

Clemente de Alejandría: los tres tipos de muerte y su alcance moral

Paola Druille [Universidad Nacional de La Pampa]

paodruille@gmail.com

Resumen: Clemente de Alejandría es el primer filósofo cristiano que organiza una visión sistemática del concepto de muerte, lugar privilegiado para la antropología y la doctrina moral. En sus tres obras más importantes, *Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromata*, Clemente expone el carácter moral que reviste el concepto θάνατος (muerte) y su dependencia de un concepto clave de la teología cristiana, ἁμαρτία (pecado). A partir de esta relación Clemente divide la muerte en tres tipologías: muerte física, muerte del alma y muerte gnóstica. En todos los casos la congregación de la filosofía griega y judía favorece el entendimiento de una lógica *thanatológica* ya sistematizada en la época del alejandrino.

Palabras clave: Clemente - Alejandría - muerte - pecado - moral

Clemente of Alexandria: the three types of death and its moral scope

Abstract: Clement of Alexandria is the first Christian philosopher who organizes a systematic presentation of the concept of the death, a privileged place for anthropology and moral doctrine. In his three major works, *Protrepticus*, *Paedagogus* and *Stromata*, Clement exposes the moral character that involves the concept of θάνατος (death) and its dependence on a key concept of Christian theology, ἁμαρτία (sin). Based on this relation, Clement divides death in three typologies: physical death, death of the soul and gnostic death. In all cases the congregation of Greek and Jewish philosophy favors the understanding of a *thanatologic* logic already systematized by the time of the Alexandrian writer.

Key words: Clement - Alexandria - death - sin - moral

Los tres tipos de muerte

Uno de los temas centrales del cristianismo de los primeros siglos posteriores al nacimiento de Cristo, es el de la muerte. Clemente de Alejandría es uno de los primeros filósofos cristianos del siglo II que sistematiza la concepción *thanatológica* sobre el aspecto moral del comportamiento humano. Sus tres obras más estudiadas, *Protréptico*, *Pedagogo* y *Stromata*, revelan el carácter moral que encierra el concepto θάνατος (muerte)¹ y su dependencia con un concepto clave de la teología cristiana, ἁμαρτία (pecado). Desde esta relación Clemente desarrolla su teoría *thanatológica* sobre la base de tres tipos de muerte: la muerte física, la muerte del alma y la muerte gnóstica. Una esquematización de cada tipología permite delimitar las distintas nociones que encierran sus significados:

¹ Todas las traducciones de Clemente son más y directas del griego, y así también la traducción de fragmentos de los textos de la Biblia, de Platón y de Filón, si no se indica lo contrario.

- 1) θάνατος φυσικός, la muerte física, *i.e.* τὸν διαλύοντα ψυχὴν ἀπὸ σώματος, “la que desata el alma del cuerpo” (*Stromata*, 2. 34. 2), aquella muerte περὶ τὰ ζῶα συμβαίνοντα φυσικῶς, “que sobreviene naturalmente a los seres vivientes” (*Protréptico*, 10. 102. 3), y es tratada como θάνατος ἀναίσθητος, “muerte insensible” (*Pedagogo*, 2. 8. 2);
- 2) θάνατος ψυχῆς, la muerte del alma, *i.e.* ἡ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἁμαρτητικῆς, “la unión del alma pecadora con el cuerpo” (*Stromata*, 4. 12. 1; *Protréptico*, 11. 115. 2; *Pedagogo*, 1. 5. 1; 3. 22. 1); y
- 3) θάνατος γνωστικός, la muerte gnóstica, es λογικὸς θάνατος, “una muerte racional”, que ἀπάγων καὶ χωρίζων τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν παθῶν, “lleva y separa el alma de las pasiones” (*Stromata*, 7. 71. 3) y que funciona como sinónimo de θάνατος σωτηρίας, “muerte salvadora” (*Pedagogo*, 2. 8. 2).

La tripartición *thanática* supone, entonces, una comprensión de la estructura humana que va desde el compuesto humano hasta la identificación del fundamento propio del desarrollo interior que en la filosofía de Clemente comienza a equipararse con el progreso gnóstico y con la posibilidad de salvación. Una exploración de estas tipologías ayudará a deducir la manera en que el tema de la muerte polariza términos de enorme importancia en el vocabulario de Clemente y se sitúa como un encuentro de categorías teológicas y antropológicas que permite no solo penetrar en el pensamiento moral del alejandrino, sino también abrir un diálogo con la tradición filosófica judeohelenista.

La separación del compuesto humano: la muerte física

El significado clementino de la muerte física parte de una idea antropológica elemental de la filosofía alejandrina: el hombre “está compuesto de lo racional e irracional (ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος), de alma y cuerpo (ψυχῆς καὶ σώματος)” (*Stromata*, 4. 9. 4). Sobre esta base estructural, Clemente desarrolla toda su ideología *thanatológica* y razona su incidencia en la vida moral.

