



La muerte en Clemente de Alejandría: influencias de la filosofía judeohelenista

PAOLA DRUILLE

Universidad Nacional de La Pampa

Ubicado en el siglo II, Clemente de Alejandría es uno de los primeros filósofos en reconocer la influencia de la concepción griega y judía sobre los lineamientos *thanatológicos* de la filosofía cristiana. Los escritos de Clemente ofrecen varias nociones de la muerte, que divide primeramente en dos tipologías: la muerte física y la muerte espiritual, base a la que agrega un tercer tipo: la muerte ascética o filosófica. En los tres casos mantiene un lazo sustancial con dos hechos de gran alcance religioso: el pecado de Adán, a partir del cual la muerte entra en el mundo como castigo de su transgresión (Gn 3, 7), y la restauración cristiana, con la que Cristo salva a la humanidad de la muerte permanente (Rm 5, 12). La constante reincidencia del autor sobre el concepto *thánatos*, nos conduce a pensar que se trata de un tema central que polariza términos de enorme importancia en el vocabulario de Clemente. Se sitúa, entonces, como una encrucijada de relaciones de categorías teológicas y antropológicas que permite no sólo penetrar en el pensamiento religioso del alejandrino, sino también abrir un diálogo con la tradición filosófica judeohelenista.

La muerte física

Para entender el significado de la muerte física en los textos de Clemente, debemos repasar una idea antropológica elemental de la filosofía alejandrina: el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, ψυχή y σῶμα. El alma es lo racional y espiritual en el hombre, frente al cuerpo, instrumento y recep-

torio de lo sensible, parte precedera del compuesto humano. Clemente define θάνατον φύσις, la “muerte física” (*Strómata* IV, 12, 5), con varias acepciones que nunca dejan de referir al doble carácter del ser humano: πάθη φυσικός, “estado natural” (*Protréptico* 10, 102, 3), que afecta directamente al compuesto humano; τέλος τοῦ βίου, “final de la vida [biológica]” (*Strómata* V, 14, 1; VI, 110, 2; IV, 74, 3); y θάνατος κοινός, “muerte común”, que atañe a todos los hombres por igual (VI, 22, 5) y encuentra su explicación en la siguiente expresión: πᾶσι γὰρ ἡμῖν ὁ θάνατος ὀφείλεται, “la muerte está destinada para todos nosotros” (VI, 23, 6). En cuanto τέλος, la acción de la muerte tiene lugar conforme a la propia economía de la creación que ha ordenado las cosas según las leyes físicas. En *Strómata* II, 34, 2, Clemente define la muerte física como τὸν διαλύοντα ψυχὴν ἀπὸ σώματος, “la que desata el alma del cuerpo”. Con esta expresión vuelve en *Strómata* III, 64, 2 cuando dice: συνόδῳ ψυχῆς καὶ σώματος ἢ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ, “a la unión del alma y el cuerpo acompaña su desunión”. El término *diálysis*¹, entonces, aparece como un concepto opuesto a *synódos*, “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’. El examen de la acción del verbo διαλύω induce a 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 *Strómata* VII, 71, 3 Clemente introduce el concepto filosófico clave que permite establecer la conexión con la filosofía precedente, χωρισμὸς, “separación”. Así llega a una nueva definición de la muerte física en los siguientes términos: ὁ θάνατος χωρισμὸς 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 natural².

Pero tanto el pensamiento de Filón como el de Clemente tienen su fuente en la filosofía griega. En efecto, la descripción de la muerte como ‘separación’ puede ser localizada en Platón. En su diálogo *Fedón*, Platón ofrece el núcleo de su reflexión sobre la muerte y dirige toda la argumentación de su diálogo a la demostración de la pervivencia después de la muerte a través de la inmortalidad del alma. En *Fedón* 67d, define expresamente la muerte como la “separación (χωρισμὸς) del alma del cuerpo”. Si bien para Platón existe un solo tipo de *thánatos* —el común y natural—, esta muerte es la posibilidad definitiva de la liberación del alma de las cadenas que la atan a lo corporal (66b). Con la escisión del cuerpo y del alma, Platón supone que esta subsiste por sí misma. Pero no da en *Fedón* una definición de lo que entiende por alma que sí aparece en otros diálogos³, aunque deja en claro su concepción de lo corporal. Los apetitos y deseos parecen quedar asignados al cuerpo, al que se le adjudican las torpezas del conocimiento sensible, los afanes y tensiones pasionales.

