

# SALVACIÓN Y OBEDIENCIA AGRADECIDA. EL TÉRMINO ἀμοιβή EN LOS *STROMATA* DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

JUAN ANTONIO GIL-TAMAYO

*Resumen:* Los escritos de Clemente de Alejandría encierran una gran riqueza soteriológica, expresada y articulada en una terminología rica en matices. A lo largo del presente estudio se procede al análisis del término «ἀμοιβή» tal como éste aparece en algunos textos de sus «Stromata», atendiendo tanto al contexto en el que es empleado, como al significado específico que se le asigna. Con ello se pretende poner de manifiesto la gran profundidad de contenido teológico y antropológico que encierra en el alejandrino este concepto de «recompensa», que tiene como puntos de referencia la defensa de la libertad humana frente al determinismo gnóstico, así como una precisa visión de la providencia divina y la economía salvífica.

*Palabras clave:* Clemente, «Stromata», «ἀμοιβή».

*Abstract:* The writings of St. Clement of Alexandria are of great soteriological value, expressed and articulated in nuance-rich terminology. This study proceeds to analyze the term «ἀμοιβή» as it appears in some of the texts of his «Stromata», bearing in mind both the context in which it is used, and also the precise meaning given to it. Thus it attempts to show the great depth of theological and anthropological content that the Alexandrine writer includes in this concept of «reward», with references to the defense of human liberty against Gnostic determinism, together with a precise vision of Divine Providence and salvational economy.

*Keywords:* Clement, «Stromata», «ἀμοιβή».

La riqueza de la soteriología que encierra el pensamiento de Clemente de Alejandría nos sugiere una profundización en la terminología que emplea para expresarla y articularla. A lo largo del presente estudio nos proponemos el análisis del término ἀμοιβή tal como éste aparece en algunos textos de sus *Stromata*<sup>1</sup>, atendiendo tanto al contexto en el que es empleado por nuestro autor, como al significado específico que le asigna. Con ello pretendemos poner de manifiesto la gran profundidad de contenido teológico y antropológico que encierra en el alejandrino este concepto de «recompensa», que tiene como puntos de referencia la defensa de la libertad humana frente al determinismo gnóstico, así como una precisa visión de la providencia divina y de la economía salvífica.

Desde un punto de vista genérico el sustantivo ἀμοιβή<sup>2</sup> tiene una gran variedad de significados: «cambio» o «transacción» en una relación interpersonal («intercambio»)<sup>3</sup>; «alternancia»<sup>4</sup>; «respuesta»<sup>5</sup>; «devolución», con el sentido de «dar a cambio» de algo que se ha recibido previamente; «premio», «recompensa», «retribución», «remuneración»<sup>6</sup>; y «castigo» o «pena»<sup>7</sup>. Son todos significados que suponen una alteridad y una correspondencia en un ámbito relacional. El verbo ἀμείβω<sup>8</sup> expresa también estos mismos sentidos: «cambiar», «dar a cambio», «compensar», «permutar»<sup>9</sup>, «alternar»<sup>10</sup>. Lo mismo cabe decir del adjetivo ἀμοιβάς y ἀμοibaίος<sup>11</sup>, que acentúan con más fuerza el

1. En la citación del texto griego de los *Stromata* de Clemente utilizaremos la edición de O. STÄHLIN y L. FRUECHTEL en *Die griechischen christlichen Schriftsteller* (GCS 52), Berlin 1960: Libros I-VI; (GCS 17), Berlin 1970: Libro VII. El término ἀμοιβή tiene las siguientes ocurrencias en los *Stromata*: I, 9, 2 y 9, 3 (GCS 52, 7); II, 11, 1 (GCS 52, 118); II, 101, 3 (GCS 52, 168); IV, 36, 5 (GCS 52, 264); IV, 46, 2 (GCS 52, 269); IV, 144, 1 (GCS 52, 312); VI, 123, 2 (GCS 52, 493-494); VII, 21, 3 y 4 (GCS 17, 15); VII, 58, 1 (GCS 17, 42) y VII, 83, 4 (GCS 17, 59). En otras obras de Clemente: *Protrepticus*, II, 26, 3 (GCS 12, 19); X, 90, 1 (GCS 12, 66); *Pedagogus*, III, X, 52, 1 (GCS 12, 266); *Quis dives salvetur*, 27, 5 (GCS 17, 178). Para la traducción al castellano utilizaremos la edición bilingüe de M. MERINO en la Colección «Fuentes Patristicas» de la editorial Ciudad Nueva (7, 10, 15 y 17).

2. Vid. STEPHANUS, «ἀμοιβή», en *Thesaurus Graecae Linguae* 2, 138.

3. Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* 1163b 35; PLUTARCO, *Lyc.* 9, 2.