Siendo el alma lo racional y espiritual en el hombre, el cuerpo es lo irracional. Como instrumento y reservorio de lo sensible, es la parte percedera del compuesto humano. En este sentido Clemente define θάνατος φυσικός, la muerte física (*Stromata*,

4. 12. 5), con otras acepciones que nunca dejan de referir al doble carácter del ser humano: *πάθη φύσις*, estado natural (*Protréptico*, 10. 102. 3), que afecta directamente al compuesto humano, y *τέλος τοῦ βίου*, “final de la vida [biológica]” (*Stromata*, 5. 14. 1; 4. 110. 2; 4. 74. 3). En cuanto *τέλος*, la acción de la muerte tiene lugar conforme a las leyes de la naturaleza por lo que puede ser definida como *θάνατος κοινός*, muerte común, que atañe a todos los hombres por igual (6. 22. 5), y que encuentra su explicación en la siguiente expresión: *πᾶσι γὰρ ἡμῖν ὁ θάνατος ὀφείλεται*, “la muerte está destinada para todos nosotros” (6. 23. 6). Por tratarse de un denominador que incluye a la humanidad, en *Pedagogo* 2. 8. 2 Clemente identifica a la muerte física con la “muerte insensible” (*θάνατον ἀναίσθητον*), aquella que no debe ser temida² ni rechazada, y que debe ser incluida dentro de las cosas indiferentes (*Stromata*, 2. 109. 3-4).

La teoría de lo indiferente (*ἀδιαφόρος*) tiene orígenes griegos. Según 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 moral³. Concebir la razón por la cual Clemente enumera la muerte entre las cosas indiferentes con los rasgos característicos de la teoría estoica, supone entender el cuerpo como una materia, *i.e.* esfera corruptible del ser humano, que por su naturaleza contenedora y visible, se relaciona con “los bienes humanos” (*τὰ ἀνθρώπεια ἀγαθὰ*) (*Pedagogo*, 3. 86. 2). Para Clemente un bien humano es todo lo que encierra el afán por la adquisición de bienestar personal a partir de la preocupación por las cosas externas, *v.gr.* la riqueza, la salud, el alimento, la belleza física y el atavío personal, inclusive la muerte. La indiferencia hacia las cosas externas depende de la fortaleza moral del hombre, y la indiferencia hacia la muerte es la prueba sustancial que favorece el cuidado del alma y su alejamiento del cuerpo.

Dentro de este plano moral, lo externo es todo lo que encierra lo corporal, contiene las pasiones irracionales que determinan los comportamientos que llevan al hombre hacia la práctica de malos hábitos. La indiferencia hacia lo corporal favorece la separación del alma, el lado espiritual de la existencia viviente que se apartará en el momento en que la vida biológica alcance su fin. Es en ese sentido con el que en *Stromata* 2. 34. 2 Clemente define la muerte física como *τὸν διαλύοντα ψυχὴν ἀπὸ*

² Los cristianos no temían a la muerte, pues a partir de la imitación de Cristo, durante gran parte de sus vidas se preparaban para el encuentro con Dios. Véase Justino. I *Apología*, 57.

³ Cfr. *SVF*, I. 191.

σώματος, “la que desata el alma del cuerpo”⁴. El término διάλυσις juega un importante papel en el pensamiento *thanatológico* del alejandrino, y surge otra vez en *Stromata* 3. 64. 2 cuando dice: συνόδω ψυχῆς καὶ σώματος ἢ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ, “a la unión del alma y el cuerpo acompaña su desunión”. La idea que representa la expresión διάλυσις, entonces, aparece como un opuesto a σύνοδος, unión, y explica la desvinculación de los elementos del compuesto humano, alma y cuerpo. Su presencia prevé la existencia de un lazo o vínculo sobre el que recae la acción de “desatar” presente en *Stromata* 2. 34. 2. El hecho de que la acción del verbo διαλύω caiga sobre el cuerpo, permite pensar que el cuerpo es el punto desde donde es soltada el alma; el cuerpo ejercería en el compuesto la función de atadura que enlaza el alma.

Identificado directamente con la idea de desunión, en *Stromata* 7. 71. 3 Clemente introduce en un concepto filosófico una nueva conexión con la filosofía precedente, χωρισμός, “separación”. Así llega a otra definición de la muerte física en los siguientes términos: ὁ θάνατος χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος, “la muerte es la separación del alma respecto del cuerpo”. La concepción de la muerte física como separación ya aparece en un filósofo judío que influyó en gran medida en el pensamiento de Clemente, Filón de Alejandría. En *Alegoría de las Leyes* 1. 105, Filón describe la muerte física como una separación, del alma y el cuerpo, y define esta separación como θάνατος ἀνθρώπου, “muerte del hombre”, una muerte natural. Clemente retoma la caracterización filoniana de la muerte física como una separación, pero utiliza como soporte de su argumentación los lineamientos *thanatológicos* de la filosofía platónica. En efecto, la descripción de la muerte como separación puede ser localizada en *Fedón* 67 d, diálogo en el que el ateniense ofrece el núcleo de su reflexión sobre la muerte a la que define expresamente como la “separación (χωρισμός) del alma del cuerpo”, mientras dirige todo su razonamiento a demostrar la pervivencia después de la muerte a través de la inmortalidad del alma. Si bien para Platón existe un solo tipo de θάνατος, la común y natural, esta muerte es la posibilidad definitiva de la liberación del alma de las cadenas que la atan a lo corporal (66 b). Con la escisión del cuerpo y del alma, Platón supone que esta subsiste por sí misma. No da en *Fedón* una definición de lo que entiende por alma que aparece en otros diálogos⁵, aunque deja en claro su concepción de lo corporal. Los apetitos y deseos parecen quedar asignados al cuerpo, al

⁴ Cfr. *Gorgias* 524b.

