

El matrimonio cristiano en Clemente de Alejandría desde la antropología filosófica

Christian Marriage in Clement of Alexandria from Philosophical Anthropology

Ángel Gerónimo Llopis
Colegio La Purísima-Franciscanas de Valencia
gero1983@hotmail.com

Laura García Garcés
Universidad Cardenal Herrera-CEU,
CEU Universities de Valencia
laura.garcia19@uchceu.es

Resumen. Clemente de Alejandría fundó la filosofía cristiana demostrando que fe y filosofía son verdaderamente complementarias. Nacido a mediados del siglo II, inauguró la convergencia y alianza entre el cristianismo y la cultura griega. Sus obras poseen un valor inestimable dentro de la literatura eclesiástica y de la filosofía cristiana de los primeros siglos de la Iglesia. El presente estudio aborda desde la antropología filosófica el pensamiento de Clemente de Alejandría sobre el matrimonio cristiano. Es cierto que el matrimonio no constituye uno de los temas centrales en las obras del autor cristiano, no obstante, dedicó gran parte del tercer libro de los *Stromata* a refutar doctrinas heréticas surgidas en torno al matrimonio. Este trabajo presenta una reflexión de tipo filosófico sobre los textos que se encuentran en las obras de Clemente de Alejandría en las que fundamenta su visión sobre el matrimonio. La finalidad, características, dignidad del matrimonio así como las segundas nupcias son algunas de las cuestiones que se tratan en este estudio desde la antropología filosófica.

Palabras claves: Clemente de Alejandría, Matrimonio, Filosofía, Antropología filosófica, Cristianismo.

Abstract. Clement of Alexandria founded the Christian philosophy, demonstrating that faith and philosophy are truly complementary. Born in the middle of the second century, he inaugurated the convergence and alliance between Christianity and Greek culture. His works have an inestimable value within the ecclesiastical literature and the Christian philosophy of the first centuries of the Church. The present study approaches from the philosophical anthropology the thought of Clement of Alexandria on the Christian marriage. It is true that marriage is not one of the central themes in the works of the Christian author, however, he devoted much of the *Stromata's* third book to refuting heretical doctrines that arose around marriage. This work presents a philosophical reflection on the texts founded in the works of Clement of Alexandria on which he bases his vision on marriage. The purpose, characteristics, dignity of the marriage, as well as the second nuptials are some of the questions that are dealt with in this study from the philosophical anthropology.

Keywords: Clement of Alexandria, Marriage, Philosophy, Philosophical Anthropology, Christianity.

1. Introducción

El matrimonio cristiano es uno de los temas que Clemente de Alejandría desarrolla en sus obras, especialmente en los *Stromata* y el *Pedagogo*¹. Es interesante subrayar que Clemente de Alejandría tomó el matrimonio como tema de discusión con la intención de refutar las doctrinas heréticas sobre la continencia, en especial, el rigorismo de los encratitas y, también, la licencia o libertinaje propugnado por otros grupos gnósticos. Por este motivo no podemos pretender que Clemente de Alejandría desarrolle una doctrina coherente y completa sobre la realidad matrimonial cristiana. En este artículo las citas textuales del Alejandrino servirán como referencia y guía para alcanzar el objetivo que se pretende: exponer y comprender el pensamiento de Clemente de Alejandría acerca del matrimonio cristiano. Sin intentar elaborar un tratado sobre el matrimonio cristiano, Clemente de Alejandría nos dejó una gran cantidad de escritos relativos al mismo en sus obras el *Pedagogo* y *Stromata*.

El presente artículo tiene como objeto mostrar los puntos esenciales del pensamiento de Clemente de Alejandría sobre el matrimonio cristiano desde una perspectiva antropológico-filosófica.

Como introducción a la cuestión, resulta necesario acercarnos al contexto del matrimonio cristiano en los primeros siglos del cristianismo, para llevarnos, en consecuencia, a exponer detenidamente uno por uno los distintos rasgos que lo definen e identifican según la visión de Clemente de Alejandría. Los temas fundamentales sobre los que versa este trabajo de investigación son: definición de matrimonio según Clemente de Alejandría, características, dignidad (Gerónimo y Navarro, 2018) y segundas nupcias.

La metodología que se ha empleado es de tipo cualitativo, y se ubica dentro del ámbito de la antropología filosófica (Barrio 2010). Sin embargo, a pesar de haber conseguido acotar bastante el método que se ha seguido en este trabajo, resulta una tarea difícil definirlo de la forma más adecuada, y es que dentro de “filosofía” y de “antropología filosófica” se adhieren una gran cantidad de autores y corrientes de pensamiento, en muchas ocasiones, discordantes entre sí (Coreth, 1991; Beorlegui, 2009; San Martín, 2013). La antropología filosófica no es otra cosa que el estudio filosófico del hombre (Beorlegui, 2009, p. 226)

¹ La obra de Clemente de Alejandría los *Stromata* está editada en diferentes publicaciones, sin embargo, para la elaboración del presente artículo se ha optado por las ediciones bilingües preparadas por Marcelo Merino Rodríguez en los *Stromata* y por el mismo autor acompañado de Emilio Redondo García en el *Pedagogo*. Todas ellas de la editorial Ciudad Nueva, dentro de la colección Fuentes Patrísticas.

pero como las diferentes perspectivas que aparecen pueden cambiar el modo de entenderla, podemos afirmar que para el desarrollo de este estudio de investigación nos hemos basado en las características que, según J. M. Burgos (2013) debe tener la reflexión filosófica sobre el hombre. La antropología filosófica, en primer lugar, debe ser explicativa porque busca entender. No se contenta solamente con describir lo que se ve o lo que sucede, sino que hace un esfuerzo por comprender, relacionar y llegar a lo profundo de las cosas. La segunda característica es que debe ser metafísica u ontológica, esto es, que entiende que el ser humano es una realidad subsistente, permanente y radicada en el ser, y no como una manifestación de sensaciones o de fenómenos inconsistentes que fluyen con el tiempo. En tercer lugar, la antropología filosófica debe ser integral, por tanto, debe ofrecer una visión del hombre que tenga en cuenta todas sus dimensiones. Así pues, debe hacerse eco de los desarrollos de las otras ciencias que aportan conocimientos sobre el hombre, pues de ese modo aumenta y enriquece sus sapiencias y evita errores que provengan de una reflexión demasiado simple o sesgada. La cuarta característica es que debe ser científica, sin pretender, claro está, compararla con saberes científicos como son las matemáticas, la física o la química. Por último, y en quinto lugar, la antropología filosófica debe ser experimental, puesto que surge del análisis de la experiencia humana. No se trata de una saber abstracto que se deduce de proposiciones teóricas e irreales, sino de una reflexión del hombre y de sus experiencias vitales. Por eso, toda reflexión desde la perspectiva de la antropología filosófica, debe tener, siempre que sea posible, un contacto profundo con las realidades humanas.

En efecto, el hecho de estudiar el matrimonio cristiano a través de las obras de Clemente de Alejandría como una de las formas concretas de vivir la vocación al amor, definida como rasgo antropológico fundamental, nos ha llevado a la elección de esta perspectiva para nuestro estudio: la antropología filosófica. Así con todo, el presente artículo no se limita a ella, sino que intenta entrar en diálogo con la teología y, además, asume aspectos de la antropología teológica y la patrística (Gerónimo y Navarro, 2018).

2. El contexto del matrimonio cristiano durante los primeros siglos

¿De qué manera se conformó el matrimonio en las comunidades cristianas en el tiempo posterior al Nuevo Testamento? A grandes rasgos se puede decir que los primeros cristianos aceptaron el matrimonio tal y como se entendía en las diferentes culturas donde se arraigó, pero también, que realizaron su propia y peculiar aportación (cf. Adnés, 1973, pp. 66-69).

¿En qué consistió el matrimonio en este tiempo? En la época de los Padres de la Iglesia predominaban tres tendencias claramente diferenciadas: una minusvaloraba el matrimonio, otra lo valoraba, y la última, lo sobrevaloraba (cf. García Paredes 2006, p. 73). El debate que se desarrolló al respecto fue intenso.