4. Cfr. EURÍPIDES, *El.* 1147; PLATÓN, *Leg.* 635d.

5. Cfr. PLUTARCO, *Lucull.* c. 2; ERODOTO, 7.160.1.

6. Cfr. HOMERO, *Od.* 3.58; 1.318; TEOGN., 1263; EURÍPIDES, *Med.* 23; PLATÓN, *Symp.* 202e; DIODORO, 1.90.2.

7. Cfr. HESÍODO, *Op.* (332).

8. Vid. STEPHANUS, «ἀμείβω», en *Thesaurus Graecae Linguae* 2, 69-70.

9. Cfr. PLATÓN, *Phaed.* 218e; *Parm.* 138d; *Apol.* 37d.

10. Cfr. EURÍPIDES, *Or.* 1007; PÍNDARO, *Nem.* 11, 42.

11. Vid. STEPHANUS, «ἀμοιβάς» y «ἀμοibaίος», en *Thesaurus Graecae Linguae* 2, 136-137.

componente de respuesta: «alternativo»<sup>12</sup>; «devuelto»<sup>13</sup>; «en contestación»<sup>14</sup>; «recíproco»<sup>15</sup>.

El término merece ser analizado en detalle en el alejandrino, estudiando sus ocurrencias en cuatro textos de los *Stromata*, que resultan especialmente representativos del uso y contenido que le asigna nuestro autor con unas claras implicaciones soteriológicas.

## 1. *STROM.* II, 11, 1

Οὐκέτ' οὖν προαιρέσεως κατόρθωμα ἡ πίστις, εἰ φύσεως πλεονέκτημα, οὐδὲ ἀμοιβῆς δικαίως τεύξεται ἀναίτιος ὢν ὁ μὴ πιστεύσας, καὶ οὐκ αἴτιος ὁ πιστεύσας, πᾶσα δὲ ἡ τῆς πίστεως καὶ ἀπιστίας ἰδιότης καὶ διαφορότης οὗτ' ἐπαίνῳ οὔτε μὴν ψόγῳ ὑποπέσοι ἂν ὀρθῶς λογιζομένοις, προηγουμένην ἔχουσα τὴν ἐκ τοῦ τὰ πάντα δυνατοῦ φυσικὴν ἀνάγκην γενομένην: (GCS 52, 118).

«Si eso es así, la fe no sería resultado de una libre elección, sino de un privilegio de la naturaleza; así tampoco sería responsable el que no cree, ni merecería un **castigo** justo; lo mismo que el creyente tampoco sería responsable. De esta manera, cuanto hay de personal y diverso realmente en nosotros por la fe o la incredulidad, no estará sometido ni a alabanza ni a reproche para quien bien razona, ya que todo se encuentra predeterminado por la necesidad natural, surgida del que tiene poder universal.»<sup>16</sup>

El texto se inscribe en el Libro II donde Clemente se detiene a abordar el tema de la fe. Para él todo conocimiento o teoría, sea física o filosófica, conduce a la fe, esto es, a la visión de Dios. La fe supera así todo modo de conocimiento humano, siendo entendida como una suerte de preconocimiento necesario que es anterior a toda ciencia y, sobre todo, anterior al conocimiento de los principios. También Platón había comprendido que sin creer, esto es, sin una fe, no se puede tener inteligencia<sup>17</sup>. Según nuestro autor, ésta es una

12. Cfr. LUCIANO, 49.9.

13. Cfr. HOMERO, *Od.* 14.521; NONN., *D.* 28.135.

14. Cfr. NONN., *Ev.* 20.130, *al.*

15. Cfr. PLATÓN, *Rp.* 394b; TEÓCRATES, 8.31; 8.61; ERODOTO, 6.4.2.

16. M. MERINO, 10, 77.

17. Cfr. PLATÓN, *Leg.* V 730c (cfr. *Strom.* II, 18, 1). Clemente, apoyándose en Is 7, 9, dirá que nada se puede conocer sin fe, porque nada se puede conocer sin un concepto intelectual previo (ἀνευ προλήψεως): cfr. *Strom.* II, 17. Respecto a la reciprocidad fe-conocimiento cfr. *Strom.* II, 13, 4; II, 31, 3; II, 49, 3; V, 1, 3; V, 2, 5; V, 26, 1; VII, 57, 3; etc. Cfr. Th. CAMELOT, «Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grec-

prueba más de la derivación que las ideas filosóficas griegas han tenido de las Escrituras.