Siguiendo esta concepción, Clemente enumera la muerte física entre las cosas indiferentes (*Strómata* II, 109, 3-4). El concepto ἀδιαφόρος, “indiferencia”, tomado de la filosofía estoica (*SVF* I, 191), refiere a los bienes externos⁴; la indiferencia hacia las cosas externas depende de la fortaleza moral del hombre. Concebir la razón por la cual Clemente enumera la muerte entre las cosas indiferentes supone entender el cuerpo como una materia, *i. e.* esfera corruptible

del ser humano, pero no así el alma. El alma es el lado espiritual de la existencia viviente, aquella parte que se apartará en el momento en que la vida biológica alcance su fin. La indiferencia hacia la muerte favorece el cuidado del alma y su alejamiento del cuerpo.

En suma, Clemente 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. No obstante la muerte física, en cuanto refiere al hombre, 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 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 atañe directamente al alma: la que es contada entre los δεινὰ γὰρ καὶ φοβερά τῶ ὄντι κακία, “los males temibles y espantosos” (*Strómata* II, 34, 2) y denominada como ὁ φοβερώτατος θάνατος, “la muerte más temible” (VII, 61, 5), ο ἢ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἀμαρτητικῆς, “la unión del alma pecadora en el cuerpo” (IV, 12, 1)⁵. Profundizando en la idea del compuesto, el cuerpo y el alma son dos polos según los cuales el hombre es bueno o es malo, bipolaridad a la que siempre va unida la dimensión religiosa y ética. 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 ésta se deja arrastrar. El cuerpo, por tanto, es una entidad positiva si se mantiene al servicio del alma, y ambos pueden permanecer en armonía (*Pedagogog* I, 102, 3). No obstante, la ambivalencia del encuentro psicósomático es evidente. Por una parte, el compuesto tiende a la liberación del alma encerrada o a la separación de las naturalezas opuestas; por otra, el compuesto se convierte en armonía bajo la dirección del alma. Ahora bien, la unión del cuerpo y del alma implica una jerarquía: el cuerpo humano es un instrumento para el alma⁶. La convergencia de tradiciones platónicas y judías resuenan nuevamente 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* XI, 111, 1-2, refleja la base adánica de la muerte cuando sostiene *ὁ πρῶτος ὅτε ἐν παραδείσῳ ἔπαιζε λελυμένος*, “el primer hombre jugó libre en el paraíso”. La libertad del hombre había sido obtenida por el beneplácito de Dios, la tutela del Creador, *i. e.* estar bajo 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, *ἀμαρτίας εὐρέθη δεδεμένος*, “se encontró esclavizado por sus pecados” (*Protréptico* XI, 111, 1). La ingesta del fruto prohibido es la incorporación del pecado en el mundo (*Strómata* III, 64, 2); sin embargo, el comer la fruta no debe significar una muerte instantánea: Adán y Eva sobrevivirán, y la condena de Gn 3, 16-19 habla de la muerte como 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 anterior, es la muerte del alma o muerte espiritual⁷. Y el mismo Clemente la define con precisión: *θάνατος ψυχῆς ἢ ἀμαρτία λέγεται*, “el pecado es la muerte del alma” (III, 64, 1). En *Strómata* II, 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 *diálysis*, ya no en una posición cercana a *chórismos*, “separación”, sino como su sinónimo más directo: *diálysis* entendido como “descomposición”.

En este contexto, obtiene sentido otro concepto relacionado con la muerte y con la explicación psicológica de *Fedón*, *ἀπαλλαγὴ*, “liberación” (64c), entendida como una purificación (67a-d) que marca la tajante dualidad del compuesto humano. Este punto conceptual de la filosofía platónica carga significado sobre la acción del alma en la muerte y el rechazo del cuerpo, término que es tomado por Clemente para designar la muerte del alma como una partida, *τὴν ἀπαλλαγὴν* (*Protréptico* X, 90, 3; *Pedagogo* I, 6, 37, 1; *Strómata* V, 14, 122, 3). El concepto “liberación”, entonces, se coloca en una sucesión lógica con otras expresiones analizadas —“separación” y “disolución”— y determina el alejamiento definitivo del alma del cuerpo, suceso que acontece

cuando el alma abandona las pasiones a las que este cuerpo la arrastra para acercarse a Dios.