La *Carta a Diogneto* (cf. Fábregas y Olivar 2002, pp. 70-71)², que data del siglo II, nos muestra que durante esta época, el matrimonio de los primeros cristianos era en parte igual y, en parte, distinto al de los paganos: “Los cristianos no se diferencian de los demás hombres [...]. Se casan como todos [...] tienen hijos como todos [...]” (*A Diogneto* 5, 1-6). No obstante, se aprecia un carácter extraordinario y a su vez paradójico en su forma de vida. Obedecen a las leyes establecidas, pero su manera de vivir es más perfecta que las leyes. La carta afirma que los cristianos no abortan, ni exponen a los recién nacidos, tienen en común la mesa, pero no la cama (cf. *A Diogneto* 5, 6-7). Por tanto, los primeros cristianos utilizaban el mismo proceder que los paganos para casarse, pero ya desde el principio llaman la atención por defender la monogamia y la indisolubilidad en medio de una sociedad en la que eran legítimos el divorcio y el repudio (cf. Schillebeeckx, 1970, pp. 214-215). Lo mismo cabe decir de la mutua fidelidad entre los esposos cristianos y el respeto a la vida.

Desde los comienzos, la Iglesia tuvo un proceder especial con respecto al matrimonio que afectaba a la vida familiar y civil de los bautizados: se les quería proteger de los influjos paganos (cf. Schillebeeckx, 1970, p. 215). La atención de la Iglesia se reducía a garantizar que el matrimonio se celebrase de acuerdo con la fe y la moral cristiana y que se viviese según una conducta inspirada en la enseñanza bíblica, en la palabra y en el ejemplo de amor de Jesús (cf. Flórez 1995, pp. 132-136).

En la Iglesia primitiva, el matrimonio era considerado también por los cristianos como una cuestión de familia. Al comienzo todo matrimonio procedía de la decisión de los padres, pero durante el período romano-helenístico, la libertad de elección por parte de los esposos iba a ganar progresivamente mayor importancia. Según Schillebeeckx, “cuando se aceptaba en matrimonio

² La *Carta a Diogneto* es uno de los escritos más antiguos para la defensa o apología del cristianismo. Los datos históricos que podemos aportar son escasos. En un manuscrito de las obras de Justino se encontraba la única copia de esa obra griega, que fue quemada en Estrasburgo en 1870 durante la guerra franco-prusiana. Se conservan las ediciones realizadas a partir de ese único manuscrito. Su autor es desconocido. De Diogneto sabemos que fue una personalidad del mundo pagano que hace preguntas sobre el cristianismo. Los críticos datan su redacción hacia finales del siglo II o principios del III, por tanto, de la misma época que Clemente de Alejandría.

a un correligionario, la intervención del clero se consideraba superflua” (1970, p. 215). El padre de familia se responsabilizaba de la vida cristiana de todos los miembros de su familia.

Una vez se terminó de redactar el canon de las Sagradas Escrituras, Ignacio de Antioquía afirmó que los cristianos no deberían casarse si no es con la aprobación de los obispos. El motivo de esta advertencia se basaba en una preocupación pastoral y en la pretensión de velar por conseguir una adecuada espiritualidad cristiana de la vida conyugal. No se trataba de instaurar un procedimiento matrimonial diferente para los cristianos, o de concederles un estatuto excepcional en esta materia, distinto al de los paganos. En este tiempo, la intervención del clero y del obispo se consideraba deseable, beneficiosa (cf. Schillebeeckx 1970, p. 215).

Más adelante, el canon 54 del sínodo de Elvira, que se realizó alrededor del año 306 d.C. (cf. Mascareñas y Pellisé, 1978, p. 44) hace suponer todavía que el matrimonio de los bautizados se celebraba de la misma manera que el de los paganos. En este tiempo la Iglesia consideraba como propia la idea de que los cristianos permanecieran sometidos a la legislación romana y, de este modo, las cuestiones relativas al matrimonio podían ser llevadas ante el tribunal civil. Por tanto, el matrimonio de los cristianos no exigía especiales formalidades, sino que se atenía a los usos y normas vigentes en aquel momento. Esto significa que, en aquellos tiempos, los cristianos no proponían un modelo distinto de matrimonio ni de familia. Los principios cristianos de sumisión a Dios y de comunión en el cuerpo de Cristo marcaban las normas de conducta en el matrimonio como en cualquier otra forma de vida (cf. Reynolds 1994, p. 413). De hecho, sólo relativamente tarde se introdujo un rito especial para celebrar el matrimonio, esto es, su forma canónica (cf. García Paredes 2006, p. 74).

Con el tiempo, el matrimonio –al ser considerado como una realidad que afecta al orden de la fe y de la vida cristiana– es tratado y abordado por la acción magisterial de la Iglesia, que siente el derecho y el deber de intervenir en aquellas cuestiones que afectan a las realidades que se ponen en contacto y tienen relación de forma directa o indirecta con la Iglesia.

Por ser una ceremonia pública y un motivo festivo que presenta en todas las culturas una gran solemnidad y, en ocasiones, posee carácter sagrado, la celebración de la unión matrimonial tiende progresivamente a adquirir en la sociedad cristiana un carácter propio, hasta convertirse en una celebración litúrgica que compete a la misma Iglesia. Por otra parte, por ser una cuestión que afecta a la conciencia humana, a la dimensión religiosa y a la conduc-

ta social de los cristianos que requiere una normativa ética y una regulación jurídica, el matrimonio pasa con rapidez a formar parte del campo de la moral y del derecho de la Iglesia. Se trata de una realidad de vida cristiana que implica a las relaciones privadas y públicas de los esposos y a las funciones que desarrolla la institución familiar dentro de la sociedad en la que vive. La familia aparece continuamente como objeto de las preocupaciones pastorales de la Iglesia, ya que la misión de evangelizar y de constituir la comunidad eclesial encuentra en la institución familiar su mejor acomodo y un medio natural de expansión (cf. Flórez, 1995, p. 131).

3. Definición de matrimonio

En los comienzos de la era cristiana, una gran cantidad de textos del Nuevo Testamento, en especial, de las Cartas Pastorales, aportan indicaciones válidas para conducir en los aspectos morales a la comunidad cristiana, a pesar de no haberse desarrollado el derecho canónico tal como se entiende hoy en día, como conjunto de leyes destinadas a regular la forma de vida y la moral de los fieles cristianos.

En materia matrimonial, únicamente con el inicio de las reuniones conciliares, a partir del siglo IV, empiezan a ser formuladas reglas de obligatorio cumplimiento. Antes de este tiempo, la comunidad cristiana vivió con las orientaciones obtenidas de la Sagrada Escritura y de los textos pseudoapostólicos, escritos de carácter canónico-litúrgico, normalmente relacionados de forma directa con la autoridad de los Apóstoles, y de los que se pueden concluir normas morales relativas a la unión conyugal (cf. Amenta, 2011, pp. 37-38 y Gaudemet, 1987, p. 50).

Clemente de Alejandría empieza el capítulo XXIII de *Stromata* II ofreciendo lo que podría ser una definición de matrimonio. Así pues, ¿qué entiende nuestro autor por matrimonio? “Puesto que el matrimonio parece que cae bajo placer y concupiscencia, también se debe tratar de él. Matrimonio es unión de un hombre y una mujer en un principio conforme a la Ley, para la procreación de hijos legítimos” (Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 137, 1).