A la hora de explicar la naturaleza de la fe y dar razón de su origen, el alejandrino entra en confrontación con las doctrinas gnósticas, en especial de Basílides y Valentín, que presentaban la fe como subordinada a una especie de determinismo natural. La fe vendría dada, según Basílides, con la misma naturaleza<sup>18</sup>, fruto de una elección exclusiva de Dios y concedida sólo a los «elegidos», y por la que éstos alcanzarían un conocimiento no de manera discursiva, sino por intuición intelectual<sup>19</sup>. La fe se identificaría entonces con la gnosis. Los valentinianos, por su parte, separan radicalmente fe y gnosis, atribuyendo la fe a los «simples» y la gnosis a los «espirituales»<sup>20</sup>, pero también en este caso se afirma un determinismo natural: es el origen distinto el que determina la adscripción a uno u otro grupo, de tal forma que los gnósticos serían salvados por naturaleza. Ese origen distinto es concretado por los basilidianos en una elección exclusiva de Dios que determinaría de esta forma el grado que corresponde a cada hombre: de la elección «superior» se derivaría la fe «cósmica» del gnóstico. La consideración reductiva de la fe sólo como don, por parte de estos autores gnósticos, hace desaparecer la vertiente de respuesta personal que también tiene la fe: al hombre sólo le resta una actitud de «esperanza» de ser contado entre los elegidos.

Clemente, en el texto que estamos comentando, extraerá las consecuencias que se deducen de estas doctrinas, centrando su atención en la responsabilidad personal en el acto de fe, algo negado por los gnósticos. La fe, según ellos, no es «efecto» o «término feliz» (κατόρθωμα) de una elección libre (προαίρεσως); no es fruto de una intención voluntaria por parte del hombre (la προαίρεσις como «voluntad» no juega ningún papel en la fe), sino que es algo propio, que corres-

que», en *Recherches de Science Religieuse* 21 (1931) 541-569; P. PARENTE, «La teologia patristica della fede e il testo d'Isaia 7, 9», *Doctor Communis* I (1948) 185-190; J. MOINGT, «La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie», en *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) 195-251; A. VAN DEN HOECK, *Clement of A. and his Use of Philo in the Stromatesis*, Leiden 1988; M. MERINO, «Historicidad del conocimiento de Dios en Clemente de Alejandría», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 8 (1999) 53-69.

18. El concepto basilidiano de la fe dada al hombre con el nacimiento, de acuerdo a una elección absoluta de Dios, lo volverá a retomar Clemente en *Strom.* V, 3, 2. Respecto a su crítica a la salvación por naturaleza cfr. *Strom.* III, 3, 3; IV, 89, 4.

19. Cfr. *Strom.* II, 10, 1-3. Cfr. G. QUISPÉL, «L'homme gnostique. La doctrine de Basilide», en *Eranos* 16 (1948) 89-125; R.M. GRANT, «Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne», en *Revue des Etudes Augustiniennes* 25 (1979) 201-216.

20. Los principales puntos de la doctrina valentiniana son criticados por Clemente en *Strom.* III, 102, 3; IV, 89, 4; IV, 90, 2-3; IV, 162, 1. Cfr. F. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947; G. QUISPÉL, «La conception de l'homme dans la gnose valentinienne», en *Eranos* 15 (1947) 249-286.

ponde en «ganancia» a la misma naturaleza (φύσεως πλεονέκτημα). Si es así, desaparece por tanto toda «responsabilidad» por parte del hombre (ἀναίτιος); ya no se trata de una «respuesta» del hombre a un don de Dios de la que cabría pedir cuenta, y por consiguiente carece de sentido hablar de premio o castigo por algo de lo que uno no es «autor», o de «alabanza» (ἐπαίνω) y «reprobación» (ψόγω). Llegados a este punto es donde adquiere todo su sentido el término ἀμοιβή empleado por nuestro autor: quien es irresponsable de no creer deja de ser merecedor de un «justo castigo» (ἀμοιβῆς δικαίας); no hay nada que dar a «cambio» porque no se ha dado nada «propio», «personal» (ἰδιότης) o «diverso» (διαφορότης), no hay nada que se deba «devolver» en respuesta; no hay «alteridad»: la fe no implica ninguna relación personal del hombre con Dios.

El alejandrino apunta que tan sólo está siguiendo un razonamiento lógico, bien trabado (ἀν ὁρθῶς λογιζόμενοις), que evidencia la negación de la libertad en el acto de fe por parte de los gnósticos, que hablan de una «necesidad natural» (φυσικὴν ἀνάγκην) de la fe. La racionalidad será uno de los rasgos fundamentales del que nuestro autor querrá dotar a todas sus argumentaciones en los *Stromata*.