La concepción acerca de la muerte del alma encuentra su asidero hermenéutico en Filón. El exegeta judío menciona este tipo de muerte en su comentario sobre Gn 2, 17 presente en *Alegoría de las Leyes* 1, donde sostiene que la amenaza pronunciada por Dios esconde un problema clave: los descendientes del género humano no murieron por comer del árbol del conocimiento (*Alegoría de las Leyes* 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, 17⁸. La muerte no significa necesariamente *τιμωρία*, “castigo” (*Alegoría de las Leyes* 1, 107), pues el fin de la naturaleza física es la vida del alma⁹. 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” (*Alegoría de las Leyes* 1, 107), *i. e.* *θάνατον ἐπι τιμωρία*, “muerte por castigo”, entendida como *ἀρετῆς μὲν φθορά*, “la destrucción de la virtud”, y *κακίας δὲ ἀνάληψις*, “la adquisición del vicio” (*Alegoría de las Leyes* 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 alma¹⁰. Esta línea judía se mantiene en los escritos de Clemente, en los que la idea filónica es reelaborada en el concepto *ἀλήθεια*, “verdad” (*Strómata* II, 34, 2). Pero tanto en un caso como en otro se trata de un entrecruzamiento antinómico entre dos muertes. Y el *Libro de la Sabiduría* ya anunciaba en el versículo 1, 13 que la muerte física y la espiritual estaban 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 Dios¹¹. Clemente no concibe sólo el alejamiento de

lo corporal, pues la cercanía de Dios, *i. e.* el bien, es imprescindible. Las contraposiciones en las que el hombre ha sido plantado tienden a confluír hacia la oposición ética, la elección del bien o del mal.

El alejandrino considera que la liberación de los males, *i. e.* la indiferencia hacia las cosas exteriores, es el principio de la salvación (*Pedagogo* I, 26, 3). La liberación del mal es la aniquilación del pecado, proceso que debe comenzar con un rito de purificación —el bautismo— simbolizado por el concepto λουτρών, “baño”. 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” (I, 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. El bautismo acompaña y expresa la fe por el eficaz simbolismo del rito, es una purificación¹² y una liberación. El cristiano, una vez que abandona el instrumento del pecado —el cuerpo—, se encuentra definitivamente liberado de la muerte. 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 I, 21-24 Clemente introduce un extenso comentario en 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)¹³.

En resumen, Pablo mantiene su propia consideración acerca de la muerte del alma¹⁴. Sin desfavorecer totalmente el legado histórico de la tradición judía, en la ideología paulina el pecado habita en el mundo como consecuencia de la falta de Adán (Rm 5, 12). Pablo está interesado en la doctrina del pecado original por la correlación entre la obra nefasta de Adán y la reparación de Jesús (Rm 5, 15-19; 1 Co 15, 21ss). El pecado que separa al hombre de Dios

es la muerte espiritual y eterna (Hb 6, 1), cuya señal es la muerte física, *i. e.* el apego a las cosas exteriores. Dentro de los enfoques paulinos, la ideología de Clemente queda sellada con amplios significados sobre la idea de Cristo como liberador del pecado de muerte (*Protréptico* XI, 111, 2). Cristo separa el alma de las pasiones y acerca al cristiano a la verdad. La cercanía a Dios es conocimiento y sabiduría eterna, su lejanía es muerte. Pero el acto de liberación no consiste solo en la aceptación de la presencia de Cristo en el mundo, supone una preparación a lo largo de la vida, un ejercicio cuyos lineamientos se encuentran estructurados por la filosofía gnóstica.

La muerte filosófica

Clemente menciona finalmente una tercera muerte representada por la ascesis platónica en la tarea gnóstica del filósofo¹⁵ (*Strómata* IV, 12, 3). En comparación con la muerte física, Clemente ofrece una doble definición de la muerte ascética en *Strómata* VII, 71, 3: ἡ γνῶσις οἷον ὁ λογικὸς θάνατος, “la gnósis es como una muerte racional”, y ἀπάγων καὶ χωρίζων τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν παθῶν, “lleva y separa el alma de las pasiones”. La gnósis, por tanto, es la “muerte lógica” que separa el alma del cuerpo, *i. e.* de las pasiones. Se advierte claramente que no solo la muerte física y la del alma son descritas con el término *chorismós*, también la muerte gnóstica es una “separación”.

