. Fuentes Patrísticas. Estudios 1*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Osborn, E. F. (1957). *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge.
- Osborn, E. (1983). "Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958-1982", en *Second Century* 3:4; 219-244.
- Osborn, E. F. (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Oulton, J. E. L. (1940). "Clement of Alexandria and the Didache", en *JTS* 162; pp. 177-179
- Páez Casadiegos, Y. (2008). "Las razones del simposiarca: una aproximación a los misterios dionisiacos", en *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, N° 9. Barranquilla, Colombia; pp. 166-197.
- Paoli, H. E. (1944). *Urbs: La vida en la Roma Antigua*. Barcelona: Iberia-Joaquín Gil.
- Rhodes, J. N. (2004). *The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic tradition: polemics, paraenesis, and the legacy of the golden-calf incident*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pearson, B. A. (2002). "Review. *Ecclesia alexandrina: Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (IIe et IIIe siècles)*. Por Attila Jakab [Christianismes anciens, vol. 1]. (Berna, Nueva York: Peter Lang 2001 Pp xv, 373)", en *TCHR* 88/3; pp. 561-562.
- Pellizer, E. (1990). "Outlines of a Morphology of Symptotic Entertainment", en Oswyn Murray (ed.), *Symptotica: A Symposium on the Symposium*. Clarendon: Oxford.
- Percy, W. A. (2005). "Reconsiderations about Greek Homosexualities", en Verstraete, B. C. y Provencal, V. (eds.), *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West*. Binghamton: Harrington Park Press; pp. 13-61.
- Pouderon, B. y Doré, J. (eds.) (1998). *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. Théologie Historique 105. Paris.
- Purcell, N. (1985). "Wine and Wealth in Ancient Italy", en *TJRS*, Vol. 75; 1-19.
- Quasten, J. (1938). "Der Gute Hirte in hellenistischer und frühchristlicher Logostheologie", en *Festschrift I. Herwegen*; pp. 51-58.
- Rawson, B. (1986<sup>1</sup>-1992<sup>4</sup>). "The Roman Family". En Rawson, B. (ed.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*. New York: Cornell Paperbacks.
- Reasoner, Mark (1999). *The Strong and the Weak: Romans 14, 1-15, 13 in context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rhee, H. (2005). *Early Christian Literature. Christ and culture in the second and third centuries*. London-New York: Routledge.
- Richardson, C. (2006). *Early Christian Fathers*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Rizzi, M. (2003) "Introduzione a una Riflessione teologica e pragmatiche sociali in Clemente Alessandrino", en *Adamantius* 9; pp. 8-9.

- Robbers, H. (1965). "Christian Philosophy in Clement of Alexandria", en *Philosophy and Christianity: Philosophical essays dedicated to Professor Dr. Herman Dooyeweerd*. Kampen: J. H. Kok. Amsterdam, North-Holland; pp. 203-211.
- Rodríguez Adrados, F. (dir.) (1980<sup>1</sup>-1989<sup>2</sup>). *Diccionario Griego-Español I*. Instituto "Antonio de Nebrija", Consejo Superior de investigaciones Científicas, Madrid.
- Rordorf, W. (1978). "The *Didaché*". En Johanny, R. (ed.), *The Eucharist of the Early Christians*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press; pp. 1-23.
- Ruiz Bueno, D. (1954). "Introducción general". En *Padres Apologistas Griegos del siglo II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; pp. 3-101.
- Ruiz Bueno, D. (1965). *Padres Apostólicos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Runia, D. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- Runia, D. (1993). *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Assen: Van Gorcum.
- Saller, R. P. (1987). "Men's Age at Marriage and Its Consequences in the Roman Family", en *Classical Philology*, Vol. 82, N° 1; pp. 21-34.
- Schinkel, A. (2007). *Consciente and Conscientious Objections*. Amsterdam: Amsterdam University Press-Pallas Publications.
- Schmalz, C. R. G. (2009). *Augustan and Julio-Claudian Athens. A New Epigraphy and Prosopography*. Leiden-Boston: Brill.
- Schnackenburg, R. (1991<sup>1</sup>-2001<sup>2</sup>). *The Epistle to the Ephesians. A Commentary*. Edinburgh: T&T Clark.
- Schneider, C. (1985). "El cristianismo". En Golo M. y Heuss, A. (dir.), *Roma. El Mundo Romano 2. Historia Universal IV, 2*. Madrid: Espasa-Calpe [1° ed. alemana 1963]; pp. 483-550.
- Scholten, C. (1995). "Die alexandrinische Katechetenschule", en *JAC* 38; pp. 16-37.
- Sebastián Yarza, F. I. (1954). *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Sopena.
- Sergent, B. (1984). *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*. París: Payot.
- Shaw, B. D. (1987). "The age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations", en *JRS* 77; pp. 28-46.
- Simonetti, M. (1981). *Profilo Storico dell'esegesi patristica*. Sussidi patristici I. Roma: Istituto Patristico Augustinianum.
- Smith, D. E. (2009). *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*. Navarra: Verbo divino.
- Smith, J. A. (2011). *Music in Ancient Judaism and Early Christianity*. Farnham-Burlington: Ashgate Publishing Ltd.