La concepción del hombre que se puede extraer del planteamiento gnóstico es clara para Clemente, tal como hace ver a continuación del texto que analizamos<sup>21</sup>: un ser gobernado por «energías naturales»<sup>22</sup>, por el puro «impulso» natural, como si se tratara de un ser inanimado<sup>23</sup> movido en su actuar desde fuera. Lo «voluntario» y lo «involuntario», como categorías que pueden ser aplicadas a la acción del hombre, no tienen cabida cuando se ha negado la libertad, esencia de todo acto humano. Pero nuestro autor va más allá a la hora de deducir las consecuencias de esta posición, pues pasa de una enumeración de deducciones que podríamos catalogar de filosóficas a otras que se inscriben en un plano claramente teológico: los gnósticos eliminan el carácter «razonable» que pueda tener el «arrepentimiento»<sup>24</sup>, para el que se tiene «la remisión de los pecados», o el Bautismo (calificado por Clemente como «sello de felicidad», μακαρία σφραγίς)<sup>25</sup>, ni la misma fe trinitaria, pues Dios queda reducido a la pu-

21. Vid. *Strom.* II, 11, 2.

22. A modo de marionetas: cfr. *Strom.* IV, 79, 1.

23. Clemente expresa en *Strom.* II, 11, 2 qué entiende él por ser «animado», aunque lo hará de manera negativa definiendo su contrario: Καὶ οὐκέτι ἔγωγε ἐννοῶ ζῶον τοῦτο, οὗ τὸ ὁρμητικὸν ἀνάγκην λέλογχεν ὑπὸ τῆς ἔξωθεν αἰτίας κινούμενον (GCS 52, 118).

24. Sobre el «arrepentimiento» en Clemente cfr. *Strom.* II, 26, 5.

25. Ya en el Antiguo Testamento aparece la imagen de la «impronta» o «marca» con un sentido religioso. En Gn 4, 15 y Éz 9, 4 se presenta como una garantía de la protección divina. En el Nuevo Testamento el verbo σφραγίζω aparece en un contexto

ra «distribución de naturalezas», a las que, por otro lado, se privaría del «fundamento de la salvación», fundamento que cifra el alejandrino en la «fe libre o voluntaria»<sup>26</sup>.

Si la fe es central en el hecho mismo de la salvación no lo es menos su carácter voluntario y libre. Es esa voluntariedad la que hace de la fe una «respuesta» verdadera del hombre a Dios y, al mismo tiempo, le otorga su valor «meritorio». Responsabilidad y mérito son conceptos por tanto centrales en la perspectiva del acto de fe que ofrece Clemente, conceptos que parecen concentrarse aquí en el mismo término ἀμοιβή.

## 2. STROM. IV, 36, 5

Πάλιν τε αὖ τὰς κατ' ἀξίαν διαφοράς, τῆς ἀρετῆς εὐγενεῖς ἀμοιβάς, διὰ τῶν ὥρων τῶν οὐχ ὁμοίων τὸν ἀριθμόν, πρὸς δὲ καὶ τοῦ ἐκάστῳ τῶν ἐργατῶν ἀποδοθέντος ἴσου μισθοῦ τουτέστι τῆς σωτηρίας, ἣν τὸ δηνάριον αἰνίσσεται τὸ ἐπ' ἴσης δίκαιον μεμήνυκεν [διὰ] τῶν κατὰ τὰς ἀκαταλλήλους ὥρας ἐργασαμένων: (GCS 52, 264).

«En otra ocasión incluso significó las distintas recompensas, nobles **compensaciones** de la virtud, mediante el desigual número de las horas (de trabajo); por otra parte, mediante la paga igual dada a cada uno de los obreros (esto es, la salvación significada por el denario), ha indicado lo equitativo del reparto con aquellos que trabajaron distinto número de horas.»<sup>27</sup>

El presente texto pertenece al libro IV, en el que Clemente hace todo un retrato de lo que él considera el verdadero gnóstico, que no es otro que el filósofo cristiano, el cual tiene su alma verdaderamente libre del cuerpo. Muerto al mundo, él es potencialmente un mártir, digno de toda alabanza, tal como lo

bautismal en 2 Co 1, 22, Ef 1, 13; 4, 30 y Ap 7, 2-8. La referencia es siempre al Bautismo como tal y no a un efecto concreto del mismo. Cfr. *Strom.* V, 73, 2. Cfr. C. NARDI, *Il battesimo in Clemente Alessandrino*, Roma 1984.