El Alejandrino define al hombre como un compuesto de alma y cuerpo, es decir, defiende la unidad del alma con el cuerpo (cf. *Stromata*, IV, 9, 4). Del modo en que el autor cristiano define el matrimonio, se deduce la unidad substancial del ser humano entre su espíritu y su cuerpo sexuado. Esta unidad subyace al nombrar con los términos hombre y mujer a los sujetos de lo conyugal, y, por tanto, del matrimonio. Pues la unión no se da entre

personas humanas en cuanto sólo personas, sino en tanto y por cuanto son varón y mujer, y se ofrecen y se aceptan como hombre de esta mujer y mujer de este hombre. Cuando nuestro autor nombra en la definición de *Stromata* II al hombre y a la mujer, manifiesta –de forma subyacente–, la presencia del espíritu personal en la sexualidad y en su dinámica. Por este motivo, el matrimonio lo es sólo entre hombre y mujer (cf. Viladrich, 2001, pp. 61-62).

La unión matrimonial constituye un tipo de relación caracterizada por la diferenciación sexual que determina la relación conyugal. A través de esta definición, el Alejandrino deja entrever que el dimorfismo hombre/mujer es algo que pertenece a lo esencial del ser humano (cf. Von Balthasar, 1992, pp. 339-341)³. Todo encuentro entre personas está modalizado por las características de estas personas (cf. Laín, 1986, pp. 219-221)⁴. Estas características modulan la vida de las personas y, por tanto, las relaciones que se establecen entre ellas (cf. Domínguez, 2007, p. 108)⁵.

Por otra parte, ¿qué significa, entonces, para Clemente de Alejandría la expresión “unión de un hombre y una mujer en un principio conforme a la ley?” El significado será diferente si se entiende que la definición busca describir el matrimonio como el acto que inaugura una vida, es decir, que se instaura a partir de la unión carnal entre hombre y mujer, o bien se entiende como el estado en que un hombre y una mujer pueden vivir. Según Broudéhoux (1970, pp. 74-77), cada uno de estos puntos pueden defenderse acertadamente. Por último, las palabras hijos legítimos no aportan nada especial, sino que expresan la idea de que el matrimonio debe ser conforme a la ley si se quieren tener hijos legítimos.

4. Finalidad del matrimonio

Muchos Padres de la Iglesia centraron su atención en el matrimonio como fuente de vida; no sólo en lo que se refiere a la esponsalidad, sino también en la responsabilidad de los esposos en la procreación y educación de sus hijos. La procreación es destacada por los Padres de la Iglesia como la finalidad principal del matrimonio, haciendo participar al ser humano de la obra creadora de Dios. Para el cristiano toda persona goza de una gran dignidad y

³ Von Balthasar dice que la diferenciación hombre/mujer constituye “el caso paradigmático de cara al carácter comunitario permanente del ser humano”.

⁴ Sobre todo, influyen ciertas características personales que tienen todo el ser personal: la edad, el temperamento o el sexo.

⁵ Lo hacen de un modo más profundo que otras características accidentales como puedan ser el rol social, la cultura, la raza, la profesión...

de unos derechos inalienables que le pertenecen por ser creación de Dios (cf. Maritano 2007, p. 652). De este mismo pensamiento participó Clemente de Alejandría, como vamos a ver a continuación.

4.1. La procreación como fin principal del matrimonio

Clemente escribió el primer gran texto del cristianismo dedicado a la práctica sexual en la vida conyugal: el capítulo X del libro segundo de su obra el *Pedagogo* (cf. Berciano 1976, pp. 136-141)⁶. Allí defiende que el objetivo fundamental de la moral matrimonial es la procreación. A este respecto dice Clemente:

(...) nos queda por examinar cuál es el momento oportuno para las relaciones conyugales, exclusivas de los que han contraído matrimonio: su objetivo es la procreación; su fin, tener buenos hijos; es algo parecido a lo que sucede con el labrador: el motivo que le empuja a sembrar es la provisión de su propio alimento; el fin de su cultivo, la recolección de los frutos. (*Pedagogo*, II, 83, 1)

El principio de que el fin del matrimonio es tener hijos buenos está tomado de Musonio Rufo (cf. Foucault, 2005, p. 398) y, según Blázquez (1993, p. 203), no tiene apoyatura en el Nuevo Testamento. Como indica Marrou (1960, p. 164), el autor alejandrino distingue, siguiendo a los estoicos, entre meta y fin, y éste sería tener buenos y bellos hijos. Clemente de Alejandría también condena en el *Pedagogo* la pederastia, desecha las relaciones contra la naturaleza, las uniones estériles, y las pseudo-uniones de andróginos. En este aspecto, al igual que en muchos otros, sigue las directrices de la moral estoica, aunque si bien es cierto, estas desviaciones también aparecen en el Antiguo (Gn 19, 4-11) y en el Nuevo Testamento (Rm 1, 24-32).

Se desprende de la definición que Clemente hace de matrimonio que la unión conyugal se define esencialmente por su fin, la procreación. En este sentido, es significativo hacer notar cómo nuestro autor no le presta casi atención al segundo objetivo atribuido al matrimonio habitualmente: la vida en común, la ayuda mutua de los esposos. De hecho sólo excepcionalmente une al objetivo de la procreación, el del cuidado del hogar, que constituye la

⁶ Para ampliar sobre el tema, debe consultarse la exposición doctrinal que hace de este capítulo M. Berciano.

ayuda específica de la esposa. Por tanto, la mujer como ayuda para el varón aparece en Clemente como un fin secundario.

El mismo Hombre y Señor que vuelve nuevo lo antiguo no permite la poligamia (que las circunstancias exigían cuando era necesario que la humanidad aumentase o se multiplicara), sino que instituye la monogamia en aras de la procreación y del cuidado de la casa, por esta razón la mujer fue dada [al varón] como ayuda. (*Stromata*, III, 82, 3)

La procreación es la finalidad principal del matrimonio. El dimorfismo sexuado, las diferencias anatómicas y fisiológicas entre hombre y mujer, marcan un camino que el ser humano no ha inventado: el camino de la unión física. Y esta unión lleva incorporada en el mismo hecho de la unión, la fecundidad biológica (cf. Domínguez 2007, p. 187). A continuación, se muestran una serie de textos extraídos del *Pedagogo* y de *Stromata* donde se puede apreciar la firmeza de su convicción. En el primero de ellos afirma que “la naturaleza –como debe ocurrir con los alimentos– nos recomienda comportarnos oportuna, útil y decentemente aún en las uniones legítimas, así como también desear la procreación” (*Pedagogo*, II, 90, 3). También dice:

Quien se casa, pues, en atención a la procreación debe ejercitar la continencia, sin tener ninguna concupiscencia hacia la propia esposa, a la que realmente debe amar; y debe procrear hijos con honesta y sabia voluntad. Además, no hemos aprendido la preocupación de la carne para satisfacer sus concupiscencias, sino a proceder como en pleno día, en Cristo, en la luminosa guía del Señor, no entre comilonas y borracheras, no en amancebamientos y libertinajes, no en querellas ni envidias. (*Stromata*, III, 58, 2)

En esta última cita, nuestro autor pone de manifiesto que, bajo su percepción, la procreación es la única razón del acto conyugal, pues, a su modo de ver, la continencia debe guardarse también en el matrimonio. Encontramos otro texto más en el que Clemente de Alejandría se muestra firme en presentar las relaciones conyugales con la única finalidad de procrear:

Así la Ley ha pretendido que los hombres tuvieran con sus esposas relaciones impregnadas de moderación y por el único fin la procreación, como se demuestra por el hecho de que esa antigua (ley) prohíbe al

soltero unirse sin más con la prisionera; pero, una vez que se la desea, le es permitido que la retenga durante treinta días de duelo, además con el cabello rapado; si aún así la inclinación hacia ella no se debilita, entonces permite engendrar hijos con ella; el instinto nacido en él será legítimo si se purifica en aspiración racional durante el tiempo establecido. (*Stromata*, III, 71, 4)

En el texto anterior, el maestro alejandrino quiere demostrar a través de algunas citas de la Escritura que la norma de la continencia se alcanza de forma racional (cf. Clemente de Alejandría, *Stromata*, III, 71, 1). De hecho, ratifica que las relaciones conyugales deben ser moderadas y con el único fin de procrear, refiriéndose a la ley antigua extraída de la cita de Éxodo 20, 17 para reafirmarse en sus convicciones.