- Sordi, M. (1988). *Los cristianos y el Imperio romano*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Sorensen, E. (2002). *Possession and exorcism in the New Testament and early Christianity*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2, 157. Reihe, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Spanneut, M. (1957). *Le Stoïcisme des pères de l'église*. París: Editions du Seuil.
- Spencer, Colin (1996). *The Heretic's feast: a History of Vegetarianism*. University Press of New England, Hanover.
- Stark, R. (2009). *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*. Antonio Piñero (trad.). Madrid: Trotta [1º ed. inglesa 1996].
- Stuhlmacher, Meter (1994). *Paul's letter to Romans: a commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster-John Knox Press [1º ed. Alemana 1989].
- Thiselton, A. (2000). *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek text*. *New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Timothy, Dr. H. B. (1973). *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy, exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria*. The Netherlands, Assen: Koninklijke Van Gorcum.
- Timpe, D. (2001). *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Tollinton, R. (1914). *Clement of Alexandria: A Study in Christian Liberalism*, 2 vols. London: Williams & Norgate.
- Toney, C. (2008). *Paul's inclusive ethic: resolving community conflicts and promoting misión in Romans 14-15*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 252. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Towner, P. H. (2006). *The Letters to Timothy and Titus*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Treu, U. (1961). "Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien", en *SP IV*; pp. 191-211.
- Turcan, R. (1984) "Bacchoi ou bacchantes ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts", en *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde*. Collection de l'École française de Rome 89; pp. 227-246.
- Van den Broek, R. (1995). "Christian 'School' of Alexandria in the second and third centuries". En Drijvers, J. W. y MacDonald, A. A. (eds.), *Centres of Learning*:

- Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near*. Leiden: Brill; pp. 39-48.
- Van den Hoek, A. (1988). *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: an early Christian reshaping of a Jewish model*. Leiden: Brill.
- Van den Hoek, A. (1997). “The ‘Catechetical’ School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage”, en *HThR* 90; pp. 59-87.
- Van den Hoek, A. (2005). “Apologetic and Protreptic Discourse in Clement of Alexandria”, en A. Wlosok and F. Paschoud (eds.), *L’apologétique chrétienne gréco-latine à l’époque prénicénienne*, Entr. Hardt 51. Genève: Vandoeuvres; pp. 69-102.
- Van der Eijk, P. J. (2008). “Therapeutics”. En Hankinson, R. J. (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge University Press; pp. 283-303.
- Vegetti, M. (1993-1995). “El hombre y los dioses”. En Vernant, J.-P. (ed.), *El hombre Griego*. Madrid: Alianza Editorial [1º ed. francesa 1991]; pp. 289-321
- Vernant, J.-P. (2000). *El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona: Anagrama [1º ed. francesa 1999].
- Veyne, P. (2009). *El Imperio grecorromano*. Madrid: Akal [1º ed. francesa 2005].
- Von Albrecht, M. (1999). *Historia de la literatura romana. Desde Andronico hasta Boecio*. Vol. II. Estefanía, D. y Pociña Pérez, A. (trad.). Barcelona: Herder [1º ed. alemana 1992].
- Von Campenhausen, H. (1974). *Los Padres de la Iglesia I. Padres Griegos*. Serafin Fernández (trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad [1º ed. alemana 1967].
- Von Harnack, A. (1894). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg-Leipzig.
- Bauer, W., Danker, F. W., Arndt, W. F. y Gingrich, F. W. (2000<sup>3</sup>). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Watson, F. (2007). *Paul, Judaism, and the Gentiles: beyond the new perspective*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- White, K. D. (1984). *Greek and Roman technology. Aspects of Greek and Roman life*. Cornell University Press.
- Wilken, R. L. (1984). “Alexandria: A School for Training in Virtue”. En Henry, P. (ed.), *Schools of Thought in the Christian Tradition*. Philadelphia: Fortress; pp. 15-30.

- Wilkins, J. (2005). "Hygieia at dinner and at the Symposium". En King, H. (ed.), *Health in Antiquity*. London, New York: Routledge; 136-149.
- Winston, D. (1984). "Philo's Ethical Theory". En Haase, W. (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 11.2; pp. 372-416.
- Witherington, B. (1993). "Not so idle thoughts about *eidolotuton*", en *Tyndale Bulletin* 44.2; pp. 237-254.
- Wolfon, H. A. (1951). "Clement of Alexandria on the generation of the Logos", en *Church History* 20, N° 2; pp. 72-81.
- Yeo, K-K. (1995). *Rhetorical interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A formal analysis with preliminary suggestions for a Chinese, cross-cultural hermeneutic*. Leiden-New York: Brill.
- Young, J. Z. (1971). *La vida de los vertebrados*. Barcelona: Omega.