26. La fe es para Clemente ἐκούσιος: Cfr. *Strom.* I, 4, 1 y II, 8, 4; II, 9, 2; etc. El hombre se salva por su voluntad libre (cfr. *Strom.* IV, 170, 4; VI, 96, 2; VII, 6, 3; VII, 12, 1; VII, 42, 4; etc.). El principio de la libertad humana ha estado siempre fuertemente afirmado por los autores cristianos antiguos frente al fatalismo de la filosofía estoica, agudizado por las doctrinas astrológicas, y contra el determinismo naturalista de ciertas sectas gnósticas. Cfr. JUSTINO (*I Apol.* 28, 2-3; 43, 8; *II Apol.* 7, 5-6), TEÓFILO (*Ad Autol.* II, 27), IRENEO (*Adv. Haer.* IV, 4, 3; 37, 1-6; 39, 1; etc.), y sobre todo ORÍGENES (*De Princ.* III, 1).

27. M. MERINO, 15, 107.

fueron los mártires paganos que sacrificaron sus vidas por la patria o una idea. También los paganos han conocido el desprecio de los bienes exteriores de la vida, han sabido tolerar el sufrimiento, la pobreza, la tortura; y aunque no pueden concebir el valor del martirio cristiano, su misma literatura les puede ayudar a comprenderlo<sup>28</sup>. Todos, hombres y mujeres, libres y esclavos, pueden acceder a esta filosofía práctica del sufrimiento<sup>29</sup>; todos están llamados por Cristo, el educador de nuestras almas<sup>30</sup>, a lograr esta vida gnóstica; y todos comparecerán ante Cristo para recibir el premio que corresponda al género de vida que hayan elegido vivir. Se continúa de este modo con el mismo tema de la responsabilidad personal y de la libertad humana en su relación con Dios<sup>31</sup>.

Nuestro autor recurre, como apoyo de esta última idea, al texto de Mt 10, 41-42, donde el Señor promete la recompensa (μισθός)<sup>32</sup> de profeta al que acoge a un profeta, y la de justo al que acoge a un justo por el hecho de serlo. El texto de *Stromata* que estudiamos es precisamente una aclaración de este pasaje, pero sirviéndose de otro texto evangélico sin citarlo, el de Mt 20, 1-16, donde se recoge la parábola de los viñadores contratados a diferentes horas del día<sup>33</sup>. El alejandrino se fija ante todo en las «diferencias» (διαφοράς) de retribución, en un caso expresadas por el diferente tipo de recompensa (de profeta, de justo), en otro, mediante «las horas no iguales (οὐχ ὁμοίων) en número», es decir, las diferentes horas en que son contratados. Estas diferencias las atribuye al desigual «mérito» (ἄξιαν) de cada hombre, y por tanto son manifestación de la personal responsabilidad del hombre ante Dios, consecuencia lógica de su libertad. Y será en este contexto de explicitación de la libertad humana donde Clemente vuelva a emplear el término ἀμοιβή, entendido aquí como «retribuciones de la virtud» (τῆς ἀρετῆς ἐὺγενεῖς ἀμοιβάς), es decir, como «premio».

28. Clemente en *Strom.* IV, 13-24 pone en relación el martirio cristiano con el heroísmo griego (por ejemplo de Sócrates o de las víctimas de los tiranos): cfr. O. PRUNET, *La morale de Clément et le Nouveau Testament*, Paris 1966, 168-171.

29. Cfr. *Strom.* IV, 58, 1-4.

30. Cristo es διδάσκαλος (cfr. *Strom.* I, 97, 2; VI, 122, 4). Con frecuencia Clemente acentúa la importancia del Hijo/Logos como camino para acceder a la gnosis: cfr. *Strom.* I, 9, 4; I, 45, 7; IV, 156, 1; V, 1, 3; V, 7, 8; V, 12, 3; VI, 122, 1; VII, 2, 2; VII, 13, 2; etc. Cfr. S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 158.

31. «...Pero alaba a los que son mansos por voluntad (κατὰ προαίρεσιν), no por necesidad»: *Strom.* IV, 36, 2 (M. MERINO, 15, 107).

32. Μισθός tiene el significado de «recompensa», «sueldo», «paga», «salario», «retribución» tanto en su sentido positivo (premio) como negativo (castigo). Vid. STEPHANUS, «μισθός», en *Thesaurus Graecae Linguae* 6, 1088.

33. A. ORBE, *Parábolas evangélicas*, I, 417-420, comenta la parábola evangélica de los obreros de la viña en Clemente.

Si hasta ahora nuestro autor ha prestado atención al hecho de la diferente recompensa, expresión de la diversidad de respuestas, fruto de la propia libertad humana, pasa a continuación a resolver la aparente contradicción que se desprende de la parábola de los viñadores: éstos reciben idéntico salario a pesar de haber trabajado diferentes horas. Clemente aclara que el término «salario» (μισθός) es aquí equivalente a «salvación» (σωτηρία): todos reciben un tratamiento de igual (ἴσης) justicia, todos reciben la salvación. Luego las «diferencias» han de entenderse en un mismo estado de salvación, donde cabe hablar de «diferentes» moradas (μονῆ)<sup>34</sup> según las distintas «remuneraciones de la virtud». El alejandrino no está diciendo que todos los hombres se han de salvar, sino que aquellos que lo hagan recibirán un «premio» distinto, según una jerarquía, que se corresponderá con el grado de virtud alcanzada. La parábola de los viñadores, al igual que las palabras del Señor de Mt 10, 41-42, hacen referencia al «premio» de la virtud, es decir, a la recompensa de los salvados, donde también cabe hablar de una «diversidad».