Según estas enunciaciones, la muerte gnóstica coincide con la idea de filosofía que circula en los escritos platónicos. En el diálogo *Fedón*, define la tarea de la filosofía como un ἀποθνήσκειν μελετῶσι, “ejercitarse en morir” (67e), o como un μελέτη θανάτου, “ejercicio de muerte” (81a), práctica que consiste en preocuparse por purificar el alma y apartarla del mal. Un ejercicio clave de esta preparación se sintetiza en el concepto κάθαρσις, “purificación” (67c), conectada directamente con el concepto ἀπαλλαγῆ, “liberación” (64c), revisado más arriba. La *kátharsis* 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. Por esto distingue dos tipos de

hombres: por un lado, φιλοσώματος, “amantes del cuerpo” (68c), los que refuerzan la unión del alma al cuerpo, y otros los φιλόσοφοι, “amantes de la sabiduría”, los que se ejercitan en morir tratando de destruir toda relación con el cuerpo (65e)¹⁶. Mientras que en otro diálogo anterior —*Apologías* 29d y 30a— Platón había anunciado que lo fundamental era la θεραπεία τῆς ψυχῆς, “el cuidado del alma”, *Fedón* destaca cómo es la existencia que el auténtico filósofo elige y procura infundir una mayor carga ética y aun metafísica en la concepción del alma, como es su fundamento sobre la inmortalidad. Si bien para Platón existe un solo tipo de muerte, la muerte común y natural¹⁷, *i. e.* la posibilidad definitiva de la liberación del alma ejercitada, también atestigua una preparación para la muerte que consiste en ejercitarse en morir, 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, ya analizada con respecto a la muerte física, es de radical importancia entre los escritos cristianos, 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 todavía (Rm 7, 14)¹⁸. El cuerpo, entonces, es un mal no solo por su atracción hacia las cosas exteriores sino también porque arrastra el alma hacia la ignorancia y la aparta de la verdad.

La ignorancia es un concepto clave para entender la perspectiva teológica que opera en el alejandrino. En *Strómata* VII, 71, 4 opone ἡ γνῶσις a ἡ ἄγνοια, y define la segunda como ἀτροφία τῆς ψυχῆς, “atrofia del alma”. La primera expresión remite al conocimiento gnóstico y se encuentra conectada con el enunciado platónico μελέτη θανάτου, y refiere no solo a la separación del cuerpo de las pasiones (V, 67, 2), sino también, y fundamentalmente, a la práctica de la virtud a través del conocimiento racional. Desde esta perspectiva, la ignorancia es lo contrario a 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”. La verdad es el conocimiento del padre y su ignorancia coloca al hombre dentro del dominio donde habita ὁ ψεύστης, “el mentiroso”, el padre de la mentira, *i. e.* τὸν διαβόλον, “el dia-

blo” (*Strómata* I, 85, 1-2)¹⁹. Esta interpretación viene unida a la temática de la entrada de la muerte en el mundo entendida como tiránica. Siguiendo nuevamente la ideología paulina, en *Protréptico* XI, 111, 2 define la muerte adánica como τὸν τύραννον (X, 103, 3; *Pedagogo* III, 5, 3; *Strómata* III, 16, 100), idea que surge en Rm 5, 12, y que Clemente retoma en sucesivas oportunidades (*Strómata* III, 64, 1; VI, 9, 6; VII, 10, 1). El conocimiento, por tanto, anticipa la separación del alma del cuerpo a partir de la práctica racional de la filosofía.

Si bien esta idea obtiene su fuente griega en Platón, no abandona su vertiente judía, pues también Filón añade una tercera muerte a su tipología *thanática*, a la que se la puede denominar “muerte por la virtud”²⁰. Esta tiene lugar cuando el alma, aún adherida al cuerpo, se aparta de los deseos y pasiones carnales. Esta explicación se relaciona con la interiorización de la ética. 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 interior²¹. 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). Por eso elogia a los φιλοσοφησάντες, “a los que practican la filosofía”, μελετῶσαι τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον, “entrenados en morir a la vida corporal” (*Sobre los gigantes* 14; *Sobre la inmutabilidad de Dios* 123), con el propósito de lograr acercarse lo más posible a Dios. 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, 79d, el alma puede concentrarse sobre su esencia espiritual y, en el reino terrenal, deviene solo por sí misma a través de la filosofía. En *Sobre los gigantes* 14, Filón desarrolla la metáfora μελέτη θανάτου, “ejercicio de muerte”. En este sentido, la muerte por virtud, por la cual el alma está ya separada del cuerpo durante su existencia sobre la tierra²², refiere a la verdadera vida, una idea acuñado por Platón en distintos diálogos, *v. gr.* *Teeteto* 176a, *Critón* 121b y *República* 490b, 495c. Filón toma esta expresión y fija su valor por la virtud²³.