4.2. Ley natural y restricción de las relaciones conyugales

Clemente, en su afán por defender la idea de que el fin del matrimonio son los hijos, prohíbe también el matrimonio entre personas de avanzada edad, por el hecho de no estar capacitados para procrear:

Pero unirse sin buscar la procreación de hijos es un insulto a la naturaleza, a la que debemos tomar como maestra (...) y observar los sabios preceptos de su pedagogía, relativos al tiempo oportuno para la unión; me refiero a lo que ella ha establecido para la vejez y para la juventud –a ésta no le permite aún el matrimonio; a la vejez no se lo permite ya– que no siempre pueden contraer nupcias. El matrimonio tiende a la procreación de los hijos, no a la evacuación desordenada del semen, que es cosa contraria a la ley y a la razón. (*Pedagogo*, II, 95, 3)

El argumento del Alejandrino, en este sentido, es estrictamente lógico, en opinión de Broudéhoux (1970, p. 132): si el matrimonio tiende a la procreación de los hijos, las relaciones sexuales no son buenas en el momento en que no se puede procrear, pues han perdido toda su razón de ser. Así, afirma el autor cristiano:

(...) alguien dijo, al parecer rectamente: La unión sexual a nadie reporta beneficio; ya es mucho que no haga daño. Incluso la unión sexual legítima es nociva, si no se ordena a la procreación. De la que es ilegítima

dice la Escritura: La mujer meretriz es un desecho; la mujer casada es una torre de perdición para quienes usen de ella (*Pedagogo*, II, 98, 2).

Al mismo tiempo, Clemente no ve con buenos ojos las relaciones conyugales entre los esposos que no estén capacitados para tener descendencia. Apela en numerosas ocasiones a la ley natural (cf. *Pedagogo*, II, 95, 3) para justificar la finalidad que atribuye al matrimonio.

La Ley como guía es un tema muy familiar en nuestro autor según indican Wytzes (1955, p. 154) y Buri (1939, pp. 34-36), contribuyendo a formar hombres de bien, lo cual es un elemento constitutivo de la verdadera gnosis:

(...) la Ley ha sido propuesta para conducirnos lejos de la corrupción y de toda clase de desorden; y precisamente este es su objetivo: conducirnos de la iniquidad a la justicia, haciéndonos entender correctamente el matrimonio, la procreación de los hijos y la conducta de una vida honesta. (*Stromata*, III, 46, 1)

Clemente de Alejandría observa la Ley como una guía, una ayuda que nos ilumina y nos acompaña en el proceso de entender el verdadero sentido del matrimonio, la procreación de los hijos y la vida moral. De este modo, la Ley nos aleja de toda clase de corrupción y desorden al que el hombre puede estar sometido.

4.3. Responsabilidad en la educación de los hijos

Cuando el Alejandrino reitera la idea de que la generación de los hijos es la finalidad del matrimonio, se presupone también que esta forma de proceder incluye la responsabilidad de los padres en la educación moral y religiosa de los hijos nacidos del matrimonio. Estos hijos están destinados a convertirse en hijos de Dios, como puede leerse en el siguiente texto: “y a quien ha procreado, criado y educado los hijos en el Señor, conforme al Logos, lo mismo que quien ha sido llamado a la vida según la verdadera catequesis, les está reservada una recompensa, la misma que a la semilla elegida” (*Stromata*, III, 98, 4).

Por otro lado, piensa Clemente que el matrimonio cristiano disfruta de educar a su hijo cuando éste ha nacido de su unión conyugal: “también enseña al hijo, si el hijo fuere linaje [suyo], sin apartarse del mandamiento y de la esperanza, siempre dando gracias a Dios como los animales glorificantes, alegorizados por Isaías” (*Stromata*, VII, 80, 4).

4.4. La finalidad del matrimonio en Clemente de Alejandría apoyada por las Sagradas Escrituras

Las Sagradas Escrituras constituyeron para nuestro autor una verdadera fuente de inspiración a la hora de fundamentar su pensamiento sobre la finalidad del matrimonio. Descubre en el Antiguo y en el Nuevo Testamento citas que ratifican su postura. Efectivamente, podemos observar cómo Clemente está seguro de encontrar en el Antiguo Testamento su mismo punto de vista:

Sin embargo, el matrimonio debe aceptarse y colocarse en su justo lugar; el Señor quiere que la humanidad se multiplique, pero no dice: Sed impúdicos, ni quiere que nos entreguemos a los placeres, como si hubiésemos nacido para la unión sexual. Que nos llenen de confusión las palabras que el Pedagogo pone en boca de Ezequiel: ¡Circuncidaos de vuestra fornicación! Incluso los animales irracionales tienen un determinado tiempo para la fecundación. (*Pedagogo*, II, 95, 2)

En su opinión, el “sed fructíferos y multiplicaos” del Génesis 1, 28, expresa al mismo tiempo la institución divina del matrimonio y el fin único al que está destinado: la procreación (cf. Broudéhoux 1970, p. 78). Para Clemente, el Señor ha dicho a la humanidad que se multiplique, pero no ha dicho que se conviertan en libertinos (cf. *Pedagogo*, II, 95, 2). De este modo, las relaciones conyugales no pueden desviarse de su verdadero fin.

Otros pasajes de la Escritura también confirman este punto de vista (cf. *Stromata*, III, 71, 4). Clemente utiliza el ejemplo de la simiente y la siembra para aplicarlo a la procreación humana. La unión carnal ha de realizarse bajo las condiciones de una adecuada y buena siembra. A su vez, debe evitar el desperdicio de la semilla y su colocación en terrenos incapaces de acogerla:

(...) por esto es claro –y estamos de común acuerdo– que debemos rechazar las relaciones contra la naturaleza, las siembras estériles, la pederastia y las uniones entre afeminados; se debe seguir a la misma naturaleza que prohíbe todas estas cosas por la disposición que ha dado a los órganos: ha otorgado la virilidad al varón, no para que reciba el semen, sino para que lo emita. (*Pedagogo*, II, 87, 1)

Encontramos una serie de fragmentos en los que el Alejandrino compara la generación de los hijos con un labrador o un agricultor que siembra las semillas en sus campos:

(...) no tenemos derecho a dejarnos vencer por los placeres amorosos, ni a permanecer estúpidamente a la espera de los deseos sensuales, ni a dejarnos afectar sin medida por los apetitos irracionales, ni, en fin, a desear la impureza. Sólo al hombre casado, como a un labrador, le es lícito verter la simiente en el tiempo y lugar oportunos, para que pueda ser recibida [convenientemente]" (*Pedagogo*, II, 102, 1)

En otro de los pasajes afirma: "en efecto, puede creerse ciertamente, pienso yo, que el semen humano, por el que todos los demás germinan, es más precioso que las semillas del trigo y la cebada, que se siembran en su momento; e incluso estas semillas son esparcidas por los agricultores con suma cautela" (*Stromata*, II, 143, 2). También dice: "si uno es agricultor o es padre de un hijo, es servidor de la siembra de las semillas, pero Dios, disponiendo el crecimiento y la perfección de todo, es el que desarrolla lo que nace conforme a su naturaleza" (*Stromata*, VI, 147, 4).

5. Características del matrimonio: monogamia e indisolubilidad

El matrimonio cristiano posee dos características fundamentales que lo definen y dignifican: la monogamia y la indisolubilidad.

5.1. Monogamia

Los Padres de la Iglesia están de acuerdo en asegurar que el matrimonio, al menos tal y como Dios lo ha instituido y Cristo lo ha restaurado, es monógamo. Esta cuestión no tiene, por lo demás, para ellos mucho interés a nivel práctico, dado que la poligamia no se practicaba entre griegos y romanos. Si la esterilidad de la mujer era causa de divorcio, no era razón para tomar otra esposa (cf. Adnés, 1973, p. 91). La poligamia estaba oficialmente prohibida por la legislación civil (cf. Adnés, 1973, p. 91)⁷. Por tanto, parece

⁷ En el año 258, una ley de Valeriano y Galieno, prohíbe la poligamia a todo ciudadano romano; en el año 285, una ley de Docleciano y Maximiano, la prohíbe a todo súbdito

evidente que, para nuestro autor, el matrimonio está constituido únicamente por una unión monógama.