Si en el primer texto que presentamos de *Strom.* I, 11, 1 la diferente respuesta en la fe era criterio de salvación o condenación («la fe libre» es para Clemente el «fundamento de la salvación»), en el presente texto también las diferencias, en este caso en el mérito, en la virtud, son criterio para el grado de recompensa de salvación. Lo que constantemente parece estar interesado en resaltar es la personal responsabilidad del hombre ante su propia salvación, y por tanto, intentar despertar en sus lectores la necesidad de la correspondencia a Dios.

### 3. *STROM.* VI, 123, 2

Ἡ γοῦν φιλοσοφία, πρόνοιαν καταγγέλλουσα καὶ τοῦ μὲν εὐδαίμονος βίου τὴν ἀμοιβήν, τοῦ δ' αὖτε κακοδαίμονος τὴν κόλασιν, περιληπτικῶς θεολογεῖ, τὰ πρὸς ἀκρίβειαν δὲ καὶ τὰ ἐπὶ μέρους οὐκέτι σώζει. Οὐτε γὰρ περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ οὔτε περὶ τῆς κατὰ τὴν πρόνοιαν οἰκονομίας ὁμοίως ἡμῖν διαλαμβάνει οὐ γὰρ τὴν κατὰ τὸν θεὸν ἔγνω θρησκείαν: (GCS 52, 493-494).

«Así, cuando la filosofía proclama la Providencia, la **recompensa** de la vida bienaventurada y el castigo de la (vida) de condenación, teologiza de manera general, pero con exactitud no salva ni lo mínimo. En efecto, no tra-

34. Son frecuentes las referencias en los *Stromata* a los diferentes grados de beatitud celeste con el término μονή. Cfr. *Strom.* II, 28, 6; II, 96, 2; IV, 36, 3; VI, 86, 3; VI, 109, 1-3; VI, 114, 1; VII, 9, 4; VII, 40, 4; etc.

ta como nosotros ni del Hijo de Dios ni de la economía (salvífica) de la Providencia. Ciertamente (la filosofía) no conoce el culto respecto a Dios.»<sup>35</sup>

El texto corresponde al libro VI de *Stromata* en el que Clemente continúa describiendo los rasgos del verdadero gnóstico y la exposición de su vida. El gnóstico cristiano vive alejado de las pasiones<sup>36</sup> y buscando en todo momento la unión con Dios, por tanto no es un simple fiel. El simple fiel puede ser desorientado en sus ideas por convincentes argumentaciones, mientras que el gnóstico defiende siempre la verdad con las armas de la dialéctica y con un amplio saber que le proporciona la cultura griega<sup>37</sup>. Él hace un uso sabio de esta cultura para llegar a la contemplación de lo divino: así santifica la ciencia profana, dotándola de la eficacia salvífica que de por sí ella no tiene. El gnóstico goza de grandes poderes por su régimen de vida ascético y por el estado de gracia en el cual se encuentra. Y gozará, finalmente, de la futura gloria del cielo, donde le será dado a cada uno su puesto según los méritos<sup>38</sup>. El verdadero gnóstico sabe que la filosofía griega portará buenos frutos si se apoya en la gnosis cristiana. La filosofía debe ser estudiada con discernimiento; sólo así se reconocerá todo su valor<sup>39</sup>.

Es en este contexto de valoración positiva de la filosofía donde se inscribe el texto que comentamos. Nuestro autor aprecia elementos de verdad en esas doctrinas: previamente ha señalado como el mismo Platón defiende que la verdad sólo puede ser aprendida de Dios o de los hijos de Dios<sup>40</sup>; ahora reconoce otro contenido positivo: la afirmación, por parte de estas filosofías, de la existencia de un orden providencial en el mundo, de una «providencia» (πρόνοια)<sup>41</sup>, es decir, un gobierno del mundo por parte de la divinidad, que no es ajena ni al curso de la naturaleza ni a los acontecimientos humanos, sino que los dirige con su «cuidado», con su «propósito deliberado».