⁵ Una definición de este concepto la encontramos en diálogos como *Cratilo* 399d-400b, donde define el alma como el principio de la vida.

que se le adjudican las torpezas del conocimiento sensible, los afanes y tensiones pasionales.

La noción de lo corporal y la idea de separación son cristianizadas por Clemente y adaptadas a su concepción moral del cuerpo como un mal. Sobre este pensamiento el alejandrino sienta la base de la primera muerte en la idea de la naturaleza física o biológica del ser humano, naturaleza caracterizada por un fin común e imposible de evitar que concierne a todos los hombres por igual. La muerte física también supone una concepción psicológica que es necesario indagar para conocer la dinámica del morir fisiológico y su consecuencia en el morir general dispuesto por Dios.

La consecuencia del pecado original: la muerte del alma

Junto a la muerte física, que se limita al cuerpo y es enumerada dentro de las cosas indiferentes, Clemente considera otro tipo de muerte que afecta directamente al alma, la que es contada entre los δειναὶ γὰρ καὶ φοβεραὶ κακίαι, “los males temibles y espantosos” (*Stromata*, 2. 34. 2), denominada como ὁ φοβερώτατος θάνατος, “la muerte más temible” (7. 61. 5) y relacionada directamente con un concepto clave de la teología cristiana, ἁμαρτία (pecado). Bajo estos criterios, la segunda muerte viene a profundizar la idea antropológica 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 (*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. Ahora bien, la unión del cuerpo y del alma también implica una jerarquía: el cuerpo humano es un instrumento para el alma⁶. 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

⁶ En el Libro II de *Pedagogo* Clemente alude al cuidado del cuerpo. El cuerpo debe facilitar la estancia del hombre en lo terrenal, y de su educación depende la inmortalidad. Véase *Pedagogo*, 2. 1. 2. Cfr. MERINO RODRÍGUEZ (1994: 283, n. 4).

θεὸν) (*Stromata*, 4. 9. 4-5)⁷. El alejamiento o acercamiento hacia Dios es lo que distingue la dimensión teológica del compuesto humano.

Partiendo de la estructura doble del ser humano, Clemente refiere al concepto ἄνθρωπος en dos sentidos: a) al hombre visible y a su alma, *i.e.* el compuesto humano, y b) al hombre que se salva y al que no se salva. El primer sentido fue explicado con respecto a la muerte física. El segundo es el que se ve afectado por la muerte del alma. Es aquí donde el carácter moral del compuesto humano cobra un valor sustancial en un concepto vital para el cristianismo, ἁμαρτία (pecado), pues la salvación o condena del hombre depende del pecado. La expresión ἁμαρτία es una noción de amplio alcance en la filosofía clementina: sobre esta asienta su concepción teológica, y el significado más radical de su pensamiento antropológico. 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), el mismo concepto que utiliza para calificar la parte material del compuesto humano, tal cual lo expresado en *Stromata* 4. 9. 4. En ambos casos define pecado dentro de la perspectiva corporal y considera que si bien el hombre puede cometer distintos tipos de pecado, es la desobediencia a los mandamientos divinos el mayor pecado. La convergencia de tradiciones platónicas y judías resuenan otra vez en Clemente, y el lugar de este característico encuentro es la exégesis bíblica.

La muerte es introducida por el primer hombre, Adán. En Gn 2. 17 Dios anuncia la muerte del hombre, y en 3. 6 el hombre establece su propia muerte al comer del árbol prohibido. *Protréptico* 11. 111. 1-2, refleja la base adánica de la muerte cuando sostiene ὁ πρῶτος ἐν παραδείσῳ ἔπαιζε λελυμένος, “el primer hombre jugó libre en el paraíso”. La libertad del hombre había sido obtenida por el beneplácito de Dios. Por estar bajo la tutela del Creador, recibía su amparo y protección. La mirada agraciada de Dios hacia el primer hombre, es la mirada hacia toda la creación, y conlleva la libertad de pecado, de toda atadura a lo corporal. Pero al comer el fruto del árbol prohibido, el hombre pierde su libertad porque ἁμαρτίαις εὐρέθη δεδεμένος, “se encontró esclavizado por sus pecados” (*Protréptico*, 11. 111. 1). La ingesta del fruto prohibido es la incorporación del pecado en el mundo (*Stromata*, 3. 64. 2); sin embargo, el comer la

⁷ Siendo el alma la parte racional, Clemente se detiene en explicar su incorporación en el cuerpo irracional. Siguiendo el pensamiento platónico, en *Stromata* 5. 94. 3 llama al cuerpo “tienda terrena” (γήϊνος σκῆνος) porque fue formado de la tierra, y el alma racional aquella parte que fue insuflada por Dios (ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ) en el cuerpo.

fruta no debe significar una muerte instantánea. Adán y Eva sobreviven, y la condena de Gn 3. 16-19 aclara esta concepción de θάνατος: la muerte es el motor indestructible de una vida miserable. Si bien el pecado, simbolizado por la ingesta de la manzana, merece la muerte, esta muerte se diferencia de la física porque atañe a la parte racional: es la muerte del alma o muerte espiritual⁸. Y el mismo Clemente la define con precisión: θάνατος ψυχῆς ἢ ἀμαρτία λέγεται, “el pecado es la muerte del alma” (3. 64. 1), *i.e.* ἢ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἀμαρτητικῆς, “la unión del alma pecadora en el cuerpo” (4. 12. 1)⁹. En *Stromata* 2. 34. 2, Clemente estrecha aún más la definición de esta tipología con las siguientes palabras: τὸν διαλύοντα ψυχὴν ἀπὸ ἀληθείας, “la separación del alma respecto de la verdad”. De nuevo surge διάλυσις, ya no en una posición cercana a χωρισμός, separación, sino como su sinónimo más directo: διάλυσις entendido como descomposición, *i.e.* la fisión del compuesto humano y la corrupción definitiva del alma.