Sin embargo, ¿por qué los Padres de la Iglesia, entre ellos Clemente, hacen alusiones en distintas ocasiones al carácter monogámico de la unión conyugal? La respuesta es simple: anteriormente había existido en el Antiguo Testamento precedentes de poligamia (cf. Wight, 1961, p. 131)⁸. En la tradición bíblica se testimonia de manera evidente la poligamia de los patriarcas, de los grandes jefes del pueblo y de los reyes (por ejemplo, David y Salomón), así como el escrito de repudio de Moisés, quien admitía en determinadas condiciones la disolución de un matrimonio que había sido legalmente celebrado.

Clemente de Alejandría se plantea de qué forma interpretar esta práctica de la poligamia entre los patriarcas del Antiguo Testamento. Para el Alejandrino resulta imposible admitir que los antiguos sucumbieran a la lujuria y al deseo, y buscaran en las uniones múltiples la satisfacción en la sensualidad (cf. Broudéhoux, 1970, p. 88). De este modo, la imperfección moral no era la causa que explicaba la poligamia, sino que, para los patriarcas, se trataba de una oportunidad para aumentar la raza humana, por el deseo de tener una descendencia numerosa, de modo que la procreación, fin objetivo del matrimonio, justificaría la poligamia (cf. Wojtyła, 2009, pp. 255-262)⁹. En efecto, afirma Clemente que:

Noé, por el contrario, que no nació como Adán, fue salvado por una ayuda divina; porque se entregó a Dios y se consagró a Él. Y a Abrahán, que tuvo hijos de tres mujeres no por gozar del placer, sino porque ya desde el principio esperaba, pienso yo, multiplicar la raza, le sucede

del imperio sin excepción; en el 393, Teodosio promulga una ley especial contra los judíos para obligarlos a la monogamia. La poligamia tampoco era practicada por los bárbaros (germanos, francos, etc...).

⁸ La ley mosaica permitía la poligamia entre el pueblo hebreo. Las esposas tenían cierta protección contra posibles abusos, y había varios reglamentos en atención a esos matrimonios.

⁹ Esta interpretación del Alejandrino quedaría –de alguna manera– bastante limitada, puesto que si justifica la poligamia –de la que se pueden encontrar bastantes ejemplos en el Antiguo Testamento–, por analogía, se debería justificar también dondequiera que se adoptase para conseguir el mismo fin. Pero, por el contrario, las Sagradas Escrituras ofrecen también numerosas pruebas de que la poligamia da al hombre la ocasión de considerar a la mujer como fuente de disfrute sensual, objeto de gozo y placer, lo que tiene como resultado una degradación de la mujer y un rebajamiento del nivel moral del hombre, tal y como se puede recordar en la historia del rey Salomón.

como heredero de los bienes paternos uno solo [de los hijos]; los otros permanecieron separados de la parentela. (*Stromata*, II, 99, 1)

De este texto se puede interpretar que Clemente no pretendió en ningún momento forzar una ética del Nuevo Testamento en el Antiguo Testamento. Es cierto que realidades como la poligamia o la esclavitud son manejadas en el Nuevo Testamento de un modo mucho más eminente que en el Antiguo (cf. Phillips, 2008, p. 96). Por este motivo, Clemente busca una respuesta razonable con el fin de justificar esta práctica legítima dentro de los textos del Antiguo Testamento. No obstante, ahora que la necesidad de propagación de la raza humana no se impone con la misma urgencia, la poligamia ha perdido toda su razón de ser y su posible justificación. Queda claro que, para el Alejandrino, la poligamia se pudo aceptar de forma provisional y nunca como una institución fundada por Dios:

(...) el mismo Hombre y Señor que vuelve nuevo lo antiguo no permite la poligamia (que las circunstancias exigían cuando era necesario que la humanidad aumentase o se multiplicara), sino que instituye la monogamia en aras de la procreación y del cuidado de la casa. (*Stromata*, III, 82, 3)

5.2. Indisolubilidad del matrimonio

La indisolubilidad del matrimonio es el carácter irrevocable que posee el compromiso que adquieren los esposos ordenado a la unión conyugal y a la vida familiar. Dicho compromiso tiene un sentido ético y moral, que se manifiesta en la conciencia misma de los esposos y en el deber que asumen de ser fieles mutuamente. La indisolubilidad tiene también un alcance netamente social, que se va precisado por las leyes, las costumbres y las normas de ámbito público; éstas tienen la misión de proteger el matrimonio y la familia que se deriva de ella (cf. Núñez, 1988, pp. 15-18).

El divorcio estaba fuertemente arraigado en las costumbres y legislaciones paganas, por lo que el tema de la indisolubilidad del matrimonio precisó rápidamente de un tratamiento preferencial por parte de la Iglesia (cf. Adnés, 1973, p. 83). Así pues, la indisolubilidad del matrimonio va a ocupar un lugar muy importante en la doctrina y las enseñanzas de los Padres de la Iglesia (cf. Flórez, 1995, p. 189). Tanto es así, que es considerado por todos ellos una cuestión de primer orden práctico (cf. Adnés, 1973, p. 83).

La regla a seguir, en opinión de Clemente de Alejandría es sencilla: el matrimonio es indisoluble. El Alejandrino dirige a los encratitas, que pretenden legitimar la separación y el divorcio entre los cónyuges, estas palabras:

Satisfecha esa obligación, la esposa se convierte en ayuda mediante la guarda de la casa y la fe en Cristo. Y aún dice más claramente: “en cuanto a los casados ordeno, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido (y si se separa, que no vuelva a casarse o se reconcilie con el marido), y que el marido no repudie a la mujer. (*Stromata*, III, 108, 1)

Además, Clemente negó la denominación de *gamos* a cualquier otro tipo de unión posterior contraída por alguno de los cónyuges (cf. *Stromata*, II, 137, 1). Y así se refiere al matrimonio contraído después de un divorcio:

(...) además, el Apóstol, con coherencia, pregona en voz alta para suscitar la vergüenza y retener a quienes se inclinan por las segundas nupcias, diciendo textualmente: Cualquier otro pecado permanece fuera del cuerpo, pero el fornicador peca contra su propio cuerpo. (*Stromata*, III, 88, 4)

Por otra parte, Clemente conoce los pasajes de san Mateo que parecen aceptar una excepción en la prohibición del divorcio, cuando ordena no repudiar a la esposa excepto por motivo de adulterio:

(...) la Escritura aconseja casarse y no consiente separar jamás la unión conyugal, y lo manda directamente como ley: No repudiarás a la esposa si no existe motivo de adulterio; y allí es considerado adulterio cuando uno de los dos se separa y vuelve a casarse mientras el otro todavía vive. (*Stromata*, II, 145, 3)

Clemente no interpreta estas palabras como una excepción que rompe la indisolubilidad del matrimonio, sino que únicamente admite la separación por parte del marido de la mujer que ha sido adúltera, sin fragmentar en ningún caso el vínculo matrimonial (Gerónimo y Navarro, 2018, p. 159). Del mismo modo, siguiendo a la Escritura, prohíbe cualquier otra unión (cf. Broudéhoux, 1970, p. 90). Por tanto, el nuevo matrimonio después de un divorcio no se diferencia prácticamente en nada al adulterio (cf. *Stromata*, II, 145, 3) por lo que no es lícito contraer segundas nupcias.