Clemente sigue la misma línea argumental que Platón expone en *Fedón*, incluso llega hasta citar las palabras de Sócrates, y considera la virtud como una práctica esencial a todo cristiano (*Strómata* II,

34, 1-2). No obstante, el ejercicio que razona Clemente consiste en el cuidado del cuerpo y del alma, y justamente la λογικός θάνατος, “muerte racional”, ayuda a que el alma se concentre en el más allá de esta vida terrenal²⁴ mientras separa el alma de las pasiones en su constante servicio a Dios²⁵. 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.

Conclusión

En las diferentes nociones de la muerte se encuentra el problema del mal y su consecuencia escatológica²⁶. Sin lugar a dudas, el legado filosófico y religioso de la tradición judeohelenista influye sobre la construcción de un sistema *thanatológico* cristiano que busca como principio racional conducir a la humanidad hacia la abstención del mal y la práctica del bien, único medio para obtener la salvación anunciada por Cristo. Clemente es fiel portavoz de esta tradición. Su pensamiento ha localizado en Platón los elementos catárticos 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. Con la lectura de Pablo, el alejandrino reconoce e interioriza que la muerte y la resurrección de Cristo son el evento escatológico por el cual la muerte es destruida en el mundo. Cristo murió para salvar a la humanidad y es el primer hombre nacido de la muerte. Por tal suceso, la muerte no debe ser neutralizada como un proceso natural sino como el principio de la posibilidad de resurrección. El hombre como responsable de sus pecados debe abocarse al cuidado del alma y del cuerpo con perspectiva de una vida futura. En este contexto, mientras la muerte física es aceptada como un acto natural y una señal de la vida en el más allá, la muerte espiritual, *i. e.* la muerte del alma, es la muerte eterna por la aceptación del pecado y la ignorancia de la verdad, Dios.

En todos los casos, la congregación de la filosofía griega y judía favorece el entendimiento de una lógica *thanática* ya sistematizada en el siglo II. La influencia de la tradición judeocristiana analizada en un filósofo cristiano como Clemente de Alejandría permite comprender un sistema religioso que encuentra en la restauración cristiana la salvación de la muerte permanente.

Notas

- ¹ Διάλυσις compuesto del verbo λύω, “desatar”.
- 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 *Apol.* 57.
- ³ Una definición de este concepto lo encontramos en diálogos como *Cratilo* 399d-400b, donde define el alma como el principio de la vida.
- ⁴ El punto clave del pensamiento estoico se encuentra en su ideología materialista, según la cual el alma es corpórea (*SVF* I, 137).
- ⁵ En esta última denominación el lenguaje clementino se apoya en la terminología estoica al entender ἡ ἐν σώματι κοινωνία, “la [enfermedad] que encadena el alma al cuerpo por las pasiones (*Protréptico* 11, 115, 2).
- ⁶ En el Libro II del *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* II, 1, 2. Cf. Merino Rodríguez y Redondo (1994: 283, n. 4).
- ⁷ Osborn (1957: 79) prefiere llamar a esta clase de muerte, muerte espiritual. Ajustándonos más a la idea de compuesto, preferimos la denominación muerte del alma.
- ⁸ La traducción de una construcción griega con el infinitivo absoluto ocurre especialmente en las sanciones legales, *v. gr.* Ex 21, 12-14. Cf. Filón, *Sobre la fuga y el encuentro*; cf. Zeller (1995: 26).
- ⁹ Esta interpretación obtiene paralelos en otro tratado de Filón, *Cuestiones sobre el Génesis* 1, 16.
- ¹⁰ Cf. Orbe (1997: 401-402).
- ¹¹ Cf. Filón, *Sobre la fuga y el encuentro* 78; *Acerca de la unión con los estudios preliminares* 84.
- ¹² Cf. Ef 5, 26; Hb 10, 22.
- ¹³ La idea de la muerte a causa del pecado pertenece a un lenguaje misionero común entre los escritos judíos y cristianos. Cf. Zeller (1995: 54-53).
- ¹⁴ Incluso la concepción acerca del alma adquiere significados particulares en la tradición paulina. Para Pablo, como para la tradición bíblica, el alma es el principio vital que anima el cuerpo humano (1 Co 15, 45). Es su vida (Rm 16, 4), su alma viviente (2 Co 1, 23), y puede servir para designar al hombre entero (Rm 2, 9; 13, 1). Pero no es más que un principio natural (1 Co 2, 14) que ha de desaparecer ante el espíritu para que el hombre encuentre de nuevo la vida divina. Esta sustitución que se inicia ya durante la vida mortal por el don del espíritu (Rm 5, 5) consigue la plenitud de su efecto después de la muerte. En un sentido más amplio, el alma puede designar, en contraposición al cuerpo, la sede de la vida moral y de los sentimientos y aun el alma espiritual e inmortal (Hch 2, 27).
- ¹⁵ Una muerte que se alarga a cada instante de la vida. Cf. Fernández Ardanaz (1991: 253).
- ¹⁶ Filón tampoco abandona las sólidas columnas ideológicas de la filosofía griega del siglo IV a.C., y retoma esta tipología en *Alegoría de las Leyes* 1, 72, 91.
- ¹⁷ Cf. Fernández Ardanaz (1990: 49).
- ¹⁸ En su antropología, Pablo 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. El mismo esquema se observa en Juan. Véase Jn 2, 24. Cf. Fernández Ardanaz (1990: 111).