La concepción acerca de la muerte del alma vuelve a encontrar su asidero hermenéutico en Filón¹⁰. El exegeta judío menciona este tipo de muerte en su comentario sobre Gn 2. 17 presente en *Alegoría de las Leyes I*, donde sostiene que la amenaza pronunciada por Dios esconde un problema clave: los descendientes del género humano no murieron por comer el fruto del árbol del conocimiento (1. 105-108). Como hemos visto, Filón menciona la muerte del hombre, la muerte física y natural. Pero a esta tipología agrega una segunda muerte, la particular del alma, a partir de la cual reconoce y comenta las consecuencias del pecado en el acto adánico. La razón exegética de esta distinción está dada por la doble expresión θανάτῳ ἀποθανεῖν, “morir por muerte”, enunciado en Gn 2. 17¹¹. La muerte no significa necesariamente τιμωρία, castigo (*Alegoría de las Leyes* 1. 107), pues el fin de la naturaleza física es la vida del alma¹². En efecto, en Gn 2. 17 Dios amenaza al hombre con una segunda muerte. Adán incurrió en esta muerte que Filón denomina ὁ δὲ ψυχῆς θάνατος, “la muerte del alma” (1. 107), *i.e.* θάνατον ἐπι τιμωρία, “muerte por castigo”, entendida

⁸ OSBORN (1957: 79) elige llamar a esta clase de muerte, muerte espiritual. Ajustándonos más a la idea de compuesto, preferimos la denominación muerte del alma.

⁹ En esta última denominación el lenguaje clementino se apoya en la terminología estoica al entender la ἢ ἐν σώματι κοινωνία como las pasiones, *i.e.* la enfermedad que encadena el alma al cuerpo (*Protréptico*, 11. 115. 2).

¹⁰ La idea de la muerte a causa del pecado pertenece a un lenguaje misionero común entre los escritos judíos y cristianos. Cfr. ZELLER (1995: 54-53).

¹¹ La traducción de una construcción griega con el infinitivo absoluto ocurre especialmente en las sanciones legales, *v.gr.* Ex 21. 12-14. Cfr. ZELLER (1995: 26).

¹² Esta interpretación obtiene paralelos en otro tratado de Filón, *Cuestiones sobre el Génesis* 1. 16.

como ἀρετῆς μὲν φθορά, “la destrucción de la virtud”, y κακίας δὲ ἀνάληψις, “la adquisición del vicio” (1. 105), no en la primera a la que designa “muerte del hombre”. Si la muerte común se concibe como la separación del alma en el compuesto, la muerte del alma es la separación de la virtud en el alma¹³. Esta línea judía se mantiene en los escritos de Clemente, en los que la idea filónica es reelaborada y equiparada al concepto ἀλήθεια, “verdad”, *i.e.* la separación del alma de la verdad, Dios (*Stromata*, 2. 34. 2). Pero tanto en un caso como en otro se trata de un entrecruzamiento antinómico entre dos muertes ya anunciadas en la *Septuaginta*. El *Libro de la Sabiduría* menciona en el versículo 1. 13 que la muerte física y la espiritual están ligadas: la causa de la muerte es el pecado, y para el hombre pecador la muerte física es también la muerte espiritual y eterna. Existe, por tanto, una muerte caracterizada como la separación de los elementos combinados, alma y cuerpo, y otra que es la del alma. Entre ambos tipos *thanáticos* se halla un factor determinante: la cercanía o lejanía de Dios¹⁴. Clemente no concibe solo el alejamiento de lo corporal, pues la cercanía de Dios es imprescindible. Las contraposiciones en las que el hombre ha sido plantado tienden a confluir hacia una oposición moral, la elección del bien o del mal¹⁵.

Resumiendo, Clemente mantiene su propia consideración acerca de la muerte del alma. El pecado que separa al hombre de Dios es la muerte espiritual y eterna¹⁶ cuya señal es el apego a las cosas exteriores. Dentro de los enfoques judeohelenistas, la ideología de Clemente queda sellada con amplios significados que recaen sobre la necesidad de acercarse a Dios para evitar la muerte eterna. Pero el acto de aproximación no consiste solo en la aceptación de la presencia de Dios y de su poder sobre la condena o salvación del hombre, supone una preparación a lo largo de la vida, un ejercicio moral

¹³ Cfr. ORBE (1997: 401-402).

¹⁴ Cfr. Filón. *Sobre la fuga y el encuentro*, 78; *Acerca de la unión con los estudios preliminares*, 84.

¹⁵ En este punto surge la ideología de Pablo, cuyos paralelos con Clemente determinan la directa influencia paulina en el alejandrino. En ambos autores los βαπτιζόμενοι, “bautizados” (*Pedagogo*, 1. 26. 1), son aquellos que han recibido el don del espíritu. En las cartas paulinas, el bautismo es el medio a través del cual Pablo asegura la liberación del pecado original en el hombre. Incluso la liberación del cristiano a través de la muerte, suceso que supone apartarse de la vida antigua y de sus servidumbres, de la Ley introductora del pecado original (Rm 7. 1), recibe un comentario particular en el *Pedagogo*. Efectivamente, en los apartados 1. 21-24 Clemente profundiza con un extenso comentario su defensa de la nueva ideología cristiana que se contraponen a la judía, la introductora y sustentadora del pecado de muerte en el mundo. El cristianismo viene a derrocar el pecado del mundo y a traer vida. El cristiano, unido por la fe y el bautismo a Cristo muerto y resucitado (Rm 8. 11), deja sin efecto el pecado original. La muerte deja de ser neutralizada como un proceso natural y comienza a ser asociada con la muerte definitiva, consecuencia de una existencia pecaminosa (Hb 6. 1ss; Ap 2. 11; 21. 8).

¹⁶ Cfr. Hb 6. 1.

bajo la tutela de los lineamientos que se encuentran estructurados por la filosofía gnóstica.

La ejercitación del alma: la muerte gnóstica

Clemente menciona finalmente una tercera muerte representada por la ascesis platónica en la tarea gnóstica del filósofo¹⁷ (*Stromata*, 4. 12. 3). En comparación con la muerte física, Clemente ofrece una doble definición de la muerte ascética en *Stromata* 7. 71. 3: ἡ γνῶσις οἷον ὁ λογικὸς θάνατος, “la *gnôsis* es como una muerte racional”, y ἀπάγων καὶ χωρίζων τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν παθῶν, “lleva y separa el alma de las pasiones”¹⁸. Es la “muerte salvadora” (θάνατος σωτηρία) (*Pedagogo*, 2. 8. 2) que a través de la *gnôsis* separa el alma del cuerpo, *i.e.* de las pasiones, y la dirige hacia Dios¹⁹. La muerte racional, entonces, coloca el alma al servicio de Dios y trae conocimiento (*Stromata*, 7. 3. 21).

Uno de los conceptos que resuena en la definición de la muerte gnóstica, es precisamente γνῶσις, la facultad del alma racional que se ejercita para dirigir su comportamiento en orden a la salvación de la muerte eterna²⁰. Consiste en un conocimiento racional de todas las cosas transmitidas por Dios a través de la Escritura²¹. Por ser un conocimiento que procede de Dios²², la γνῶσις es el principio creador de toda acción racional que aparta de las pasiones y conduce hacia la virtud. Dentro de este contexto, la “ignorancia” (ἄγνοια) es un concepto clave. En *Stromata* 7. 71. 4 opone γνῶσις y ἄγνοια, y define la primera expresión como el conocimiento racional, y la segunda como ἀτροφία τῆς ψυχῆς, “atrofia del alma”. Desde esta perspectiva, la ignorancia es lo contrario de la verdad, y la verdad se encuentra concentrada en Dios. Así, comentando Ez 33. 11, Clemente dice: ἀγνοεῖν τὸν πατέρα θάνατος ἐστίν, “ignorar al padre es muerte”. Permanecer unido al cuerpo y resistir la conversión es el

¹⁷ Una muerte que se alarga a cada instante de la vida. Cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ (1991: 253).

¹⁸ Se advierte claramente que no solo la muerte física y la del alma son descriptas con el término χωρισμός, también la muerte gnóstica es una “separación”.

¹⁹ Este es el sentido con el que Clemente juega cuando utiliza la expresión τέταται πρὸς τὸν θεὸν (*Stromata*, 4. 9. 4-5).

²⁰ OSBORN (2005: 52-53) menciona el fuego como un medio de salvación, entendiendo su función en el sentido de purificación. Cfr. *Pedagogo*, 1. 58; 1. 61; *Protréptico*, 8.

²¹ El concepto γνῶσις está íntimamente ligado a la θεωρία (contemplación), en especial a la ἐποπτική θεωρία (contemplación epóptica) (*Stromata*, 1. 15. 2), *i.e.* la indagación de los misterios ocultos en la Escritura. Cfr. VAN DEN HOEK (1988: 61).

²² Esta frase puede entenderse en dos sentidos: primero, que las verdades propiamente gnósticas son fruto de la exégesis escrituraria, y segundo, que la gnosis es una doctrina contenida por la Escritura. Cfr. MONDÉSERT (1944: 109-110).

mayor pecado que el hombre puede cometer. Por eso el alejandrino exhorta a no permanecer alejado de Dios, porque su conocimiento trae vida eterna y su rechazo muerte.

Otra expresión de enorme alcance en la discusión clementina acerca del tercer tipo de muerte es λογικός. Por un lado, Clemente llama λογικός a lo racional entendido como espiritual. Por otro, utiliza este término para denominar al ser humano creado por la palabra de Dios. El hombre es un ser creado por el Logos divino, que es el conocimiento de Dios (*Protréptico*, 12. 120. 3) insuflado en el alma del hombre, *i.e.* la presencia de Dios en la parte racional del compuesto humano. Esta representación de Dios en el alma es lo que determina la interiorización racional de la moral cristiana en el momento en que la parte espiritual del hombre tiende a elevarse hacia Dios por su conocimiento acerca de lo divino. Con el afán de parecerse a su Creador lo más posible el alma evita persistir ensamblada a su parte irracional (*Pedagogo*, 1. 4. 2)²³ y a replegarse en lo racional. El anhelo de semejanza con lo divino señala el hecho de que el hombre puede entrar activamente en relación con Dios a través de su parte dotada de razón²⁴. La posibilidad de trascendencia le permite mediar entre lo sensible y lo inteligible una vez que desligada de las concupiscencias del cuerpo y del temor a la muerte natural, logra ser educada “mediante la filosofía” (διὰ φιλοσοφίας). La separación del alma respecto del cuerpo practicada a lo largo de la vida proporciona al filósofo una eficacia gnóstica para poder llevar con buena disposición la muerte física, que es la disolución de las ataduras del alma respecto del cuerpo. Esto significa estar todavía en el cuerpo pero vivo como entidad espiritual.

Según estas enunciaciones, la muerte gnóstica coincide con la idea de filosofía que circula en los escritos platónicos. En el diálogo *Teeteto* 176b Platón sostiene que el hombre debe huir del mal, aquel ligado a la naturaleza mortal y al mundo sensible, y procurar hacerse semejante a la divinidad en la medida de lo posible, aproximación que se alcanza con la practica de la virtud (*República*, 613a-b), ejercicio filosófico que separa el alma del cuerpo. La posibilidad definitiva de la liberación del alma ejercitada, también atestigua una preparación para la muerte que consiste en ejercitarse en morir,

²³ La imagen de Dios es la palabra de Dios hecha carne, Jesucristo (*Protréptico*, 10. 110. 1).

²⁴ El tema de la “semejanza” (ὁμοίωσις) es de procedencia bíblica. En Gn 1. 26, Dios decide hacer al hombre a su “imagen y semejanza” (εἰκόνα καὶ ὁμοίωσις). El concepto ὁμοίωσις parece atenuar el sentido de εἰκόνα, excluyendo la igualdad. El término concreto de “imagen” implica un parecido físico, como el de Adán con relación a su hijo (Gn 5. 3). Esta relación con Dios separa al ser humano de los animales; supone además una semejanza general de naturaleza, pero el *Génesis* no dice concretamente en qué consiste esa imagen y semejanza.

purificando el alma durante la separación del cuerpo y exponiendo un fundamento esencial: la concepción del cuerpo como un mal (66b-c, 83d). Esta concepción es de radical importancia en los escritos de Clemente, pues si bien el bautismo destruye el pecado en el hombre, este debe cultivar su espíritu para que el pecado no encuentre en ese cuerpo mortal, sede de la concupiscencia, medios para seguir reinando todavía²⁵, y la preparación filosófica es primordial para la educación espiritual.

Siguiendo la misma línea argumental que Platón expone en *Fedón* 67e y 81a²⁶, Clemente define la tarea de la filosofía como un ἀποθνήσκειν μελετῶσι, “ejercitarse en morir”, o como un μελέτη θανάτου, “ejercicio de muerte”, práctica que consiste en preocuparse por purificar²⁷ el alma y apartarla del mal, y considera la virtud como una práctica esencial a todo cristiano (*Stromata*, 2. 34. 1-2)²⁸. No obstante el ejercicio que razona Clemente consiste en el cuidado del alma a través del cuerpo²⁹, dejando a la parte racional ser conductora de la irracional. Utilizando como soporte paliativo el significado que encierra la expresión λογικὸς θάνατος, la separación de las pasiones se

²⁵ Pablo en su antropología no hace sino aplicar al creyente los esquemas veterotestamentarios. Su concepto de lo corporal indica no una parte del hombre sino al hombre común en su totalidad; su espíritu es la acción de Cristo sobre el creyente (Rm 7. 14). El mismo esquema se observa en Juan. Véase Jn 2. 24. Cfr. FERNÁNDEZ ARDANAZ (1990: 111).

²⁶ En *Alegoría de las Leyes* 1. 108 Filón claramente refiere a *Fedón* 64c, momento del diálogo platónico en que el alma liberada por la muerte logra ser por sí misma. En 67c-d y 79d, el alma puede concentrarse sobre su esencia espiritual y, en el reino terrenal, deviene solo por sí misma a través de la filosofía.

²⁷ En *Fedón*, un ejercicio clave de la preparación para la muerte se sintetiza en el concepto κάθαρσις, “purificación” (67c). La κάθαρσις es una operación que consiste en separar el alma del cuerpo para que el alma se concentre en sí misma. Para ejemplificar la manera en que el alma debe ejercitarse, Platón ofrece una visión ascética de la vida del filósofo, empeñado durante toda su actividad en la purificación de lo corpóreo y en atender el bien de su alma. Mientras en otro diálogo anterior, *Apología* 29d y 30a, Platón había anunciado que lo fundamental era la θεραπεία τῆς ψυχῆς, “el cuidado del alma”, en *Fedón* destaca cómo es la existencia que el auténtico filósofo elige y procura infundir una mayor carga ética y aún metafísica en la concepción del alma, como es su fundamento sobre la inmortalidad.

²⁸ Si bien esta idea obtiene su fuente griega en Platón, no abandona su vertiente judía. Filón denomina “muerte por la virtud” (cfr. ORBE 1997: 402) a la que tiene lugar cuando el alma, aún adherida al cuerpo, se aparta de los deseos y pasiones carnales. En *Sobre los gigantes* 14 y *Sobre la inmutabilidad de Dios* 123 elogia a los φιλοσοφησάντος, “a los que practican la filosofía”, μελετῶσαι τὸν μετὰ σωματῶν ἀποθνήσκειν βίον, “entrenados en morir a la vida corporal”, con el propósito de lograr acercarse lo más posible a Dios. En otro tratado de su autoría, *Sobre los gigantes* 14, Filón desarrolla la metáfora μελέτη θανάτου, “ejercicio de muerte” en relación directa con la idea de virtud. En este sentido, la muerte por virtud, gracias la cual el alma está ya separada del cuerpo durante su existencia sobre la tierra (cfr. ZELLER 1995: 48), refiere a la verdadera vida, una idea acuñada por Platón en distintos diálogos, v.gr. *Teeteto* 176a; *Critón* 121b; *República* 490b y 495c. La idea del alma virtuosa también encuentra su fuente en la antropología platónica, por la cual el destino posterior a la muerte corresponde al individuo y de este, su alma. Filón toma esta expresión y fija su valor por la virtud. Cfr. MARTÍN (2009: 116).

²⁹ Mientras que la filosofía griega esperaba una supervivencia inmortal del alma superior, i.e. *noûs*, una vez liberada del cuerpo, el cristianismo solo concibe la inmortalidad como restauración íntegra del hombre, es decir como la resurrección del cuerpo por el espíritu, principio divino que Dios había retirado del hombre a consecuencia del pecado, y que se lo devuelve por la unión con Cristo resucitado (Rm 1. 4; 8. 11). Si bien no ahondaremos en las ideas de resurrección e inmortalidad, sí debemos aclarar que por la unión con Cristo, el cuerpo pasa de ser natural o psíquico a *pneumático*, incorruptible e inmortal (1 Co 15. 53), liberado de las leyes de la materia terrestre (Jn 20. 19-26) y de sus apariencias (Lc 24. 16).

consigue a través del constante servicio a Dios³⁰. El alejamiento de las cosas exteriores necesita de una práctica racional de la verdadera filosofía y de un acercamiento definitivo a la verdad que solo puede lograrse mediante la práctica de la virtud y la liberación del pecado³¹.

Conciente de su poder sobre el comportamiento del hombre, Clemente propone una gradual liberación (ἀπαλλαγὴ) del pecado que coincide con el progreso creciente del hombre hacia la divinidad. En efecto, Clemente dedica los pasajes 1. 4. 2-1. 5. 1 del *Pedagogo* a exponer su metodología para la separación del pecado partiendo de una concepción teológica que se proyecta sobre su pensamiento antropológico: a) no pecar, acción que atribuye solo a Dios³²; b) no cometer deliberadamente ninguna clase de pecado, ejercicio propio del sabio, el único que está libre de pasiones por cuanto no está dispuesto hacia ellas³³; y c) no caer en muchas faltas involuntarias, actitud que puede ser asumida por los que reciben una esmerada educación³⁴. En relación a este último grado de progreso, el humano, surge la incidencia de un aspecto de la teología de Clemente fundamental para entender el dominio de lo racional durante la separación gradual: el arrepentimiento (μετάνοια). La μετάνοια y el μελέτη θανάτου son dos expresiones de la teología clementina que discurren al unísono³⁵. Así en *Stromata* 6. 97. 4 menciona un doble arrepentimiento: aquel que se lleva a cabo por la falta cometida, y el que conocida la naturaleza del pecado, induce a abstenerse de pecar por una razón superior, y conduce a no pecar en manera alguna. En ambos casos se persigue la salvación del pecador y no su condena. Retomando su exégesis bíblica, el alejandrino desarrolla su pensamiento más radical sobre la liberación del alma a través del arrepentimiento, para lo cual recurre de nuevo al discurso que *Ezequiel* expone especialmente en los versículos 18. 23-32 y 33. 11, y que Clemente repite en varios momentos de su escritura³⁶ con las siguientes palabras: “no quiero la muerte del

³⁰ Cfr. OSBORN (1957: 79).

³¹ Filón rechaza a quienes equivocadamente creen que la virtud consiste en prácticas exteriores (*Las insidias*, 49), los falsos ascetas, quienes no comprenden que la verdadera virtud es interior. Lo que se condena aquí es la agresividad excesiva con respecto al cuerpo, agresividad que impide al alma acceder a la vida contemplativa (*Las insidias*, 19).

³² Dios es el único “impecable” (ἀναμάρτητος). Es la imagen “inmaculada” (ἀκηλίδωτος) libre de pasiones humanas (véase *Pedagogo* 1. 4. 2). Anteriormente se había expresado así Filón (cfr. *Sobre las virtudes* 5, 205). Se trata de una primera aproximación del alejandrino al tema de la imagen y semejanza de Gn 1. 26. Cfr. *Pedagogo*, 1. 7. 1; 9. 1; 97. 2; 3. 20. 5, entre otros lugares.

³³ Cfr. *SVF*, III. 448.

³⁴ Clemente cristianiza esta división de Filón (cfr. *Sobre la agricultura*, 178) mediante una alusión neotestamentaria (véase 1 Jn 5. 16-17).

³⁵ Cfr. *Pedagogo*, 1. 81. 1; 3. 93. 3.

³⁶ Cfr. *Pedagogo*, 1. 58. 2; *Stromata*, 2. 35. 3; 6. 46. 3; *Quis dives salvetur*, 39. 2. 3-3. 1; 4.1-5.2.

pecador, sino su arrepentimiento” (οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν) (*Pedagogo*, 1. 58. 2). Sobre esta base define el verdadero arrepentimiento como la acción que erradica del alma aquellas faltas que llevan hacia la muerte. En ese sentido, el arrepentimiento no es más que la conversión del alma y su alejamiento del pecado en un acto racional y decisivo que obtiene su fundamento en el progreso gnóstico y en la posibilidad de salvación.

Si se retoma nuevamente la concepción compuesta del ser humano, se entiende la operación de redención que ejerce la muerte gnóstica. El doble movimiento de separación y aproximación depende de ejercitar filosóficamente la parte racional del compuesto humano. La metodología de esta ejercitación depende de la puesta en combinación de varios conceptos: γνῶσις, λογικός, μετάνοια y el μελέτη θανάτου. La filosofía clementina ordena sistemáticamente estas expresiones y les otorga asidero cristiano, mientras actualiza la concepción moral del cuerpo como un mal no solo por su atracción hacia los bienes exteriores sino también porque arrastra el alma hacia la ignorancia y la aparta de la verdad.

Conclusión

En las diferentes nociones de la muerte que desarrolla Clemente, se encuentra el problema moral de la incidencia determinante del pecado en el compuesto humano. Siendo el hombre una estructura compuesta, Clemente lo posiciona como responsable de sus pecados y garante de su alma. Cualquier actitud de apego hacia las cosas exteriores, *i.e.* lo corporal, opera como una señal de su descuido de la parte racional, comportamiento que trae aparejada la muerte espiritual y con esta la muerte eterna por la aceptación del pecado y la ignorancia de la verdad, Dios. En este contexto, el legado filosófico y religioso de la tradición judeohelenista influye sobre el pensamiento de Clemente y su concepción acerca de la muerte. El alejandrino, como fiel portavoz de esta tradición, localiza en Platón los elementos de la muerte ascética y el sentido peyorativo de lo corporal. Filón le suministra los lineamientos específicos del pensamiento religioso, la idea de virtud y la naturaleza común de la muerte física. La ideología de ambos autores estructura la filosofía de Clemente quien no anula la muerte como un proceso natural, más bien es su idea cristiana acerca de la muerte el principio motor que conduce su pensamiento sobre el proceso gradual del arrepentimiento y sobre la semejanza definitiva del alma racional con Dios.

El pecado, entonces, es incluido como un elemento moral funcional a la filosofía *thanatológica* que propone Clemente, y su continuidad en el compuesto humano proviene de juzgar con ignorancia acerca de la manera necesaria de actuar. La condición para escapar a la acción del pecado es disponerse a ser educados en la verdad. El ejercicio racional, el arrepentimiento de los pecados y el acercamiento a Dios son los niveles esenciales del sistema *thanatológico* que presenta Clemente, cuya meta es conducir a la humanidad hacia la abstención del mal y la práctica de la virtud, único medio para obtener la salvación.

Ediciones y traducciones

- ALAND, B., ALAND, K., KARAVIDOPOULOS, J., MARTÍN, C. M. y METZGER, B. M. (eds.) (1994). *The Greek New Testament*. Con Introducción en castellano. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft-United Bible Societies.
- BURNET, J. (ed.) (1900-1907). *Platonis opera*, 5 vols. Clarendon Press: Oxford.
- COLSON, F. H. y WHITAKER, G. H. (eds.) (1929-1962). *Philo*, vols. I-X. London-New York: Heinemann.
- GOODSPEED, E. J. (ed.) (1915). *Justinus. Die altesten Apologeten*. Gottingen: Vandenhoeck Ruprecht.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. y REDONDO, E. (trads.) (1994). *Clemente de Alejandría. El Pedagogo* (edición bilingüe). Fuentes Patrísticas 5. Madrid: Ciudad Nueva.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (trad.) (2008). *Clemente de Alejandría. El Protréptico* (edición bilingüe). Fuentes Patrísticas 5. Madrid: Ciudad Nueva.
- VON ARNIM, H. (ed.) (1903-1924). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols. Lipsiae: B. G. Teubner (=SVF).
- RAHLFS, A. (ed.) (1935-1971). *Septuaginta*. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt.
- STÄHLIN, O., FRÜCHTEL, L. y TREU, U. (eds.) (1960-1970). *Clemens Alexandrinus, Stromata. Die griechischen christlichen Schriftsteller* (15), 3 vols. Berlín: Akademie-Verlag.
- STÄHLIN, O., FRÜCHTEL, L. y TREU, U. (eds.) (1970). *Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur, Die griechischen christlichen Schriftsteller*, vol. 3. Berlín: Akademie-Verlag.

Bibliografía citada

- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1990). “El problema de la muerte en el diálogo cristianismo-helenismo del s. II”. En *Scriptorium victoriense*, 37/1-2; 42-116.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. (1991). “‘Thánatos’ en Clemente de Alejandría”. En *Scriptorium victoriense*, 38/3; 249-301.
- MARTÍN, J. P. (2009). “La transhistoria según el judaísmo helenizado” en BAUZÁ, H. F. (ed.), *El tema del más allá en la Antigüedad y sus proyecciones*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias; 107-124.
- MONDÉSERT, C. (1944). *Clément d' Alexandrie. Introduction a l'étude de sa pensée religieuse a partir de l'écriture*. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Théologie 4. París: Aubier.
- ORBE, A. (1997). *Antropología de San Ireneo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- OSBORN, E. F. (1957). *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OSBORN, E. F. (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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.

ZELLER, D. (1995). "The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria. The Use and Origin of a Metaphor". En *The Studia Philonica Annual* 7; 19-55.

Recibido: 19-07-2010

Evaluado: 17-08-2010

Aceptado: 22-08-2010