No obstante, si queda claro que Clemente admite la separación de los cónyuges cuando se da a petición del marido, no parece aceptar lo contrario, esto es, que los esposos se separen por iniciativa de la esposa cuando su marido ha sido adúltero (cf. Broudéhoux, 1970, p. 90). Esta conclusión se obtiene a partir de las licencias que el Alejandrino otorga a aquellas esposas que no han tenido la oportunidad de casarse con un marido moderado:

(...) pero hay circunstancias en las que es oportuno bajar el tono, porque a veces hay que ser comprensivos con las mujeres que no han sido favorecidas con un esposo moderado y se adornan para coquetear con su marido. Pero que se limiten al amor de su propio marido. (*Pedagogo*, III, 57, 2)

Lo más sorprendente del dato que nos aporta la patrística sobre la indisolubilidad del matrimonio es, sin ninguna duda, que no hay ningún intento de deducir desde la cita de Mt 5, 32 y 19, 9 el derecho a un nuevo matrimonio a partir de la disolución del matrimonio por adulterio (cf. Ratzinger, 2015, p. 46). El sentido que rige la exégesis de Clemente de Mt 5 y de Mt 19 parece señalar la absoluta igualdad ética y jurídica de la mujer (cf. Mira 2015, p. 92)¹⁰ en temas de divorcio y de adulterio: al hombre no le corresponde un derecho ni un proceder distinto al de la mujer; ni ella puede despedirlo a él, ni él puede darle a ella el acta de repudio (cf. Ratzinger, 2015, pp. 46-47).

Las características de unidad e indisolubilidad de la unión matrimonial entre los cristianos, son comparadas con las nupcias divinas, aquellas de Cristo con su Iglesia. Del mismo modo en que Cristo no puede romper el vínculo que le une con su Iglesia, tampoco el matrimonio entre los cristianos puede experimentar la ruptura. En este sentido, Clemente recuerda: “la Iglesia no se casa con otro porque ya tiene esposo, pero cada uno de nosotros puede casarse con la mujer que desee, conforme a la Ley, y me refiero al primer matrimonio” (*Stromata*, III, 74, 2). Con respecto a este breve fragmento del autor cristiano, Broudéhoux (1970, p. 91) parece advertir que el simbolismo sacramental que en estas palabras se intuye, ofrece la posibilidad de

¹⁰ Según Manuel Mira, el propio Clemente en el *Pedagogo* afirma que varón y mujer son poseedores de la misma naturaleza y están llamados a la misma virtud, y presenta el matrimonio monógamo como una manifestación de esa virtud común. sido ads de la Iglesia y las eno cristiano. ren por iniciativa de la esposa cuando su marido ha sido ads de la Iglesia y las ensido ads de la Iglesia y las eno cristiano. ren por iniciativa de la esposa cuando su marido ha sido ads de la Iglesia y las en

considerar el matrimonio único e indisoluble desde esta perspectiva, aunque, la prudencia invita a no forzar de forma excesiva este único testimonio de nuestro autor al respecto. Cuando habla de que “no se casa con otro” se estaría refiriendo a que es el matrimonio es único, y al hablar del “primer matrimonio”, haría referencia a su indisolubilidad.

6. Dignidad del matrimonio

En las obras de Clemente de Alejandría encontramos una gran cantidad de palabras a favor del matrimonio cristiano que evidencian el valor y la dignidad que el autor cristiano le reconoce. Según Clemente la dignidad del matrimonio viene dada en virtud de su santidad, como cooperador con la obra divina de la Creación y por la presencia de Dios en el matrimonio (cf. Gerónimo y Navarro, 2018, pp. 146-153).

6.1. La dignidad del matrimonio en virtud de su santidad

Esta positividad que tenía el Alejandrino con respecto a la unión conyugal no es nueva entre los autores cristianos de los primeros siglos del cristianismo. La novedad que aporta Clemente de Alejandría a la literatura cristiana del momento es que afirma la santidad del matrimonio (cf. Miralles, 1997, p. 138 y Soto-Hay, 1993, p. 355). La santidad del matrimonio es el primero de los argumentos que confieren dignidad al matrimonio cristiano:

(...) si el matrimonio conforme a la Ley es pecado, no sé como alguien se atreve a decir que conoce a Dios, al afirmar que el precepto de Dios es pecado. Pero si la Ley es santa, también el matrimonio es santo. Por ello el Apóstol refiere este misterio a Cristo y a la Iglesia. (*Stromata*, III, 84, 2)

Ante la postura de los encratitas que mantenían que el matrimonio era una invención del diablo y que su uso significaba cometer pecado, Clemente afirma sin vacilar que si la Ley es santa, también el matrimonio es santo. Encontramos incluso en Clemente unas palabras que no ofrecen ninguna controversia:

(...) en esta vida –se [nos] dice– toman mujer y se casan; solamente aquí abajo se distingue la mujer del varón, pero no así en la otra vida; allí los premios merecidos por una vida conyugal compartida y santa, no son pri-

vilegio del varón o de la mujer, sino del hombre, una vez liberado de la concupiscencia que lo divide en dos categorías distintas. (*Pedagogo*, I, 10, 3)

6.2. El matrimonio coopera con la obra divina de la Creación

Clemente otorga gran valor al matrimonio porque lo fundamenta en la bondad misma de la creación. Es clara su idea de que el matrimonio coopera con la Creación (cf. *Stromata*, III, 66, 3). El matrimonio ha sido instituido por Dios y Clemente recuerda las palabras “creced y multiplicaos” de Génesis 1, 28. Así, deja constancia de que la unión conyugal no es en ningún caso fruto del pecado original como relataban las mitologías antiguas (cf. García Paredes, 2006, p. 242) y, por lo tanto, es voluntad de Dios, querido por Él.

El autor cristiano dice, por otra parte, que la unión sexual de los esposos en el matrimonio es algo verdaderamente santo. De este modo, la procreación de los santos es santa (cf. *Stromata*, III, 46, 5), la generación es santa (cf. *Stromata*, III, 103, 1), y no condena el placer derivado de la unión carnal de los cónyuges:

(...) de la misma manera que lo que nace de la carne es carne, también lo que nace del Espíritu es espíritu, y no sólo en el parto, sino también en la adquisición del saber. Así también los hijos son santos y también las satisfacciones, puesto que las palabras del Señor han desposado el alma con Dios. (*Stromata*, III, 84, 3)

6.3. Presencia divina en el matrimonio

Clemente de Alejandría está convencido de que Dios no se contenta únicamente con haber instituido el matrimonio, sino que preside la vida de los esposos cristianos en su unión conyugal real y efectivamente. En palabras de Sanguineti (2003, p. 416): “es muy viva la convicción que tiene de la presencia de Dios en el matrimonio cristiano”. Clemente se pregunta: “¿Y quienes son los dos o tres que se reúnen en el nombre de Cristo y que en medio de ellos se encuentra el Señor? ¿No alude quizás con esos “tres” al marido, a la mujer y al hijo, cuando la mujer se une al marido por querer de Dios?” (*Stromata*, III, 68, 1).

Clemente de Alejandría es el primer autor en emplear para el matrimonio cristiano la cita evangélica de Mt 18, 20, que afirma que “donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18, 20). El autor

cristiano interpreta los dos o tres que se reúnen en nombre de Cristo, en medio de los cuales está el Señor, como el marido, la mujer y el hijo (cf. Gerónimo y Navarro, 2018, pp. 150-151). Aunque es verdad que no podemos conceder al maestro cristiano ningún tipo de pensamiento o idea que pudiera resultar desconocido para él, también es cierto que en la afirmación –la presencia real de Dios en medio de los cónyuges–, se puede vislumbrar una especie de anticipo de lo que más tarde la teología llamaría la “gracia sacramental” (cf. Flórez, 1995, p. 142)¹¹ del matrimonio (cf. Rondet, 1960, p. 148). Con todo, Clemente no insiste en profundizar la interpretación de esta cita bíblica que podría haber sido el punto de partida para el desarrollo de una espiritualidad conyugal y familiar (cf. Broudéhoux, 1970, p. 84). Más aun, casi a continuación, da otra interpretación al mismo versículo de la Escritura (cf. *Stromata*, III, 68, 5)¹².