¹⁹ Cf. Jn 8, 44.

²⁰ Cf. Orbe (1997: 402).

²¹ Filón no condena todo tipo de ascesis, de ahí la valoración positiva que el alejandrino realiza hacia Jacob, ó ἀσκητής, “el practicante”, el que se ejercita en la virtud, el asceta por excelencia en Filón (*Sobre los sueños* 1, 120-126).

²² Cf. Zeller (1995: 48).

²³ 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 éste, su alma. Cf. Martín (2009: 116).

²⁴ Mientras que la filosofía griega esperaba una supervivencia inmortal del alma superior, *i. e. noús*, una vez liberada del cuerpo, el cristianismo sólo 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).

²⁵ Cf. Osborn (1955: 79).

²⁶ Cf. Fernández Ardanaz (1991: 288).

Ediciones y traducciones

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: Stählin, O., Früchtel, L. y Treu, U. (1960-1970). *Clemens Alexandrinus, Stromata. Die griechischen christlichen Schriftsteller* (15), 3 Vols. Berlín: Akademie-Verlag.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: Merino Rodríguez, M. y Redondo, E. (1994). *Clemente de Alejandría. El Pedagogo* (edición bilingüe). Fuentes Patrísticas 5. Madrid: Ciudad Nueva.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: Merino Rodríguez, M. (2008). *Clemente de Alejandría. El Protréptico* (edición bilingüe). Fuentes Patrísticas 5. Madrid: Ciudad Nueva.

ESTOICOS: Von Arnim, H. (1903-1924). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 Vols. Lipsiae: B. G. Teubner (=SVF).

FILÓN DE ALEJANDRÍA: Colson, F. H. y Whitaker G. H. (1929-1962). *Philo*, vols. I-X. Londres-Nueva York: Heinemann.

NUEVO TESTAMENTO: 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.

PLATÓN: Burnet, J. (1900-1907). *Platonis opera*, 5 Vols. Oxford: Clarendon Press.

SEPTUAGINTA: Rahlfs, A. (1935-1971). *Septuaginta*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Bibliografía

Fernández Ardanaz, S. (1990). “El problema de la muerte en el diálogo cristianismo-helenismo del siglo II” en *Scriptorium victoriense*, Vol. 37, No. 1-2; pp. 42-116.

_____ (1991). “‘Thánatos’ en Clemente de Alejandría” en *Scriptorium victoriense*, Vol. 38, No. 3; pp. 249-301.

Martín, J. P. (1986). *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*. Buenos Aires: De Palma.

_____ (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; pp.107-124

Orbe, A. (1997). *Antropología de San Ireneo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Osborn, E. F. (1957). *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: University Press.

Zeller, D. (1995). “The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria. The Use and Origin of a Metaphor” en Runia, D. T. y Sterling, G. E. (eds.) *The Studia Philonica Annual* 7; pp. 19-55.