35. M. MERINO, 17, 255.

36. Cfr. *Strom.* IV, 21 ss.

37. Cfr. *Strom.* I, 27, 3; I, 28, 3; I, 29, 9; I, 33, 1-3; I, 37, 1; I, 43, 4; I, 51, 4; I, 86, 2-3; I, 100, 1; V, 10, 3; VI, 44, 1; VI, 62, 1; VI, 64, 4; etc.

38. Cfr. L. PADOVESE, «La speranza del vero "gnostico" secondo Clemente Alessandrino», en *Laurentianum* 4 (1984) 131-151.

39. Clemente se presenta como un verdadero defensor de la filosofía a lo largo de toda la obra. La filosofía, aquella que es auténtica, no sus deformaciones sofisticas (cfr. *Strom.* I, 22, 4-5; I, 39; I, 47, 2; etc.), es un don hecho por Dios a la humanidad, de manera particular a los griegos. Dios es, por tanto, autor de la filosofía y de la fe, y la primera se puede considerar una propedéutica de la segunda. Cfr. S. LILLA, cit., 9-59.

40. Cfr. Plat. *Tim.* 40d-e (texto al que hace referencia también Clemente en *Strom.* V, 84, 1).

41. El término πρόνοια tiene una gran variedad de significados: «previsión»; «precaución»; «cuidado»; «propósito deliberado»; «providencia». Vid. STEPHANUS, «πρόνοια», en *Thesaurus Graecae Linguae* 7, 1787.

Ahora bien, la defensa de esa providencia divina no debe conducir a la afirmación de un determinismo universal, a la negación en el hombre de su libertad. Y esto es lo que el alejandrino parece afirmar al señalar a continuación otro de los valores que descubre en la filosofía griega: la idea de una «recompensa» (ἀμοιβήν) y «castigo» (κόλασιν), que corresponderían a la «vida beata» (εὐδαίμονος βίου) y a la «vida desgraciada» (κακοδαίμονος) respectivamente. «Recompensa» y «castigo» evidencian una «retribución» por un género de vida elegida, es decir, libertad y responsabilidad personal. Por tanto, el concepto de «providencia» no debe excluir el de la libertad humana; no se trata, por tanto, de dos principios contrapuestos sino mutuamente implicados. De nuevo encontramos el término ἀμοιβή, no con un sentido genérico de «retribución», sino de «premio», que correspondería a una vida virtuosa, y que se vuelve a usar por Clemente para resaltar la relación entre Dios y el hombre, donde se da una correspondencia, un verdadero intercambio en un marco de libertad: Dios que gobierna con un «propósito libre» (πρόνοια), y el hombre que responde también libremente con una vida santa (εὐδαίμονος βίου), siendo merecedor por ello de una «recompensa» (ἀμοιβή).

Estas doctrinas filosóficas, según nuestro autor, en la medida que han sabido captar estos principios de providencia y retribución, demuestran un conocimiento cierto de Dios y del hombre, hacen verdaderamente «teología» (θεολογεῖν). Pero también Clemente expone sus limitaciones: estas teorías hacen una teología «de modo genérico», «general» (περιληπτικῶς)<sup>42</sup>, sin atender a los detalles, dejando fuera los aspectos más «precisos» y «particulares» (τὰ πρὸς ἀκρίβειαν δὲ καὶ τὰ ἐπὶ μέρους οὐκέτι σῶζει). Y el alejandrino pasa a enumerar algunos de esos elementos «particulares» a los que no atienden estas filosofías: por un lado, desconocen la doctrina trinitaria, que Clemente señalará con la referencia al Hijo de Dios (περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ)<sup>43</sup>, es decir, desconocen la esencia misma de Dios; y por otro lado, aunque hablan de esa providencia divina, no saben explicitar cómo ésta se ejerce, porque desconocen la naturaleza de ese «gobierno», de esa «ordenación» o «plan» (τὴν πρόνοιαν οἰκονομίας). Por todo ello, al no proporcionar un conocimiento preciso de Dios, son incapaces de definir la respuesta adecuada que el hombre debe dar a Dios: el «culto», la adoración (θρησκείαν). En qué consista ese «culto» o «ado-

42. El verbo περιλαμβάνω tiene el significado de «tomar del entorno»; «aproximarse». Vid. STEPHANUS, «περιλαμβάνω», en *Thesaurus Graecae Linguae* 7, 858.

43. En los escritos que nos han llegado de Clemente se advierte que no desarrolla completamente una doctrina trinitaria, ya que parece no prestar mucha atención tanto a la naturaleza del Espíritu Santo como a su misión. Cfr. J. LEBRETON, «La théologie de la Trinité chez Clement d'Alexandrie», en *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 64; L.F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980.

ración» es lo que responderá nuestro autor en el texto que ofrecemos a continuación, donde encontramos de nuevo la utilización del término ἀμοιβή.