7. Segundas nupcias

La cuestión de los segundos matrimonios de los viudos y de las viudas fue, sin duda, uno de los temas más controvertidos para la Iglesia de los primeros siglos, y que suscitó, por tanto, intensas polémicas (cf. Adnés 1973, p. 57)¹³. De la misma manera que la mayor parte de los autores de su tiempo, Clemente no pudo ignorar el problema.

¹¹ La consideración del matrimonio como sacramento no aparece de forma expresa en la enseñanza magisterial hasta el siglo XII. Hasta entonces las intervenciones de los papas y concilios en relación con la institución matrimonial suelen fijarse en la defensa de la bondad del matrimonio y la condena de aquellas herejías que lo niegan, en la exclusión del adulterio y otras causas aducidas como motivo para la ruptura del matrimonio y en la condena del divorcio, en las causas que constituyen un impedimento para contraer matrimonio y en aspectos relativos en la forma de contraer el matrimonio.

¹² En el siguiente pasaje Clemente interpreta la cita aludiendo a la división que hace san Pablo en la primera carta a los Tesalonicenses, en la que con el “tres” se podría entender la pasión, la concupiscencia y la razón, o también, la carne, el alma y el espíritu.

¹³ Algunos escritos del Nuevo Testamento ya valoran este problema. San Pablo no prohíbe a las viudas que se casen; cfr. 1 Cor 7, 8-9. 39. La expresión del Apóstol, “casarse en el Señor”; cfr. 1 Cor 7, 39, puede interpretarse también, en el sentido de que el segundo cónyuge debe ser cristiano. San Pablo aconseja el matrimonio a las viudas jóvenes con el fin de evitar las consecuencias que podrían ocasionar el hecho de estar ociosas; cfr. 1 Tim 5, 14-15. En las cartas pastorales, el viudo que se ha vuelto a casar no se considera apto para ejercer algunos ministerios eclesiales, como el episcopado, el presbiterado o el diaconado; cfr. 1 Tim 3, 2. 12; Tit 1, 6. Igualmente, la viuda casada de nuevo no puede pertenecer a la orden de las viudas.

7.1. Segundas nupcias en los Padres y autores eclesiásticos

La Iglesia primitiva se mostró en general poco favorable al nuevo matrimonio de los viudos y las viudas. En occidente, los Padres consideran lícitas y válidas las segundas nupcias, así como también los matrimonios subsiguientes, sea cual sea su número; pero, por otra parte, no animan excesivamente a ellas. En opinión de Adnés:

el esposo superviviente una vez libre por la muerte de su cónyuge, halla allí una excelente ocasión para consagrarse enteramente al servicio de Dios. El estado de viudez es muy preferible a un segundo matrimonio, así como la virginidad lo es a un primer matrimonio (1973, p. 93).

Los Padres griegos son, en conjunto, más inflexibles que los latinos. Las segundas nupcias sufren un menosprecio innegable: no se llegan a prohibir como entre los montanistas, pero dada la tendencia ascética de la época, se las mira como un indicio de menor aspiración moral. En algunos casos, la Iglesia prohíbe a los clérigos la asistencia a la celebración de estas nupcias. Además, ve en el segundo matrimonio de un clérigo un inconveniente para ser admitido o para permanecer en la clerecía.

7.2. Influencia paulina en la concepción de las segundas nupcias en Clemente de Alejandría

El discurso de san Pablo influyó decisivamente en la concepción de nuestro autor sobre las segundas nupcias. Tanto es así que Clemente fundamenta su pensamiento en este tema a partir de la primera Epístola de san Pablo a los Corintios, la primera a Timoteo y la Carta a Tito. Apoyado en ellas, Clemente hará referencia directa a la recomendación del Apóstol cuando aconseja que si una persona viuda no puede contenerse, que se case, porque “mejor es casarse que abrasarse” (1 Cor 7, 9):

Por tanto, es necesario aclarar cuál es el parecer de los nuestros al respecto: nosotros llamamos bienaventurada la condición de los eunucos, puesto que les ha sido dada por Dios; pero también, apreciamos la monogamia y la dignidad del matrimonio único, diciendo también que es necesario ayudarse unos a otros, sobrellevando mutuamente las cargas, no sea que uno, pensando mantenerse bien derecho, también él caiga.

Respecto a un segundo matrimonio, si te abrasas, cástate, dice el Apóstol. (*Stromata*, III, 4, 3)

También se puede observar cómo el Alejandrino –sirviéndose de las palabras de san Pablo en la primera Carta a Timoteo y la Carta a Tito–, afirma: “el Apóstol establece que el obispo, que gobierna bien su propia casa (1 Tm 3, 4), cuide de la Iglesia, y la unión con una sola mujer (Tt 1, 6) constituye la casa agradable del Señor” (*Stromata*, III, 108, 2). Así, del mismo modo, utiliza de forma directa las palabras de san Pablo –provenientes de la primera a Timoteo–, cuando recomienda a las viudas jóvenes que se vuelvan a casar: “por eso también el Apóstol afirma: quiero, pues, que las jóvenes se casen, críen hijos, gobiernen su casa y no den al enemigo pretexto alguno de maledicencias; pues algunas ya se han extraviado marchando en pos de Satanás” (*Stromata*, III, 89, 3).

Y, a continuación, comenta la manera en la que san Pablo “aprueba plenamente al hombre, sea presbítero, diácono o laico, casado con una sola mujer, siempre que ejerza su matrimonio de modo irreprochable: pues se salvará por la crianza de los hijos” (*Stromata*, III, 90, 1). Pero es, sin duda, en el siguiente pasaje, el lugar en el que nuestro autor refleja con mayor exactitud sus pensamientos sobre las segundas nupcias:

(...) y si por indulgencia el Apóstol concede a alguien las segundas nupcias, a causa del ardor de la lujuria, éste no peca según el Antiguo Testamento (porque eso no está prohibido por la Ley), pero no cumple tampoco con aquella más intensa perfección que es característica del comportamiento conforme al Evangelio (*Stromata*, III, 82, 4).

La posición que adopta nuestro autor respecto a las segundas nupcias se encuentra muy cercana a la de san Pablo. Sin ser prohibidas directamente, los segundos casamientos sólo se permiten para preservar el desorden moral. La preocupación que manifiesta el Alejandrino por ser fiel a las enseñanzas apostólicas es notoria, sin embargo, parece claro que entre las motivaciones de uno y las de otro, se encuentra una diferencia: el énfasis, en Clemente, está puesto en las razones de tipo ascético y místico. Las segundas nupcias descubren una falta de autocontrol y dominio de sí (cf. Castañeda, 2008, p. 27 y Larchet, 2016, p. 503)¹⁴, constituyendo así, un impedimento para la vida espiritual. Por el

¹⁴ Los Padres de la Iglesia distinguen entre dos tipos de castidad, que entienden como don de sí y dominio de sí: la castidad en el monacato, el celibato o la viudedad, y la cas-

contrario, las preocupaciones escatológicas que expresaba san Pablo respecto al matrimonio y a la virginidad, han desaparecido en nuestro autor (cf. Tibiletti, 1977, pp. 57-61).

7.3. Viudez y virginidad

En Clemente se encuentra también una relación entre el estado de viudez y la virginidad. En el siguiente pasaje se arroja luz sobre las razones que hacen que la viudez sea preferible a una nueva unión matrimonial:

(...) por el contrario, se gana gloria en el cielo si permanece célibe, si conserva incontaminada cualquier unión que ha sido disuelta por la muerte, y si obedece de buen grado al divino designio que lo ha querido dedicado al servicio del Señor sin distracción. (*Stromata*, III, 82, 5).

Según Clemente, tanto la virginidad como el estado de viudez presentan las mismas ventajas respecto al matrimonio: permiten una gran libertad para los asuntos del espíritu, y un servicio a Dios prácticamente en exclusividad. Pero estos dos estados tienen entre sí otra relación, como se puede ver en el propio Clemente: “así pues, quien ha tenido deseos y sabe dominarlos, como la viuda, es de nuevo virgen por medio de la templanza” (*Stromata*, VII, 72, 2). Clemente supera de forma decidida el aspecto fisiológico de la virginidad, para asumir una neta fisonomía espiritual. Incluso añade nuestro autor: “por otra parte, algunos, en aras de la continencia, anteponen la viuda a la virgen, porque aquella mira con desdén el placer que ya ha experimentado” (*Stromata*, III, 101, 5). La comparación que pretende hacer Clemente no es entre la viudez y la virginidad, sino entre la virginidad y el estado matrimonial. En el pensamiento clementino no resulta tan evidente que la virginidad goce de superioridad frente al matrimonio: los dos estados se consideran buenos para el cristiano. Encontramos en nuestro autor un texto, en cierto modo, sorprendente. En dicho texto, se menciona a las viudas formando parte de la organización de la Iglesia de Alejandría:

tividad en el matrimonio. Estos dos tipos de castidad, aunque son diferentes en su forma, apuntan, no obstante, al mismo objetivo, que es por un lado establecer en el cuerpo y en el alma la pureza, sin la cual el hombre es incapaz de unirse a Dios y, por otro lado, permitir al hombre consagrar toda su potencia de deseo y de amor a Dios y no a la carne.

(...) pero, en los Libros Santos se hallan escritos muchísimos otros consejos –de los que se podría hablar en otra ocasión– dirigidos a personas determinadas; unos a los presbíteros, otros a los obispos, otros a los diáconos, otros, en fin, a las viudas. (*Pedagogo*, III, 97, 2)

Según Bernard (1966, p. 182), se podría ver en este pasaje de Clemente, un atisbo de la jerarquía eclesiástica. Además, sería posible relacionar este pasaje con otro de *Stromata*, VI, 107, 2, donde el Alejandrino menciona a los obispos, presbíteros y diáconos, que son en cierto modo un reflejo de la jerarquía angélica.

8. Conclusiones

Clemente de Alejandría abordó intensamente el tema del matrimonio como tema de discusión para rebatir las doctrinas heréticas sobre la continencia. Por tanto, sus palabras sobre el matrimonio cristiano adquieren un valor eminentemente práctico. Nunca quiso hacer un tratado sobre el matrimonio. No obstante, la riqueza que poseen sus textos sobre el matrimonio es inmensa. Define lo que para él es el matrimonio, habla de la procreación como fin principal del matrimonio, apelando a la ley natural y a las Sagradas Escrituras, pero no descuida, por otra parte, la responsabilidad de los padres en la educación de sus hijos y en la obligación de transmitirles la fe.

Además, confiere una gran dignidad al matrimonio, que considera monógamo e indisoluble en todos los contextos posibles. Por último, no defiende las segundas nupcias aunque tampoco las prohíbe, permitiéndolas para evitar un desorden moral, es decir, como mal menor. San Pablo influye notablemente en la concepción que tiene Clemente de Alejandría al respecto.

En conclusión, el matrimonio es un estado querido por Dios, forma parte de su plan y de su designio. De hecho, Clemente recuerda a menudo una serie de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento que muestran como voluntad divina la alianza y la vida conyugal. Por tanto, se mantiene firme y está en consonancia con la visión que la Iglesia primitiva tenía sobre el matrimonio.

Referencias

- Adnés, P. (1973). *El matrimonio*. Barcelona: Herder.
- Amenta, P. (2011). *Procedimientos canónicos de disolución del matrimonio*. Madrid: Publicaciones San Dámaso.

- Barrio, J. M. (2010). *Elementos de antropología pedagógica*. Madrid: Rialp.
- Beorlegui, C. (2009). *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Berciano, M. (1976). *Kairós, tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría*. Burgos: Aldecoa.
- Bernard, A. (1966). *Alexandrie le Grande*. París: Signes des temps 19.
- Blázquez, J. M. (1993). La alta sociedad en Alejandría según el Pedagogo de Clemente. *Gerión*, 11, pp. 185-227.
- Broudéhoux, J. P. (1970). *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*. París: Beauchesne.
- Burgos, J. M. (2013). *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra.
- Buri, F. (1939). *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*. Zurich-Leipzig: Max Niehans Verlag.
- Castañeda, A. (2008). *Moral sexual y Teología del cuerpo*. Miami: Vida Humana Internacional.
- Clemente de Alejandría. (1994). *El Pedagogo* (M. Merino and E. Redondo, eds.). Madrid: Ciudad Nueva. Fuentes Patrísticas 5.
- Clemente de Alejandría. (1998). *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*. (M. Merino, ed.). Madrid: Ciudad Nueva. Fuentes Patrísticas 10.
- Clemente de Alejandría. (2005). *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano* (M. Merino, ed.). Madrid: Ciudad Nueva. Fuentes Patrísticas 17.
- Coreth, E. (1991). *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona: Herder.
- Domínguez, X. M. (2007). *Antropología de la familia. Persona, matrimonio y familia*. Madrid: BAC.
- Fábregas, J.-Olivar, A. (2002). *La voz de los Padres en la Liturgia de las Horas*. Barcelona: Biblioteca Litúrgica.
- Flórez, G. (1995). *Matrimonio y familia*, Madrid. BAC.
- Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- García Paredes, J. C. R. (2006). *Lo que Dios ha unido. Teología de la vida matrimonial y familiar*. Madrid: San Pablo.
- Gaudemet, J. (1987). *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*. París: Editions du Cerf.
- Gerónimo, A., Navarro, M. (2018). Dignidad e indisolubilidad del matrimonio en Clemente de Alejandría, desde una perspectiva antropológico-filosófica. *Anales Valentinus. Nueva Serie*, 9, pp. 143-166.
- Laín, P. (1986). *Sobre la amistad*. Madrid: Espasa Calpe.

- Larchet, J. C. (2016). *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme.
- Maritano, M. (2007)- La familia 'cristiana' secondo i Padri della Chiesa. *Sa-lesianum*, 69, pp. 631-662.
- Marrou, H. I. (1960). *Le Pédagogue*, vol. I. París: Editions du Cerf.
- Mascareñas, C. E., Pellisé, B. (1978). *Nueva enciclopedia jurídica*, vol. 16. Barcelona: Francisco Seix.
- Mira, M. (2015) Matrimonio y familia en los Padres de la Iglesia., *Scripta Theologica*, 47, pp. 89-109.
- Miralles, A. (1999). *El matrimonio. Teología y vida*. Madrid: Palabra.
- Phillips, J. (2008). *Cómo entender e interpretar la Biblia. Una introducción a la hermenéutica*. Michigan: Portavoz.
- Ratzinger, J. (2015). *Permanecer en el amor. Una visión teológica del matrimonio y la familia*. Madrid: BAC.
- Reynolds, P. L. (1994). *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and early medieval Periods*. Leyden-Nueva York-Colonia: E. J. Brill.
- Rondet, H. (1960). *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*. París: Lethielleux.
- San Martín, J. (2013). *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED.
- Sanguineti, J. J. (2003). *La antropología educativa en Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*. Pamplona: EUNSA.
- Schillebeeckx, E. (1970). *El matrimonio. Realidad terrena y misterio de salvación*, Salamanca. Sígueme.
- Soto-Hay, F. (1993). *Signos y símbolos sagrados III*. México: Departamento de Ciencias Religiosas Universidad Iberoamericana.
- Tibiletti, C. (1977). Matrimonio e escatología: Tertuliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino. *Agustinianum*, 17, pp. 53-70.
- Viladrich, P. (2001). *El modelo antropológico del matrimonio*. Madrid: Rialp.
- Von Balthasar, H. U. (1992). *Teodramática, II: Las personas del drama: el hombre en Dios*. Madrid: Encuentro.
- Wight, F. H. (1961). *Usos y costumbre de las tierras bíblicas*. Michigan: Portavoz.
- Wojtyła, K. (2009). *Amor y responsabilidad*. Madrid: Palabra.
- Wytzes, J. (1955). Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus. *Vigiliae Christianae*, 9, pp. 148-158.

Recibido: 13/03/19

Aprobado: 12/09/19