#### 4. *STROM.* VII, 21, 3 Y 5

Μία δὲ ἀμοιβή κυριωτάτη παρὰ ἀνθρώπων, ταῦτα δρᾶν ἅπερ ἀρεστὰ τῷ θεῷ (...) Διόπερ ὅλην τοσοῦδε οὐδὲ ἔστιν ἀμοιβήν κατ' ἀξίαν σωτηρίας ἀποδιδόναι πρὸς τὴν παρὰ τοῦ κυρίου ὠφέλειαν: (GCS 17, 15).

«En cambio, uno solo es el **reconocimiento** más propio de los hombres: hacer lo que agrada a Dios... Por tanto no es posible por completo devolver una plena **devolución** de equivalente valor a la salvación, en respuesta a la ayuda que proviene del Señor.»<sup>44</sup>

Estamos ante un texto del libro VII de *Stromata*, en el que Clemente retoma el tema del verdadero gnóstico, ahora centrándose en un aspecto concreto: su temor de Dios. El gnóstico ejercita un verdadero culto que redunda en bien de las almas y de toda la humanidad<sup>45</sup>; conoce la verdadera naturaleza de Dios, porque sigue dócilmente las inspiraciones del Logos, maestro y salvador; se hace semejante a Dios y al Hijo, sacrificando en sí mismo al hombre viejo y obteniendo así el conocimiento de las cosas divinas.

El alejandrino se centra de este modo en la respuesta que el hombre debe dar a Dios, en la explicitación de ese «culto» κατὰ τὸν θεὸν del que nos hablaba en el texto anteriormente citado. Ese culto se concreta para nuestro autor en la obediencia a Dios, que es considerada como debida: es el verdadero deber del hombre, aquello que le es propio, y que lleva consigo la promesa de salvación. Obedecer a Dios es, ante todo, cumplir sus preceptos; ése es para Clemente el primer momento del culto, pero en la medida en que esos preceptos son vistos como un beneficio de Dios al hombre, se ha de tener en cuenta un segundo momento: la «confesión» de Dios, el «asentimiento», que se concreta en el agradecimiento, en «serle agradecidos»<sup>46</sup>. Así es como debe entenderse esa relación con Dios: «En verdad, el benefactor es la causa primera del beneficio, y el (hombre) fiel es el que ha aceptado convenientemente las disposiciones divinas y ha guardado los mandamientos; pero también es amigo (de Dios) el que ha respondido en lo que es capaz al beneficio con amor»<sup>47</sup>.

44. M. MERINO, 17, 373 (hemos variado la traducción).

45. Cfr. *Strom.* VII, 13, 3; VII, 65, 4; II, 46, 1; etc.

46. Cfr. *Strom.* VII, 21, 1.

47. *Strom.* VII, 21, 2 (M. MERINO, 17, 373).

Ese agradecimiento no debe entenderse como un añadido extraño y posterior a la misma obediencia de los mandatos de Dios, sino más bien como el espíritu con el que se han de vivir esos preceptos: el agradecimiento es el motivo de la obediencia. Así parece deducirse de la primera parte del presente texto. El «reconocimiento», la «respuesta» con todo su sentido de agradecimiento (ἀμοιβή), que el hombre ha de dar a Dios, es hacer aquello que le agrada (ἀρεστὰ τῷ θεῷ), la obediencia. Por otro lado, encontramos el uso del término ἀμοιβή no ya referido a Dios, como «retribución» o respuesta de Dios a algo hecho por el hombre, sino como algo propio del hombre, como «reconocimiento» de un don dado por Dios, es decir, «respuesta» del hombre a Dios. Como se advierte, este término parece recoger en Clemente todos los aspectos de la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios, aunque ambas direcciones no pueden situarse en el mismo nivel: es lo que nuestro autor hace notar también a continuación en el presente texto.

No cabe equivalencia o igualdad en la «devolución» (ἀμοιβήν). El hombre no puede dar a Dios una «retribución» proporcional a la «ayuda» (ὠφέλειαν) que viene del Señor, al don de la «salvación» (σωτηρίας). Luego si en los textos comentados podía hablarse de dos sentidos del término ἀμοιβή: por un lado, la «retribución» o «recompensa» otorgada por Dios como «premio» a la vida virtuosa, es decir, la «salvación»; y por otro, el «reconocimiento» del hombre a Dios, la obediencia agradecida, podemos decir que la ἀμοιβή humana nunca podrá «compensar» (ἀμείβω) la ἀμοιβή divina.

Juan Antonio GIL-TAMAYO  
Instituto de Historia de la Iglesia  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA