

REVISTA

PRAXIS

86

**ANIMAL EXCELSO.
NATURALEZA Y DESEO EN
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA**

**SUBLIME ANIMAL: NATURE
AND DESIRE IN CLEMENT OF
ALEXANDRIA**

Daniel Vindas Sánchez
Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica
daniel.vindas.sanchez@una.cr

Recibido: 14 de marzo de 2022
Aceptado: 23 de agosto de 2022
Publicado: 9 de diciembre de 2022

DOI: <https://dx.doi.org/10.15359/praxis.86.6>



Resumen 

Este artículo se propone comprender, en primer lugar, tres nociones relacionadas al deseo en la obra del teólogo del siglo II d.C. Clemente de Alejandría. Estas nociones, *aphrodisia*, *orexeis* y *epithymia*, reúnen significados que han sido traducidos e interpretados ambiguamente como ‘sexualidad’; sin embargo, se propone analizar con mayor amplitud y detenimiento los alcances semánticos y filosóficos de aquellos términos, así como su tratamiento en la obra de autores pioneros de la historia de la sexualidad como Michel Foucault, planteando una crítica al abordaje de la obra clementina en su proyecto de *historia*.

Palabras clave: deseo, sexualidad, instinto, naturaleza, animalidad, belleza.

Abstract 

This article intends to understand, firstly, three notions related to desire in the work of the theologian of the second century AD Clement of Alexandria. These notions, *aphrodisia*, *orexeis* and *epithymia*, gather meanings that have been ambiguously translated and interpreted as ‘sexuality’; however, this paper intends to analyze more broadly and carefully the semantic and philosophical scope of those terms, as well as their treatment in the work of pioneering authors of the history of sexuality such as Michel Foucault, posing a review of the approach to Clementine’s work in his History project.

Keywords: desire, sexuality, instinct, nature, animality, beauty.

“El hombre es, por naturaleza, un animal excelso y majestuoso que busca lo bello y a los placeres civilizados¹”.
(Clemente de Alejandría, 1998, *El Pedagogo*, p. 293)

1. Introducción: Naturaleza, belleza, sexualidad

En este trabajo se ha trazado como meta la discusión de tres categorías distintas presentes en el pensamiento filosófico y teológico de Tito Flavio Clemente o Clemente de Alejandría² (150-215 d.C), las cuales son: *aphrodisia*, *orexeis* y *epithymia*. Estas nociones están relacionadas con el término moderno de ‘sexualidad’; eso sí, cada una de ellas es una manifestación del deseo, con destinos y proyecciones distintas. Si bien estas categorías se inscriben en el campo semántico de la antigüedad, sirven como pista para rastrear la genealogía de un concepto tan problemático como el sexo. La categoría “deseo” no agota su potencial semántico en el antiguo uso de los placeres sexuales, sino que representa formas más amplias del desear y el placer; sin embargo, la delimitación de este estudio radica en el paso de esa comprensión general del deseo a una aproximación más acentuada en deseo sexual.

-
- 1 La edición en griego de M. Markovich dice: *Fisei gar o anthropos ipselon esti zoon*, que se puede traducir como “Pues por naturaleza el hombre es un animal orgulloso y excelso”, o también “altivo”, “majestuoso”, del vocablo *ipsos* que hace alusión a ‘altísimo’. Es decir, Clemente utiliza metáforas teológicas para referirse a la condición humana como partícipe de lo divino. En Ortiz (2001) aparece la referencia al vocablo *ipsos* como ‘exaltar’ o ‘altura’ (p. 381). También la noción *o anthropos* debería ser traducida como ‘el ser humano’ o, en su sentido más contemporáneo, ‘la persona humana’, y no el hombre como ser individual. Luego, el texto del libro III del *Pedagogo* dice: *to gar ten edoné nomízein agathon*, que se puede traducir como “pues piensa en los placeres buenos”; la traducción “placeres civilizados” es imprecisa y en exceso moderna. *Agathon* remite a las ‘buenas acciones’, inclusive alabar o elogiar a alguien por sus buenos actos (*Clementis Alexandrini Paedagogus*, 2002, p. 170). Para la traducción de esta cita también se utilizó el *Diccionario Griego-Español*, tomo I, bajo la dirección de Florencio I. Sebastián Yarza (1998, pp. 164, 298) y del tomo II, p. 830.
- 2 Clemente de Alejandría fue discípulo de Panteno, el gran pensador cristiano encargado del *didaskaleion*, y puede que del mismo gnóstico Taciano, el sirio quien se convirtió al cristianismo entre 150-165 en Roma y a quien el mismo Clemente, como Ireneo de Lyon, le acusaba de rechazar el matrimonio y defender el encratismo. Nuestro autor fue, además, seguidor de Filón de Alejandría y su método alegórico, y del estoicismo de la escuela de Musonio Rufo y Plutarco. En el teólogo alejandrino existe una *Chresis Aphrodision*, muy empatada con el estilo helénico estoico de los grandes pensadores supracitados (Clemente de Alejandría, 1996, p. 91).

Por otro lado, se elaborará una relación del sexo con la noción de *naturaleza* en tanto espacio orgánico entendido por el pensamiento antiguo como *physis*: lugar desde el cual la especie humana desarrolla capacidades para producir vida simbólica y trascendente sin por ello renunciar a su animalidad. Así pues, en un primer momento, este trabajo se servirá de las categorías citadas pertenecientes al mundo de la antigüedad y de los primeros siglos del cristianismo, así como a su lenguaje en torno al cuerpo y al deseo, pues el sexo y la naturaleza eran tópicos cotidianos de la ética cristiana y de su vasta literatura. Educar sobre la *aphrodisia* o sobre los placeres venéreos fue durante la antigüedad una signatura teológica: a menudo la figura del educador o *paidagogos* guiaba a su aprendiz en torno a los comportamientos corporales, sobre sus causas y sus efectos; algo que se valía de métodos como la retórica o la exhortación, pero que estaba lejos de la disciplina monástica o rigurosa (que involucraba inclusive algunos castigos físicos).

Discutir la noción de *deseo* nos acercará no solo a la dimensión carnal del ser humano, ampliamente trabajada por pensadores de la antigüedad, sino que se hará conexiones con la categoría “naturaleza” de la mano de la obra del teólogo cristiano Clemente de Alejandría, cuya obra nos ofrece tres formas distintas de la administración y comprensión del deseo: *aphrodisia*, *orexeis* y *epithymia*. Tenemos, en las tres categorías, diferentes formas de desear y de administrar la sexualidad.

En efecto, temas como el orgasmo, la concepción o la “semilla” –el semen– son constituyentes de la vida carnal y espiritual dentro de esta ética cristiana. La mirada hacia el mundo cristiano de la antigüedad tardía es crucial por ubicarnos dentro de una sociedad que se denomina “cristiana” como tal, pero que en su recepción sobre el cuerpo ha sido heredera de una moral contradictoria, ambigua y algunas veces culpabilizante. Por consiguiente, acá se establece que la visión sobre el sexo nunca fue tal, sobre todo en los inicios de la era cristiana premonástica.

La frase supracitada a modo de epígrafe posibilita pensar un criterio de ingreso distinto en torno al pensamiento de Clemente de Alejandría. En primer lugar, por su definición del ser humano como animal excelso y, por consiguiente, como perseguidor de lo bello y de los placeres civilizados. Ya hemos instituido lo problemático del término “civilizado”, sabiendo que no es una noción estrictamente germinada de la antigüedad tardía; más bien,

con toda seguridad, Clemente se inscribe en la tradición filosófica helénica que busca *lo bueno y lo bello*. Lo impresionante de la afirmación clementina es la relación entre lo animal, lo bello y lo placentero, habida cuenta de su vocación cristiana predominantemente estoica y dirigida a la elaboración de un *sophron bios* o vida temperante.

La expresión “animal excelso” permite pensar que aquel *sophron bios* participa del acto de desear como una expresión de lo bello. La idea de lo bello en el teólogo alejandrino es fiel herencia platónica, presente en sus constantes referencias, algunas veces parafraseadas. Lo que permite la articulación es la belleza, cualidad que pertenece tanto al cuerpo como al alma. En efecto, la experiencia más corriente del amor, y la más espontánea, es la que deriva de la atracción estética, del efecto que provoca un cuerpo hermoso: “La visión de belleza como atributo de un cuerpo, singular, despierta el alma” (Sissa, 1991, p. 64). Al tomar en cuenta discursos sobre lo bello procedentes de la filosofía helénica, podemos afirmar con toda seguridad que Clemente era partidario de lo bello del cuerpo y del alma, como parte de aquella majestuosidad presente en la articulación de ambas naturalezas.

La formación cristiana de Clemente lo ubica dentro de la lógica civilizatoria que se funda a partir de narrativas míticas de origen hebreo. La relación entre lo animal y lo bello permite detectar un problema dentro de la lógica que plantea el autor antiguo, habida cuenta de que el origen civilizatorio de la humanidad se gestó a partir del alejamiento de su condición animal. Así pues, el problema que ofrece Clemente estriba en que aquel animal humano solo se aleja, mas no renuncia, de su condición animal. El alejandrino permite pensar, junto a otras narrativas, que el ser humano ejecuta acciones civilizatorias y míticas que lo acercan a su animalidad y belleza.

Una afirmación como la anterior denota que el ser humano puede posicionarse dentro de lo excelso y lo animal sin distinción, y que su inclinación al placer lo hace más bien un ser civilizado. Retorna el problema: se supone que un ser civilizado se había construido a partir de su alejamiento de aquel jardín edénico que lo unía a su animalidad; sin embargo, la belleza y el goce en Clemente es una vuelta a una suerte de animalidad no edénica, sino histórica, que no es menos trascendente. La animalidad edénica pudo haberse constituido como una nostalgia por los orígenes, pero la animalidad histórica supera aquella nostalgia, ofreciendo posibilidades para su reencuentro

espiritual. Una lectura de este tipo propone que el análisis en torno al deseo en un pensador cristiano de la antigüedad no siempre fue abanderado de la negación de los placeres, sino que los asimiló como parte de aquella *physis* o naturaleza.

Los aportes que ofrece la literatura clementina en la comprensión y la vivencia del deseo son sugerentes para elaborar un análisis contemporáneo de las sexualidades. Si se piensa la literatura cristiana antigua como un compendio apologético reducido a la renuncia sexual, la lectura sería apresurada e inexacta, pues solo la obra de Clemente permite entender diferentes focos desde los cuales posicionarse en lo que en aquella época se comprendió como *chresis aphrodision* o ‘uso de los placeres’. La obra clementina no solo ofrece un compendio de literatura cristiana en torno al cuerpo, sino que se manifiesta como una fuente de primera mano que ilustra con alacridad el pensamiento pagano o no cristiano en torno al cuerpo. Por ende, el gnosticismo que muestra el alejandrino ilustra una forma más amplia de la vivencia del deseo en el mundo antiguo.

Lo anterior demuestra que la crítica moderna sobre las sexualidades realizada por instituciones como el catolicismo³ merece la pena revisarse, porque gran parte de estas posturas alega que las teorías sobre género y sexualidad, denominadas como *gender*⁴, más bien se apartan de aquel componente biológico del sexo. En este trabajo se considera que, al contrario, los estudios reflejan desde la antigüedad tardía que la constitución animal entró en diálogo una y otra vez con la comprensión de lo religioso, relacionado a la construcción de las prácticas del deseo.

La aproximación al corpus clementino permitirá trazar acercamientos entre el ejercicio de la educación sexual y las prácticas religiosas, mediados por un marco teórico basado en la filosofía, la teología de la corporalidad y la teología sexual. Pues bien, es necesario primero apuntar las dimensiones del deseo en la antigüedad que rodea la vida de Clemente. Es sabido que deseo

3 En Versaldi y Angelo Vincenzo (2019), el documento no da una definición como tal sobre el término *gender*. Afirma, eso sí, que la ideología del *gender* no solo vacía la familia de su contenido antropológico, sino que plantea una sociedad sin diferencias de sexo (p. 3).

4 A criterio de Fraisse (2003), “*Gender* se convierte en un concepto filosófico, en el pensamiento anglosajón, en torno a los años 1970. A pesar de la analogía, la traducción *genre*, al francés, o por ‘género’, al castellano, resulta ambigua, en tanto que la lengua alemana ha adoptado la forma inglesa *Gender*. Ésta coexiste con *Geschlecht*, que podría traducirse tanto por ‘sexo’ como por ‘género’” (*El concepto filosófico de género*, p. 39). De ser así, queda ambigua la diferencia entre un concepto y otro, una crítica que se puede plantear a estos primeros planteamientos sobre la comprensión del sexo y el género.

no se reduce a sexualidad, y que el discurso moderno sobre el sexo empaña el conocimiento antiguo sobre aquella dimensión deseante del ser humano.

En primera instancia, el diálogo entre la *aphrodisia*, la *libido* o la *carne* y la *sexualidad* tienen, a pesar de sus cercanías, algunas distancias. Entablar una conexión entre estas categorías supone un problema, en primer lugar, porque se trata también de un diálogo entre épocas, y además entre sus propios lenguajes, percepciones y narrativas sobre el cuerpo. Solo después de ponderar estos resultados se podrá dirigir la discusión hacia otros conceptos que permitan valorar el contenido simbólico del deseo y, específicamente, del acto sexual, es decir, comprender cómo la sexualidad acompaña y produce significados que traspasan lo religioso y lo trascendente. De ahí la ocupación por comprender la relación entre animalidad, sexualidad y belleza que hace Clemente de Alejandría.

2. Naturaleza y afirmación del deseo en Clemente de Alejandría. Aproximación a la noción de sexualidad

Lo problemático del término “sexualidad” es su acepción moderna y los dispositivos que la rodean. Claramente, ha existido un saber médico y filosófico en torno al uso de los cuerpos; de ahí la gran influencia de Clemente de Alejandría para reconocer este *orexeis* o instinto humano como una noción muy cercana a la carne. Como se verá más adelante, *orexeis* ha sido traducido como “instinto” o “pasiones” sin distinción, algo que merece una discusión pausada.

Así pues, tal como la *enkrateia* (*Stromata III, 7, 59, p. 401*)⁵ suscita una temperancia que va más allá de lo sexual, asimismo acontece con el *orexeis* en tanto pasiones o instintos naturales del animal humano que no se agotan en lo sexual. El alejandrino es capaz de echar mano de su estoicismo para encontrarse cara a cara con la condición humana de deseo; es así como realiza la distinción entre *aphrodisia*, *orexeis* y *epithymia*. *Aphrodisia* es el

5 En el texto original dice “*Enkrateia estin argiriou katafronein, trifés, ktéseos, theás katamegalofronein, stómatos kratein, kyrieuein, logismon ton poneron*”. El pasaje es revelador: “También es continencia el menosprecio del dinero, desdeñar delicadezas, posesiones, apariencias, frenar la lengua, dominar con razón los pensamientos malos”. Acá ofrece una clara influencia de la filosofía estoica en todos sus preceptos y sentencias morales. El nombre original de este texto antiguo es *Stromata*, o bien *Stromateis*, referidos a apuntes misceláneos o temas varios, traducido como “*Stromata de notas gnósticas sobre la verdadera filosofía*”, escritos en ocho libros. En estos cuatro volúmenes, así ordenados modernamente, Clemente pretende más bien unificar su comprensión del gnosticismo con el cristianismo de la tradición apostólica o lo que él denomina “la verdadera tradición”, por seguir el camino apostólico de Pedro, Santiago, Juan y Pablo.

régimen del acto sexual dirigido a la procreación, la *epithymia* es el goce por el goce, y el *orexeis* alude al deseo natural contrario a la *epithymia*, dado que esta última es un deseo irascible que supera a la razón, y será traducida en la época medieval como *concupiscentia*⁶.

Acompañado de aquellos tres grandes conceptos que desembocaron en unos *hyponeumata* o ejercicios de ética, se nombró con especial cuidado cada una de las expresiones dentro del uso de todos los placeres. Así pues, existió una forma de denominar a lo antinatural pero no en lo referido a lo sexual (*aischropoi*) siendo esta noción utilizada para todo lo obsceno; también existió la impureza o *akatharsían*, de la mano de una noción muy parecida: la intemperancia o *akrasían*. Lo pudendo (*aidoion*) también hace alusión al sexo como genitalidad y tiene una relación con *aidos* en tanto ‘justa medida del deseo’, un término ya visto en Aristóteles y en el cual los antiguos no lograban ponerse de acuerdo. Tal como si se tratara de un juego de palabras, estas dos últimas nociones tan semejantes suponen significados contrarios.

En contraparte, a pesar de que Clemente utiliza *aidoion*, en obras como el *Pedagogo* aclara que su postura teológica no se vive desde el avergonzamiento. *Aidoion* ha sido traducida por pensadores modernos como Thomas Laqueur como “partes pudendas”, con una connotación que expresaba avergonzamiento; de hecho, su plural *adoia* tenía su equivalente latino en la palabra *pudenda* (Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, 1990, p. 64).

Las partes pudendas como partes vergonzosas se remontan inclusive a Platón o al mismo Aristóteles, no solo por su acercamiento a la animalidad, sino por la comprensión de la zona genital como lugar inferior al de la habitación del alma. Sin embargo, es posible pensar desde Clemente que este avergonzamiento no existe como tal, porque en su *Pedagogo* afirma claramente: “No debemos enrojecer de vergüenza cuando se persiga la utilidad del auditorio por citar los órganos de la gestación de cuya creación no se ha avergonzado Dios” (*El Pedagogo, II, X, 92.3, p. 227-228*).

Es posible inferir que el avergonzamiento ante la animalidad de los miembros, tan teñida de estoicismo, haya sido hábilmente invertida por

6 En la Edad Media, la concupiscentia es solo uno de los nombres del deseo. Virginia Naughton se inscribe dentro de la teoría agustiniana que no ve en el sexo natural una suerte de caída o pecado original, sino en la concupiscentia o uso desmedido de las pasiones, una teoría que prevaleció aun en la escolástica. Ver Naughton (2005), pp. 86-90.

pensadores cristianos que más bien afirmaban la carnalidad llegando a términos tan radicales y enigmáticos como la resurrección de la carne. Considérese, pues, este postulado antropológico como uno de los aportes de la filosofía clementina, el cual consiste en dar una salida ante aquel avergonzamiento de sí, siendo más preciso sostener que el alejandrino se inscribe en una tradición que vigila el uso sano de los placeres y la inquietud de sí.

En la antigüedad el deseo se nombraba de muchas formas, y es preciso detenerse al menos en una noción específica y sus alcances lingüísticos. Además, no existía algo como “el sexo”, sino que este término moderno recibía nombres específicos para distintas prácticas y conceptos. Desde el pensamiento antiguo ha existido un saber médico en torno al uso de los cuerpos; de ahí la gran influencia de Clemente de Alejandría para reconocer este *orexeis* o instinto humano hacia el goce sexual.

Las tres influencias o escuelas que demarcan el sistema de pensamiento en Clemente son: los naturalistas médicos griegos, los filósofos estoicos y la sagrada escritura. De esta última heredó la influencia de la ley de Moisés y la prohibición tripartita, es decir: el adulterio, la fornicación y la corrupción de niños. La comprensión de la naturaleza (*physis*) llevará a la reflexión sobre la condición humana de deseo o instinto (*orexeis*). Esta noción asociada al placer se distingue del deseo irascible (*epithymia*), pero tales matices se pierden en la traducción de las obras de Clemente al castellano.

Partiendo de que existe una inclinación natural de la condición humana a percibirse como ser deseante, la traducción castellana para *orexis* y para *epithymia* es ‘concupiscencia’ en ambos casos. Lo anterior provoca un vaciamiento de un contenido más inédito del significado que alberga cada término, encerrándolo dentro de un vocablo genérico.

En consecuencia, la naturaleza se comprende como una inclinación de la animalidad humana hacia los placeres buenos, de los cuales se hablará más adelante. El cultivo natural del placer que conlleva el deseo en Clemente no separa la procreación del goce, y ve en la continencia una práctica inaceptable. Lo excelso para el teólogo alejandrino radica en gozar, sin avergonzamiento, de la condición natural del deseo (*orexeis*), y solo es sometido a examen cuando aquel deseo, en su condición irascible, atente contra el equilibrio de lo bueno y lo bello, es decir, contra la salud de la carne que participa de una justa medida en el deseo.

Clemente se ha mostrado particularmente crítico frente a las posturas gnósticas que manifiestan un desprecio por la generación (*génesis*), sobre todo con las tendencias de corte docetista o las doctrinas de Marción (85-160 d.C.), quienes son partícipes de un desprecio de la *physis* o naturaleza, no solo por argumentos éticos y morales, sino que recurren incluso a la metafísica. Es decir, la humanidad no solo es pecaminosa y miserable, sino que este mundo es producto de su creador, a menudo empataado con el dios del Antiguo Testamento, algo que enfurece a Clemente.

Junto a la afirmación del deseo, existe una afirmación de la naturaleza contraria al desprecio presente en el docetismo de Julio Casiano y de Marción. Para Valentín el gnóstico, semejante a los dos anteriores, el cuerpo es psíquico y no participa de lo carnal porque es sinónimo de lo percedero y corruptible; una percepción que no es ajena al pensamiento filosófico proveeniente tanto de Platón como de los estoicos. De manera que si el gnosticismo es una suerte de neoplatonismo, estas tendencias se empatan perfectamente. Clemente se posiciona adverso a la postura supracitada en los máximos exponentes del gnosticismo porque en ellos existe un desprecio hacia la generación o el mundo de la naturaleza. El aporte del teólogo alejandrino ha sido la carnalización del gnosticismo, integrar el deseo humano dentro de la vivencia de esta ética y esta filosofía de vida, aunada a una forma de espiritualidad cristiana.

Esta mutación del deseo a la concupiscencia merece una mayor atención, sobre todo por la cristianización que sufre en la acepción del concepto *carne* (*sarx*) o *libido*. La libidinización del sexo llevó a la comprensión radical de un deseo que se apreciaba como bello y excelso para el animal humano a un deseo ambivalente, como vendría a ser la libido. Es ambivalente porque permite gozar pero, por otro lado, induce a la esclavitud de las pasiones. Y, sin duda, una de las máximas estoicas acuñadas por los primeros teólogos cristianos fue la de no dejar que las pasiones gobernarán la integridad del ser en relación con el goce natural del deseo. Es posible ver en la libido una interpretación más tardía de lo que se comprendió como “carne”: un concepto acuñado desde antes del cristianismo, a menudo asociado a lo animal y a todas las bajas pasiones. Lo problemático del cristianismo fue su arraigo en una carne que muere y resucita en la persona de Cristo.

Es decir, dentro de los primeros tres siglos del cristianismo existe una apuesta por lo animal en tanto vivencia carnal dotada de un contenido simbólico; de ahí los símbolos de la eucaristía, en el pan y el vino como la ingesta de un cuerpo que se entiende como simbólico y alegórico, pero que no disimula a la hora de integrar la carne con lo animal. El mismo acto de besar tenía para los primeros cristianos una connotación entre erótica y espiritual: “Jesús besó a su compañera (*koinonos*) Magdalena y la amaba como a ninguna otra”, reza un evangelio gnóstico de tradición valentiniana⁷.

La adoración de la carne llevó a los primeros cristianos a la persecución por parte de la aristocracia imperial romana. No es posible adorar a un dios hecho de carne, mucho menos pensar que resucitara; sobre todo habiendo muerto como un sedicioso o criminal. No era la carne del soberano lo que se adoraba dentro del cristianismo, sino la carne miserable de un condenado a muerte. En aquellos primeros siglos la carne no había llegado a una estricta libidinización. Carne era algo mucho más que sexo, como se entendería en la actualidad.

Pues bien, valorar la noción de sexualidad como una manifestación de la carne en tanto lugar de enunciación de narrativas cristianas supone una recuperación de sus alcances, de manera que se puedan integrar las íntimas relaciones que siguen albergando las nociones de *carne* y *cristianismo*. Si la sociedad costarricense actual se considera a sí misma cristiana es urgente revisar aquellos conceptos que se han perdido o empañado a través de enseñanzas atravesadas por un lente normalizador y disciplinario en torno a la vivencia sexual, construido, desde luego, a partir de dispositivos de corte biopolítico en torno al cuerpo, que han priorizado la vigilancia y el control por encima del cuidado y la afirmación del deseo. El punto de partida que sostiene este trabajo va en la línea de esta segunda opción, la cual pretende

7 Tal y como lo menciona Otero (2006) en *Los Evangelios Apócrifos*, “La Sofía –a quien llaman “la estéril” (*steira*)– es la madre de los ángeles (*áγγελος*); la compañera (*koinonos*) de Cristo es María Magdalena. El Señor amaba a María más que a todos los discípulos (*mathetes*), y la besó (*aspazein*) en la boca repetidas veces. Los demás le dijeron: “¿Por qué la quieres más que a nosotros?”. El Salvador (*Soter*) respondió y les dijo: “¿A qué se debe el que no os quiera tanto a vosotros como a ella?” (p. 398). La inclusión de deidades femeninas dentro del gnosticismo obedece a una clara influencia pagana, donde naturalmente la divinidad femenina tenía una amplia participación sagrada, desembocando en roles comunitarios y litúrgicos encarnados por mujeres dentro de las cuales Magdalena era apenas un caso de muchos. El sentido de comunidad de los gnósticos pretendió ejercer dinámicas que acercaron a los varones y a las mujeres, algo que enfureció a algunos discípulos varones. Más adelante se ampliará sobre el gnosticismo y su relación con las mujeres, sobre todo el gnosticismo de corte más libertino.

demostrar que la afirmación de la condición carnal del deseo es una característica central de toda práctica cristiana.

Si partimos de la noción de *orexeis* en contraposición a *epithymia* encontramos una armonía entre lo sexual y lo espiritual, algo que no sucedía de manera normal en el mundo helénico, mucho menos en el estoicismo. Lo carnal asociado a lo animal era motivo de pudor y vergüenza (*aidoion*), hasta que un pensador cristiano como Clemente vino a ofrecer el aporte que estriba en que, en lugar de distanciar ambas condiciones, las integra. Carne, sexualidad, animalidad y belleza ofrecen una síntesis creativa y gratificante para el goce de lo sexual.

Esta técnica de vida o *techne peri bion* que se encuentra en el régimen clementino está basada en la tesis de la *paidopoiía* ('procreación'), no solo por influencia de las sagradas escrituras, sino por instrucción de los filósofos griegos como Musonio Rufo (*Reliquiae*, XIV, citado por Foucault, 2019, p. 36), quien pensaba que los *aphrodisia* solo se justifican en el matrimonio y siempre que su meta sea el nacimiento. Contrario a lo que se pensaría, la regulación del deseo no es un invento del pensamiento monacal cristiano, sino que la continencia (*enkrateia*) es una herencia más bien del pensamiento filosófico griego. La *paidopoiía* (*Reliquiae*, XIV, citado por Foucault, 2019, p. 45) había sido creada concentrándose en los siguientes objetivos: la generación de los hijos, la progenitura en sentido estricto, producir hombres para la humanidad o ciudadanos para el Estado, así como mantener el orgullo de representar una familia y mantenerla; asimismo para que cuiden a los padres en la vejez.

Se puede inferir que la *paidopoiía* representó un acto bastante pragmático dentro de su contexto, que no iba estrictamente en la línea de obedecer un mandato divino, sino un mandato cultural, que implica cuidados mutuos entre padres e hijos desde la niñez y la formación de los pequeños hasta la protección que aquellos le darían a sus padres cuando envejecieran, sumándose también una necesidad militar de ampliar la progenie de varones para el ejército y de mujeres para el cuidado antiguo del *oikos* ('casa').

En segundo lugar, la aceptación del deseo dentro del goce natural de la condición humana descansaba en una máxima: la procreación es la medida del deseo; en palabras de Atenágoras: "*Hemins metron hepithymias he paidopoiía*" (*Reliquiae*, XIV, citado por Foucault, 2019, p. 32). No se trata

de una renuncia (*eunochia*) sino de una templanza basada en la economía de la procreación (*Reliquiae*, XIV, citado por Foucault, 2019, p. 65). La frase supracitada es reveladora porque ofrece una opinión sobre la *epithymia* que se integra como dimensión del deseo basada en la procreación, lo cual nos permite inferir que aun el goce más irascible se reafirma dentro de las prácticas cristianas, con tal de que esté asociado con el acto de procrear. La crítica filosófica de Clemente a los clérigos fue dura, toda vez que insistían en una excesiva continencia (*enkrateia*); alguna vez inclusive llegó a referirse a los obispos como “cántaros sin agua” por lo limitado de sus enseñanzas, sabiendo también que para Clemente el celibato era un acto impío, que rompe la generación.

Dentro de la *chresis aphrodision* o uso de los placeres, la aplicación de la justa medida radicaba también en el uso correcto del tiempo y el sexo. El pecado original ya aparece en *De Carne Christi* de Tertuliano referido a la insinuación o provocación de la serpiente en el cuerpo de la mujer aún virgen; de esta postura deriva la de Clemente, pues Adán y Eva tienen sexo antes de tiempo. Al igual que en Agustín, ni siquiera en Clemente o el mismo Tertuliano, el pecado está en el sexo en sí.

En el caso de Clemente, señala la ausencia de un *kairos* (‘momento oportuno’): Adán y Eva se unieron demasiado jóvenes. Aparte de la noción de *kairos*, Clemente acuña la de *sinfonía* o *proskairos symfonia* (‘pacto o acuerdo efímero o pasajero’) para referirse al consentimiento de los esposos. Para la consumación del acto sexual, Clemente no se interesa en la noción de *hamartía*, entendida como ‘equivocación o pecado, sino en una ausencia de madurez y preparación para lo que el alejandrino veía como un acto bello, es decir, el ejercicio del *orexis*, comprendido como el goce natural del sexo.

Por otro lado, en el corpus clementino existe una visión casi pitagórica basada en una economía de fluidos: Clemente, muy semejante a Pablo, no tolera el desperdicio de semen. “No tirar el semen a los vientos” dirá en el *Pedagogo*. La sangre-Logos se convierte en semen, y dentro de la madre se convierte en leche materna. Los fluidos tienen una economía circular, casi pitagórica; por eso la negativa de Clemente a aceptar a quienes escupen o dejan escapar fluidos de todo tipo, como por ejemplo su exhortativa a las mujeres de que no eructen cuando beben vino. Sobre la relación del comer y el dormir, dirá el alejandrino: “los eructos cargados de vino, los ronquidos

de los que han comido opíparamente, los silbidos de los que están envueltos entre las mantas, los rumores de los vientres atascados abruman el eje lúcido del alma, mientras que la mente se llena de infinitas alucinaciones” (*Pedago-* *go*, II, 81, 1, 2, pp. 218-219). En el fondo hay una economía vitalista basada en el justo equilibrio y no en lo excedente, así como la armonía pitagórica entre los miembros del cuerpo y sus gestos.

3. Los placeres buenos. La noción de *orexeis* como afirmación del deseo

Para este trabajo, existe un interés particular por la noción de *orexeis*, que en Clemente equivale a un instinto legítimo. Nótese que se trata de una noción que aborda en *Stromata II* y *III*, de la cual nos queremos ocupar debido a sus cercanías con la noción de sexualidad. En algunas ocasiones, es posible comparar *orexeis* con *aphrodisia* en tanto instinto natural hacia la sexualidad; sin embargo, *orexeis* es una noción mucho más amplia en relación con el deseo sexual o la *aphrodisia*. En Clemente hay un reconocimiento del instinto animal y humano. El texto de los *Stromata II* expone lo siguiente:

Un impulso es un movimiento del pensamiento hacia algo o por algo; una pasión es un impulso excesivo o que sobrepasa los límites de la razón, o bien un impulso desencadenado y desobediente a la razón. Por eso, las pasiones son un movimiento del alma en contra de la naturaleza por su desobediencia a la razón (y esta retirada, alejamiento y desobediencia dependen de nosotros, al igual que depende de nosotros la obediencia, por eso son juzgados los actos voluntarios. En conclusión cuando uno estudia las pasiones una por una, encuentra las tendencias irracionales⁸. (*Stromata II*, 59, 6, pp. 172-173).

Para el teólogo del siglo II, la conciencia es fundamental en su relación con el cuerpo. En esto recibe una importante influencia tanto platónica como estoica, ya que en el pasaje suministrado arriba *hormé* significa ‘impulso producido por el pensamiento’, a diferencia de *pathos*, que designa a la ‘pasiones excesivas a los límites de la razón’. Esta última traducción podría parecer arriesgada, toda vez que utiliza *pathos* para hablar de lo excesivo,

8 En el texto original dice “*Hormé mén forá dianoiás epi ti é apó tou pathos dé pleonazousa hormé é hyperteousa tá katá tón lógon métra, he hormé ékferoméne kai apeithes lógo. Pará fisin oún kinesis psijés katá tén prótón tón logon apeitheian ta pathe (é dapostasis kai ekstasis kai apeitheia ef emín, joster kai hypakón ef emín, dio kai tá ekousía krinetai) autika kathen ekaston tón pathon éi tis epeixioi, alógous oréxeis eyroi án autá*”.

cuando Clemente solo habla de pasiones y, al menos en este pasaje, no trae a colación la *epithymia*. Otro sinónimo de ‘impulso’ o ‘necesidad’ es *ananké*, “aunque el *anankaios* no siempre designa lo que es absolutamente inevitable e ineludible, sino, a veces, fuerzas que pueden ser vencidas mediante una resistencia resuelta o aprietos de los que se puede salir airoso con tenacidad e inteligencia” (Dover, 2008, p. 106). De esta manera, aquellos impulsos producidos por un *movimiento del pensamiento* son naturalmente controlables.

Orexeis aparece como esa pasión o tendencia irracional del alma, lo cual deja ver una ambigüedad en la traducción. Para este trabajo, tanto la noción de *pathos* como la de *orexeis* se plantean como sinónimos, pero con la primera asociada a las pasiones, y la segunda asociada más al deseo instintivo, apetito e inclusive deseo de comer⁹. Por consiguiente, de ninguna manera debe traducirse *orexeis* como “pasión irracional”, como se hace en *Stromata III*, donde encontramos *orexis* traducido así: “deseo inmoderado por los placeres prohibidos”, exhibiendo de nuevo la misma imprecisión¹⁰. En la primera aparece como pasiones irracionales, luego como un deseo asociado a los placeres prohibidos.

En adición a los pasajes anteriores, tenemos a nuestra disposición otro pasaje del teólogo alejandrino, presente en *Stromata III*, de legítima influencia platónica, pues comienza refiriéndose a las partes corporales que llegan hasta el ombligo y que son de hechura divina, mientras las que están debajo son de factura inferior, y por eso les correspondió el instinto del apareamiento. Acá “instinto” es la traducción de *oregesthai*. Al final del pasaje, cuando se refiere a la concupiscencia como una acción que no solo es propia del cuerpo, aunque actué por medio de él, se expresa con el término *orexis* (*Stromata III*, 34. 1, p. 361)¹¹.

9 *Diccionario Griego-Español*, tomo II, p. 983.

10 *Αιθίς τέ όταν ἔσῃ καλόν ἀνθρώπο γιναϊκός μέ ἀπτεσθαί διά δέ τās πορνείας ἐκαστος τέν εαυτου γιναικα exetó, oion epexegoumenos pálin légei. Iná mé peiráze hymas ó satanás. Oú gár tois enkratos jroménois tó gámo epí paidopoía mónē διά τέν akrasían fesín, allá tois kai péra paidopoías probáinen epithymousin, hós mé polí epipneúsas ó di enantías ekkyménen téν órexin eis allotrías édonás.* De nuevo, cuando el Apóstol dice: “Bueno es al hombre no tocar mujer; mas por evitar la fornicación, tenga cada uno su propia mujer”, añade en seguida, como si diera una explicación: “para que no os tienté Satanás”. Ciertamente, la expresión contra la incontinencia no la dirige a cuantos viven honestamente la vida matrimonial con la única finalidad de procrear, sino a cuantos desean traspasar el límite de la procreación, para que el enemigo no suscite inmoderadamente el deseo de placeres prohibidos (*Stromata III*, XV, p. 463).

11 En la cita anterior aparece *orexeis* y en esta es *orexis*; ambas formas se pueden tomar como válidas. *Allá kai é órexis ou tou somatós ésti, kán διά tó soma ginetai.* De ahí que la concupiscencia no sea exclusiva del cuerpo, aunque actué por medio de él.

Clemente está en contra de la *eunochia* ('renuncia') porque atenta contra la *paidopoía* (engendrar hijos). La naturaleza humana conlleva algunas exigencias necesarias y naturales, y otras solo naturales: "así el andar vestidos es una exigencia necesaria y natural, pero la satisfacción del placer venéreo es natural (*physika - physis*), mas no necesaria" (*Stromata III, I, 3, p. 319*)¹², acá el término con que designa al placer venéreo es *aphrodisia*. Esta última es una reminiscencia de la teoría epicúrea de los deseos, y tiene una connotación más específica para el cometido de comprender las nociones arcaicas anteriores a la sexualidad moderna.

La defensa y la afirmación del deseo (*orexeis*) en Clemente lo llevaron a arremeter contra la incipiente práctica del celibato. Por esta razón, no se puede comprender la noción de *orexeis* sin atender las críticas clementinas a la *enkrateia* o continencia. Según el teólogo del siglo II, el celibato es un acto impío porque impide la generación y quiebra esa cooperación entre Dios y el ser humano en su dinámica de la creación. *Orexeis* es traducido tradicionalmente como "concupiscencia", igual que la palabra *epithymia*¹³, lo cual es problemático. *Epithymia* también se traduce como "pasión"¹⁴; sin embargo, esa traducción queda imprecisa por lo amplio del término en español, que no está anclado exclusivamente en lo sexual.

Enkrateia, además, aparece traducido como "desprecio del cuerpo", lo cual supone una traducción no aceptable dentro del espectro filosófico de Clemente y su armonía entre el cuerpo, el alma y sus pasiones. Entre la *enkrateia* como "desprecio del cuerpo" y el ejercicio de un gobierno sobre el mismo cuerpo y sus pasiones existen distancias significativas. Para Clemente, la naturaleza no podría consistir en un desprecio del cuerpo, sino en su justa y sana economía libidinal. Si bien Clemente no rechazó del todo la *enkrateia*, algunas veces la compara con la impiedad y el rencor. En *Stromata III*

12 En el texto original dice "Exei to peribállesthai anagkaion kai fisicón, fisicón dé tó ton afrodisión, ouk anagkaion dé".

13 *Ei dé epithymia jaristeón kai ton eponediston bíon adiáforon hegetéon, hos autoi légousin, hētoi panta tais epithymias peistéon, kai, ei touto, ta aselgestata kai anosiotata prakteón apanta eromenóus tois anapeithousin hēmas.* "Si además hay que tolerar la concupiscencia y considerar vida indiferente lo que es infame, como ellos propugnan, entonces sería necesario obedecer totalmente a los placeres y, según eso, hacer lo más impúdico e impío, siguiendo en todo a los sentidos que nos aconsejan de esa forma" (*Stromata III, V, 41,4,5, p. 373*).

14 La cita completa dice: *enkrateia toinen somatos iperopsia kata ten pros theon homologian. Oú nomón gár peri tá aphrodisia, allá hái peri tá alla, á epithymei é psiqué kakós ouk aprouméne tois anankaíos.* "Continencia es menosprecio del cuerpo, según la confesión pública hecha por Dios. Por tanto, no sólo solo se refiere a las partes pudendas, sino también a otras pasiones por las que el alma alimenta deseos perversos". (*Stromata III, I, 4.1, p. 319*).

arremete contra la secta gnóstica de los antitactas ('resistentes', 'opuestos', 'contrarios'): un grupo hereje únicamente citado por Clemente, que concebía la depravación como medio para combatir a los mandamientos malos del "creador", enemigo del Padre.

No debe confundirse acá el creador o el Demiurgo con el Proto-Padre o Proto-Principio. Los gnósticos solían asociar al Demiurgo con Yahvé o el dios del Antiguo Testamento, en contraposición al Padre como el verdadero ser increado que no se mezcla con lo percedero de la carne terrenal. Uno de los seres emanados por el Padre esparció la cizaña y originó el mal. La forma de enfrentarlo era cometer adulterio, es decir, una forma de renegar de los mandatos del creador inferior sería la fornicación.

Dice el texto: "Por consiguiente, como aquel ha dicho: «No cometerás adulterio», «nosotros» –afirman (los antitactas)– «cometemos adulterio para abolir su mandato»" (*Stromata III, IV, 35.1, p. 363*)¹⁵. La teoría de estos y de los llamados encratitas está en no seguir reproduciendo este mundo despreciable. Estos últimos abogaban por la continencia, en tanto que aquellos, liderados por Pródico, prefieren el libertinaje. Acá, Clemente actúa de una manera muy estoica, pues critica lo que para su filosofía representan dos extremos: uno es la continencia, el otro es el deseo irascible.

Un obstáculo para comprender la elección de Clemente por los *placeros buenos* es reducirlo a su pasión por la procreación y naturalmente hacia el matrimonio, porque ambas pueden enturbiar el verdadero deseo de Clemente para la economía y el destino de las pasiones, el cual es el *sophron bios* o vida temperante: unas pasiones pensadas, reflexivas, que se pueden traducir como "buenas". Algo que Foucault no menciona es la relación que pudiera existir entre *orexeis* y *aphrodisia*, definida al principio de su *Historia de la sexualidad IV* como una forma de descalificación del placer (2019, p. 31).

La *aphrodisia* como afirmación del deseo no desaparece con la invención de la carne. El pensador francés se concentró solo en el concepto de *aphrodisia* en su abordaje del pensamiento clementino y ha omitido las demás formas de nombrar el deseo que aparecen en Clemente; por consiguiente, el aporte que se ofrece en este estudio va en la dirección de atender estas otras nociones que rodean al deseo y la sexualidad. Por ejemplo, afirmaciones

15 En el texto original dice "Epeí oún oútos oú moijuseis étreken, émeis, fasi, moijeisomen epi katalísei tes entónés autou".

como “la unión legítima debe desear la procreación, sobre el principio de la búsqueda del placer” (Foucault, 2019, p. 37) no corresponden a las afirmaciones clementinas sobre el *orexeis* o deseo natural del ser humano. Cuando el pensador francés hace estas afirmaciones, acusa una influencia muy calcada de Musonio Rufo en Clemente; y es válido decir que la *paidopoiía* está por encima del instinto o deseo (*orexeis*), mas no lo anula, ni lo niega.

La reducción de la práctica de la *aphrodisiázein*¹⁶ o ‘mantener relaciones sexuales’ a la procreación es imprecisa. Sobre todo si se acude a la opinión de expertos como Dover, es posible hallar definiciones más justas con el contexto en el que nacen. La *aphrodisia* siempre fue un acto de goce; aunque Clemente la encauzara hacia la economía de la procreación, de seguro sabía muy bien a qué se estaba refiriendo: al ímpetu con el cual se ejercía el acto sexual.

En suma, expresiones utilizadas por Clemente a lo largo de todo el *Pedagogo* ofrecen una ocasión para el placer natural. Cuando expresa que “la matriz, deseosa de procrear, acoge el semen” (*Pedagogo*, II, X, 93, p. 228), no descarta el movimiento orgásmico que aquello implica; tampoco cuando dice: “Luego, después de la fecundación, al cerrarse el orificio, se concluye todo movimiento lascivo. Sus deseos, que hasta ese momento eran impulsados por los abrazos amorosos, cambian de aspecto” (*Pedagogo*, II, X, 93, p. 228). Michel Foucault, a pesar de que dedica amplias páginas al tema del placer venéreo en su comentario al libro II, capítulo X del *Pedagogo*, no toma en cuenta que el deseo natural es inseparable de la procreación, es decir, que llevaba mucho de razón la frase supracitada de Atenágoras cuando se refirió a la *paidopoiía* como la justa medida del deseo. Es probable que a esto se refiera el mismo Clemente cuando habla de los placeres “buenos” o “civilizados”, como ha sido traducido al castellano. La procreación es testigo de que existe un deseo, y ella es uno de sus destinos económicos, al menos para el cristiano promedio pues, como veremos, existió también ocasión para el deseo irascible dentro del cristianismo gnóstico.

16 Según K. J. Dover (2008), “Aunque de maneras diferentes, tanto Afrodita como Eros son personificaciones de las fuerzas que nos hacen desear a otras personas y enamorarnos de ellas. En la medida en que el término *aphrodisia*, literalmente «cosas de Afrodita», designa la relación sexual, y el verbo *aphrodisiázein* «mantener relaciones sexuales», existe cierta justificación para la generalización de que la actividad sexual en su conjunto es del ámbito de Afrodita, y la fijación obsesiva del deseo en una persona, lo que llamamos «enamorarse», del ámbito de Eros” (p. 107).

La crítica clementina se extiende a quienes se hacen eunucos –hay que recordar que *eunojizein* es un verbo que significa ‘apartarse de toda pasión y purificar la propia conciencia de las obras de la muerte para servir al Dios vivo’–; además, el teólogo critica a los brahmanes y a los habitantes de la India llamados “los venerables”¹⁷. La práctica de la continencia dentro del matrimonio más bien puede generar que alguno se deslice en el pecado, pues podría caer al no consumar la unión matrimonial con su propia esposa, pero deseándola con la de cualquier otro. La continencia tiene un carácter ambivalente porque, a pesar de representar una forma de elevación del nivel moral, por otro lado aumenta el riesgo de caer en la concupiscencia. Esta unión matrimonial se denomina en griego ‘*syzygia*’, que también designa a la alineación de dos cuerpos celestes.

Es a partir de los *Stromata III*, 12 que se encuentra una crítica a los encratitas, antitactas y sobre todo a Taciano el sirio, discípulo de Valentín el gnóstico. Uno de los aportes de Clemente a la comprensión del mundo físico de la naturaleza es su defensa de esta en tanto espacio en el que se desarrolla el cristiano, sin tener que renunciar a los placeres, ni renegar de la generación porque es “mala”. Esta es la afirmación que le reclama a Marción y a sus discípulos, remontándose inclusive al mismo Platón y a Pitágoras: “Los marcionitas sostienen que la naturaleza es mala” (*Stromata III*, III, 12.1, p. 335)¹⁸, sentencia Clemente. La afirmación del deseo de la carne (*orexeis*) en Clemente se corresponde con su valoración del mundo de la naturaleza (*physis*), desde la cual no hay espacio ni para el pecado ni para la culpa estrictamente. El deseo natural es bueno.

La *hamartía*¹⁹ o el pecado en Clemente radica en la ausencia o descuido en la ocupación de sí en torno a los placeres, “sobre todo cuando el alma alimenta deseos perversos, no contenta con la satisfacción necesaria” (*Stromata III*, I, 4.1, p. 319). Con la noción de *satisfacción necesaria* el teólogo

17 El piosismo de los brahmanes es reprochable para Clemente, porque más bien se abstienen de comer algunos alimentos convenientes (lo que él denomina “continencia irracional”). Además, no beben vino, ni comen animales, andan desnudos y desprecian la vida. Los critica además porque no han sostenido relaciones con mujeres (*Stromata III*, 3, 60, p. 403).

18 En el texto original dice: “*Alloí mén apó Markíonos fisin kakén ek te hiles kakés kaí ek dikáiou genoménen demiourgou*”.

19 “Pecado” no es la noción más adecuada para traducir *hamartía*, sino que tiene que ver con la noción de error o falta, una consecuencia o efecto producido por una o varias causas, una suerte de ley material que afecta la libertad individual, más que un pecado. *Diccionario Griego-Español*, tomo I, p. 75.

del siglo II vuelve a afirmar el goce natural del deseo, y solo le preocupa su exceso, lo cual es traducido como “deseos perversos”. Acá se podría señalar otra imprecisión en la traducción, pretenciosa y de un alto contenido moralista y pecaminoso, cuando en realidad en el original aparece la noción de *kakos* o ‘lo malo’, que va mucho más allá de lo perverso en tanto pecado moral. Más bien se puede hablar de “malos deseos”, porque pueden enfermar el alma, alejar a la persona de sí, alienarle o esclavizarle.

Partiendo de lo establecido por K. J. Dover, “el término *kakía*, cuando se predica de una persona, significa básicamente “inutilidad”, y sus principales ingredientes son la cobardía, la indolencia y el fracaso –por egoísmo o incapacidad– a la hora de afrontar las propias obligaciones” (2008, p. 110). La noción de *kakos*, antes bien, puede representar una falta de armonía en el deseo, que no tiene nada que ver con algo como la “perversión”. Tan malo podía ser el deseo irascible, como la excesiva ingesta de licor o la “gastromaquia”, entendida como comer exageradamente, atentando contra la salud del estómago.

Con respecto a la relación entre naturaleza, deseo y pecado, hallamos el siguiente pasaje, digno de citarse en este estudio, pues los mismos comentaristas aseguran que Clemente no ve posible la compatibilidad de un pecado que afecte a la naturaleza humana, frente a la libertad personal: “¡Que nos digan cómo ha fornicado el niño recién nacido, o cómo pudo caer bajo la maldición de Adán el que no ha realizado acto alguno!” (*Stromata III, XVI, 100, p. 469*)²⁰. Partiendo de esta cita, se puede comprender la vigilancia en torno al pecado más como un examen de sí o aquella responsabilidad personal en torno a los placeres dirigidos y movidos por la conciencia.

Clemente reprocha la continencia como una forma de *hyperopsia*, es decir de menosprecio del cuerpo, asociado a la *enkrateia*. La *enkrateia* como rechazo al matrimonio es aberrante, pero como sosiego dentro del mismo sí es aceptada. “Continencia” no solo se refiere a las partes pudendas por las que el alma alimenta deseos perversos, sino también a otras pasiones por las que “el alma alimenta deseos perversos, no contenta con la satisfacción”, añade Clemente en sus *Stromata III (I, 4.1, p. 319)*. Una tesis central que más bien en Clemente es una de las pocas posturas que sitúa al matrimonio

20 En el texto original dice: “*Legétozan émin pou eporneusen tó gennethén paidíon, é pós ipó tén tou Adám hypopeptomen arán tó methén energesan*”.

por encima de la continencia, una postura que excomulgó en el siglo IV a un monje como Joviniano²¹ frente al fervor por la virginidad que defendía Jerónimo. Lo que Clemente planteaba pudo haber sido herejía un par de siglos después.

4. La noción de *orexeis* como afirmación del deseo femenino

El deseo para el alejandrino alcanza a la condición femenina, pues las mujeres se sienten inclinadas al acto venéreo y lo desean. El reconocimiento del deseo en las mujeres data de una larga tradición tanto en Grecia como en Roma, donde los rituales de cortejo fueron motivo de discusión entre los mismos filósofos, desde Platón hasta los estoicos, como una manifestación cultural más natural de lo que pensamos. En una cultura que tiene como pilar tanto a Afrodita como a Eros, o a Liber Pater, Ceres y Libera (Grimal, 2017, p. 14), el culto a la fertilidad (Fernández Vega, 2018, pp. 26-27)²² y su respectivo placer eran parte de una cotidianidad en la cual algunas mujeres, como las matronas, portaban en las antiguas aldeas del Lacio un falo sagrado en procesión, sin por ello ser prostitutas o libertinas (Grimal, 2017, p. 15).

El deseo femenino a nivel médico también se ofrece desde Sorano en *Tratado de las enfermedades de las mujeres*, cap. X, en el cual se plantea que una mujer solo puede concebir efectivamente si desea la relación sexual. Otro dato importante de Sorano es lo peligroso de las relaciones sexuales durante el embarazo, porque imprimen un movimiento a todo el cuerpo y por las sacudidas a las que es sometido el útero.

El espasmo del sexo fue definido por Demócrito como la unión sexual que involucra una “pequeña epilepsia”, así como para Galeno en *El uso de las partes* y Rufo de Éfeso, para quienes “el sexo se incluye en la familia del espasmo de los movimientos violentos que acompañan el coito” (Foucault, 2019, p. 60). El sexo es similar a la epilepsia porque es una forma en la que el hombre es arrancado de sí mismo. Da el ejemplo de la separación femenina de la costilla de Adán (Gn. 2,23): “Si el cuerpo se sacude de forma tan violenta durante la emisión de semen es porque de él se separa y proyecta

21 Ver Juana Torres (2009), “La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre virginidad y matrimonio en el siglo IV”. En: Mar Marcos (editora), *Herejes en la historia*. Madrid: Trotta, pp. 49-77.

22 La pareja de dioses Liber y Libera eran deidades vinculadas con la unión sexual que personificaba los principios de la fertilidad masculina. Ambos se empataban con Koré y Dioniso, deidades griegas que se fusionaron dentro del culto de los romanos desde el siglo V a.C.

una sustancia que contiene en sí misma las razones materiales que permitirán hacer otro hombre semejante a aquel del que ella proviene” (Foucault, 2019, p. 60).

Una crítica que se plantea en este estudio es que Foucault descuida la opinión clementina sobre los gnósticos, lo cual desemboca en desconocer las prácticas y técnicas de sí basadas en la sexualidad en torno a aquellas comunidades. Es cierto que se refiere a Valentín y a Basílides, pero solo menciona el libro tercero de los *Stromata* (2019, pp. 32-33)²³ sin analizarlo detenidamente. Así pues, al centrarse en el *Pedagogo*, se limita, según él, a la exhortación a una “vida precisa, concreta y cotidiana” (Foucault, 2019, p. 33), solo que esta regla está dirigida a los cristianos. En primer lugar, parece que Foucault hace una distinción entre cristianismo y gnosticismo. Al menos en Clemente, esta distinción no es del todo posible, porque el cristianismo es una forma de *gnosis*; en otras palabras, el cristianismo no agota todas las formas de gnosticismo, pero sí puede participar del mismo. Algunas tesis cercanas estuvieron en Valentín y su maestro Taciano, y desde luego en los gnósticos cristianos que Clemente cita: Epífanos, Basílides y el mismo Carpócrates, pasando también a sectas más pequeñas como los adamitas y nicolaítas.

Hablar de estos grupos gnósticos que Foucault descuida en su *Historia de la sexualidad IV* nos llevará al tercer y último concepto que hemos venido analizando junto a los de *aphrodisia* y *orexis*, el cual se trata de la *epithymia*, observada en los gnósticos libertinos. Dentro de estos, los discípulos de Carpócrates y de Epífanos sostienen que las mujeres deben ser tenidas en común; de ahí se propagó la blasfemia más grande contra los cristianos, tal y como la señalaron los apologetas. Carpócrates era un autor alejandrino, de mediados del siglo II, nombrado en Ireneo *Adv. Haer.* I, 25,1 (*Stromata III, II, 5, p. 323*). Para Montserrat Torrents, ni siquiera deberían ser llamados “gnósticos”, porque negaban el elemento divino caído y el salvador.

Epífanos, hijo de Carpócrates, encarnaba el perfil del líder pagano que mezcló sus tradiciones con el nuevo cristianismo, algo que extrañaría y enfadaría a Clemente, sobre todo porque aquel gnóstico emulaba comportamientos de grandes emperadores o líderes religiosos a quienes veneraban

23 También menciona los *Stromata* solo para abordar la pregunta que se acarrea desde los filósofos sobre si hay que casarse, volviendo sobre la afirmación ya mencionada de que el fin del matrimonio es la procreación de hijos (Foucault, 2019, p. 41).

como divinos. A aquel maestro gnóstico “le construyeron y consagraron un templo de piedra tallada, altares, tabernáculos y un museo; los cefalonios se reúnen en el templo en período de luna llena para ofrecer sacrificios a Epífanos en el aniversario del día de su nacimiento divinizado, y realizan libaciones y banquetes, y le cantan himnos” (*Stromata III*, II, 5, p. 323). Epífanos llevó a la radicalidad el imaginario del *theoi andres*, el hombre de los dioses o cercano a emular la misma divinidad, dejando ver una particularidad dentro del gnosticismo cristiano: el atrevimiento del hombre de convertirse en Dios.

Una de las tesis que se quieren plantear acá es que si Clemente vio en la *epithymia*²⁴ una blasfemia era por su amenaza al control de las pasiones y a la pérdida de sí, y no tanto como una orientación al pecado como se entendería en la época medieval, con el recrudecimiento de la figura del diablo. Tanto en Carpócrates, el líder fundador de la secta gnóstica de los carpocratianos, como el mismo Epífanos, son fuentes muy valiosas para comprender la radicalidad del deseo y del placer presente en la ética gnóstica, ofrecida de primera mano a través de la obra de Clemente. Estas formas de vida común en Epífanos descansan en que la justicia de Dios es una especie de comunidad igualitaria:

Por consiguiente, Dios ha dispuesto para el hombre todas las cosas en común, ha unido en común a la mujer con el varón e igualmente ha acoplado a todos los animales; de esta forma ha revelado que la justicia es común a la igualdad... Dios ha engendrado la concupiscencia en aras de la conservación de la especie, siendo más fuerte e impetuosa en los varones; y no hay ley, ni costumbre, ni cosa alguna que la pueda abolir. Ella constituye un mandato de Dios²⁵.

Epífanos, como buen gnóstico, rechaza la ley del Antiguo Testamento. Este fragmento de Epífanos es el único que se conserva: *Ouk epithyméseis*

24 La noción de *epithymia* o deseo irascible es la que más aparece en los *Stromata*, por encima de *orexeis* o *aphrodisia*. Algunos otros pasajes donde aparece son: *Stromata III*, VII, 57, p. 399, *Strom. III*, 7, 58, p. 401, *Strom. III*, IX, 63, p. 409, *Strom. III*, X, 68, p. 417, *Strom. III*, X, 69, p. 419, y finalmente *Strom. III*, XIV, 94, p. 459.

25 Epífanos, *Fragmento 1*, citado en *Stromata III*, II, 8, p. 327. *Tén gár epithymían eútonon kaí sfodrotéran enepoíese tois aresin eis tén tón genón paramonén, en oúte nómos oúte ethos, outhe allo ti tón onton afanisai dínatai. Theou gár esti dogma.*

(‘No desearás’), y su consiguiente refutación por parte del gnóstico constituyó una forma de comprender este deseo irascible:

Por eso el precepto expreso del legislador “no desearás” se entiende como algo ridículo; e incluso es más ridícula todavía la añadidura “las cosas de tu prójimo”. Pues quien ha puesto la concupiscencia como medio para conservar la generación manda que sea rechazada, sin impedírsela a ningún animal. Incluso, con la expresión “la mujer del prójimo” pretende obligar a que lo que común se convierta en privado, lo cual es más ridículo todavía (*Stromata III, II, 9, 329*)²⁶.

En una suerte de antesala de la vigilancia sobre las pasiones carnales que ofrecería la Regla de San Benito, Clemente ofrece detalles emocionantes sobre la vida común cotidiana de los célebres discípulos de Carpócrates, que “se reúnen a cenar hombres y mujeres juntos, y se sacian (en la saciedad se encuentra Cipris²⁷, como suele decirse); luego, dando media vuelta a las lámparas, quitan del medio aquella luz que desenmascararía su justicia impúdica, y se juntan como quieren y con quien desean” (*Stromata III, II, 10, p. 331*). Según atestiguan otros autores cristianos, así como los paganos acusaban de libertinaje a los cristianos, estos últimos señalaban de lo mismo a los gnósticos.

“Después de haber puesto por obra lo comunitario en semejante banquete, una vez amanecido suplican a las mujeres, que han sido su pareja, sumisión a las leyes de Carpócrates, puesto que no se puede decir que sean de Dios”, continuaba describiendo el alejandrino, y agrega que: “Pero estas leyes las debería haber impuesto Carpócrates, pienso yo, a la lascivia de los perros, de los puercos o de los machos cabríos” (*Stromata III, II, 10, p. 331*)²⁸, sentencia. En otro pasaje de los *Stromata* se cita a un hombre llamado Nicolás quien “tenía una bella esposa. Después de la ascensión del Salvador, al ser reprendido como egoísta por los Apóstoles, él condujo a su mujer en medio de ellos e invitó a que todos la tomaran por esposa; los seguidores de

26 En el texto original dice: “*Enthen ós geloíon eirekótos tou nomothétou rema touto akoustéon oúk epithyméseis prós tó geloióteron eipen tón tou plesión. Autós gár ó tén epithymían doús hós synéjousan tá tés genéseos taúten afaireisthai keléuei medenós autén afelón Zoón. Tó dé tés tou plesian ginaykos idióteta tén koinonían anankázon éti geloióteron eipen*”.

27 Es otro nombre de Afrodita.

28 Clemente considera a los machos cabríos especialmente lascivos (*Stromata III, II, 10, p. 357*).

su herejía se abandonaron con desvergüenza a la fornicación” (*Stromata III*, IV, 25, p. 353). Otra interpretación de los herejes obedece al texto de Lucas 6,30: “*Da a todo aquel que te pida*”. Pródico es un hereje desconocido y sus seguidores falsamente se denominan “gnósticos”, pero al creerse hijos del Dios Primero por naturaleza, “abusan del tal nobleza y libertad para vivir de forma lujuriosa, como si fueran señores del sábadó y dotados de una naturaleza superior a cualquier otra” (*Stromata III*, IV, 30 p. 357).

Las formas de vida común para los gnósticos libertinos ofrecieron una interpretación radical del poder dentro de la comunidad (*Stromata III*, 54, p. 395). En algunos pasajes del *Pedagogo*, el autor vuelve sobre la igualdad del hombre y la mujer en una comunidad que se nutre a través de la *aphrodisia*, mediante una comunión nupcial o unión sexual ceremonial donde concluyen: “un pudor, una moral, una alimentación, un lazo conyugal, conocimiento, sentidos, esperanza, amor” (*Pedagogo*, II, X, 95, 3; I, 1, 2, 2; I, III, 9 y I, IV, 10, 2).

Janto en el libro sobre *Los Magos* sostenía que “es lícito tener relaciones íntimas con madre, hijas, hermanas, y que las mujeres sean de todos, no mediante violencia o engaño, sino por consentimiento de ambos, cuando uno desea tener relaciones matrimoniales con la mujer de otro” (Janto, fragmento 765, citado por Clemente en *Stromata III*, 11.1, p. 331). Resulta asombroso que prácticas de este tipo se tomaran como sagradas dentro de la vida común cristiana. En *Stromata* aparece el término *pandemos* para referirse a una de las Afroditas, llamada Pandemia. “Urania es celeste, la otra es vulgar” (*Stromata III*, 353). Así pues, *pandemos* aludía, al menos en el alejandrino, a las relaciones carnales indiscriminadas. Pandemia como la versión irascible de Afrodita es muy poco tratada por Clemente; solo en el caso que acá citamos utiliza este término para hablar del deseo, por lo cual no es plausible tomarla en cuenta para hablar de la sexualidad de una forma más amplia.

Pues bien, podemos instituir a partir de lo analizado, que Clemente piensa diferentes lógicas de la naturaleza o *physis*: la primera es la lógica de la naturaleza animal, la segunda es la lógica de la naturaleza humana y la relación con el alma racional, y la tercera es la lógica de la Creación. Despierta un interés particular la atención de Clemente en torno a lo que él denomina “órganos excedentarios”. Clemente comprende la condición humana a la par de la condición animal, y ve en la *paidopoíia* una forma de la

justa medida de la naturaleza, una idea presente en los naturalistas griegos como Estobeo. Sin embargo, partiendo de los conocimientos antiguos en zoología, Clemente se encuentra con la sorpresa de que hay animales que alteran el orden de la naturaleza. En Clemente hay una posibilidad de pensar el desorden como parte de las lógicas de lo natural, o lo que se ha denominado “contra natura”. Aquellas cavidades que están ahí presentes solo para el puro goce animal y sexual son más bien aceptadas por el alejandrino. De manera que, junto a la hiena o la liebre, la mujer entraría en aquel orden también porque la naturaleza le había dotado de un órgano excedentario, es decir, el clítoris, que ha sido colocado ahí por aquella disposición natural nada más que para sentir placer²⁹.

Las hienas, claro ejemplo de la “hábil naturaleza” –como le llama Clemente–, poseen una excrecencia carnosa que delinea debajo de la cola una forma muy parecida a un sexo femenino; “pero el examen muestra con rapidez que esta cavidad no da acceso a ningún conducto, sea en dirección de la matriz o al intestino” (Foucault, 2019, p. 52). Aristóteles más bien niega que la hembra tenga dos sexos. Este sexo ambiguo es parte de la naturaleza, pero por efecto de la lascivia, según el estagirita, también está presente en humanos. Y, en función de ese defecto, la naturaleza ha dispuesto una cavidad adicional en estos animales a fin de que puedan valerse de ella para apareamientos también adicionales.

Así pues, si bien el fin de la naturaleza es la procreación, aquella debe coincidir con el disfrute del acto sexual. A pesar de que existen los juegos “contra natura” en el orden de la *physis*, ella muestra que el principio de coincidencia es un hecho que se lee en la anatomía animal. Es decir, a pesar de la excrecencia de la hiena, tiene la capacidad de procrear. No importa que el clítoris grande de la hiena provoque placer, porque a través de ese mismo orificio no solo se da la fecundación sino la generación. Esta es la forma mediante la cual Clemente resuelve la existencia de un órgano excedentario o para el puro placer, pues contribuye a la consumación de la generación o la reproducción animal. Sin embargo, una cosa no niega la otra, pues la

29 Algunas de estas reflexiones animales se encuentran en Estobeo (*Florilegium*), Eliano (*Naturalium*), Lucrecio (*De Natura Rerum*), Clemente (*Pedagogo*, II, X, 95, 3 y I, IV, 10,2), Aristóteles (*Investigación sobre los animales*) y en la *Epístola del Pseudo Bernabé*, según Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* IV, pp. 49-53.

procreación es testigo de que hubo deseo, así como el deseo e inclusive el orgasmo llegaron a convertirse en condicionantes de la *paidopoiía* o procreación.

Las hienas poseen un clítoris que en su estado de erección simula lo que parece un pene; llega a medir hasta veinticinco centímetros, haciendo de la hiena hembra moteada la agente dominante de cara al macho de esta especie, dejando durante el acto sexual un episodio violento y doloroso para este último. Este clítoris, además, no solo sirve para evacuar la orina, sino que debe recibir el pene del macho. El otro uso de este clítoris de la hiena es llevar a cabo el acto de la generación o el parto. Así pues, en un solo órgano se unen el acto excedentario de la micción, el acto placentero del coito y el acto vitalista de la procreación.

Resulta interesante plantear que el cristianismo reconoce el origen animal del ser humano haciendo una ruptura con el hombre griego, que se mantenía ajeno a la carne, pues para él la carne era sinónimo de lo animal; de ahí su negativa inclusive a ingerir carne, y las sentencias de los moralistas griegos contra el valor que le da el cristianismo a la carne. A menudo comparaban al cristianismo con lo orgiástico y el libertinaje: Celso y Marco Aurelio comentan aquel desprecio contra los cristianos que, en la visión griega, sostenían prácticas parecidas a las de la secta de Mitra, basadas en lo maravilloso, en el éxtasis y hasta en escenas orgiásticas. Paradójicamente, la afirmación del deseo y de la carne fue motivo de desprecio hacia los cristianos, y dentro del amplio compendio de cristianismos, era un hereje quien negase la carne (caso concreto ya desarrollado acá en torno a los encratitas).

5. Consideraciones finales

La definición del ser humano como animal excelso ubica a nuestro autor dentro de una tradición filosófica que recupera la *homoiosis theo* como el acto de asemejarse a Dios, presente en la filosofía platónica. Asemejarse a Dios constituye la meta más alta de la vida gnóstica para Clemente de Alejandría, aun cuando sus contrincantes prediquen otro tipo de gnosticismo. El acto por excelencia del animal excelso es gozar del placer siendo soberano de sí mismo, no como los libertinos que sucumben ante lo irascible del deseo³⁰,

30 En *Stromata III*, IX, 63, p. 403 se da una definición más precisa de *epithymia* o concupiscencia: *Alloúk epseúsato ó kyrios. Tó onti gár tá tés epithymías katélysen érga, filargyrian, filonikían, filodoxían, gynaikomanían, paideraístían, opsofagían, asotían, kai tá toutoís omoía*: “Avaricia, ambición, ansia de gloria, locura por las

ni tampoco como los ascetas que se privan del instinto natural del deseo y los placeres buenos.

El historiador costarricense Jacobo Schifter utiliza la categoría cultura sexual (2016, p. 11) para referirse al dispositivo de la sexualidad, criticando tanto la posición esencialista como la construccionista en relación con los estudios sobre género y sexualidad. Recuérdese que el esencialismo utiliza unas categorías *a priori* para hablar y definir la identidad sexual y la misma naturaleza, como si aquella se diera por sentada mediante un acto metafísico, sustancial e inamovible; un ejemplo de este esencialismo es reducir la identidad sexual a algo como la genitalidad o las gónadas sexuales, o a una suerte de sexualidad heredada, genética y cromosómica, algo que ya ha sido superado.

El otro paradigma, el del construccionismo social, expone que tanto el género como el sexo son construcciones sociales a través de lenguajes sobre el cuerpo, una teoría que va en detrimento del estudio estrictamente biológico del sexo y sus implicaciones simbólicas e identitarias. Schifter elabora una crítica ante ambas posiciones, aunque su definición de “cultura sexual” le hace entrar inevitablemente en lo mismo que busca criticar, pues la define como aquello que “no nace de los genes ni las hormonas, sino de lenguaje e ideas” (2016, p. 11). La definición que utiliza Schifter tiene mucho de construccionista al encasillar lo que él denomina “cultura sexual” en el lenguaje y las ideas, y omite el estudio biológico de los genes y las hormonas. Se puede inferir que mediante esta crítica se busca ponderar ambas visiones, porque permite trascender posturas que nacieron en la mencionada década de los sesenta, y que aún son parte de las piezas del juego dentro del debate sobre la sexualidad, cuando se planteó el paradigma sexo-género como una vanguardia de la época en pensadoras como Gayle Rubin y su ocupación por comprender cada una por separado.

La recepción de tradiciones y narrativas cristianas en la historia de la sexualidad merece también una discusión en la obra de Schifter, sobre todo en lo referido a la recepción de literatura cristiana referente a los gnósticos. En primer lugar, igual que Foucault, Schifter realiza una polarización entre cristianos y gnósticos, la cual es imprecisa, si se toma en cuenta que Clemente

mujeres, pederastia, glotonería, desenfreno y cosas semejantes; el surgir de todo esto es la muerte del alma, pues es cierto que nos convertimos en cadáveres por los pecados”.

ha establecido todo un sistema de gnosticismo dentro de su cristianismo, como ya se ha estudiado en el apartado sobre los *Stromata III*. Ahora bien, está más sujeta a crítica la definición que le atribuye a Clemente en torno al matrimonio como “*una pequeña epilepsia, una enfermedad incurable*” (*Stromata III, IX, 63, p. 156*). Debe decirse primero que era una definición helénica que se refería al orgasmo y no al matrimonio en sí, como ya se ha citado, presente tanto en médicos como Hipócrates o en filósofos como Demócrito; además la cita aparece entre comillas, pero no remite al texto donde Clemente establece lo mencionado por el autor costarricense. Con toda seguridad, como acá aparece supracitado, el texto se refiere a los *Stromata III*; un dato que no se brinda en la *Historia de la sexualidad* de Schifter en su acápite sobre el cristianismo y su equiparación a la idea de pecado.

Al tratarse de una historia de la sexualidad escrita en Costa Rica, se comprende que la interpretación, el análisis y la crítica de fuentes primarias deberían ser un ejercicio de primera mano; de ahí el aporte que busca nuestro estudio en trabajos como el de Schifter, desde el cual la lectura de un pensador como Clemente es limitada. El desconocimiento del gnosticismo le lleva a pensar que los gnósticos eran, como él menciona, “ascetas estrictos” (*Stromata III, IX, 63, p. 155*), omitiendo la tradición de los gnósticos libertinos, y la inclusión de las mujeres en la vida común de los fibionitas, los adamitas, los carpocratianos y los nicolaítas (solo por mencionar algunos), todos del siglo II, período en el cual se posiciona el autor para hablar de cristianos y gnósticos.

En suma, no solo conviene analizar la recepción de tradiciones cristianas dentro de los aportes científicos y filosóficos a la educación sexual costarricense, sino revisar y discutir con la nueva literatura cristiana, y sus aportes recientes en torno a la noción de *naturaleza*. Una de las ocupaciones centrales dentro de este trabajo ha sido la revisión de literatura cristiana en relación con la naturaleza: en planteamientos como los de Clemente no hemos hallado una renuncia; al contrario, él hace una crítica a la renuncia encratita del deseo y, más aún, al avergonzamiento, además de que rebate directamente las interpretaciones moralistas sobre el pecado original o *hamartía*.

Los pensadores cristianos de los primeros siglos se ocuparon de que la vida común cristiana continuara una larga tradición basada en el examen y en la inquietud de sí, algo que se perdió con el tiempo. La genealogía del sexo y el deseo ha visto en narrativas cristianas un reduccionismo de la visión utilitarista del goce, no como aquel *orexeis* o goce natural, sino como una insistencia en la *paidopoia*, no entendida como lo era antiguamente, es decir, para dignificar a una familia o nación y para acompañar a los padres en la vejez, sino como una especie de fábrica de cuerpos que sostengan un sistema basado en la acumulación originaria. Bebiendo de metáforas cristianas, su lógica civilizatoria se basa en la producción masiva de ganancias que, en nombre de un supuesto bien común, participan de lógicas empresariales de enriquecimiento desmedido de personas individuales en nombre del grueso de la población. Así pues, considérese este trabajo dentro de la aspiración de recuperar lo excelso del ser humano, y ante todo lo bello de los placeres como fin en sí mismos.

Bibliografía

- Clemente de Alejandría (1998). *Pedagogo*. Gredos.
- Clemente de Alejandría. (1996). *Stromata I. Conocimiento y religión*. Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. (1998). *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. (2005). *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*. Ciudad Nueva.
- Dover, K. J. (2008). *La homosexualidad griega*. El Cobre Ediciones.
- Fernández Vega, P. A. (2018). *Bacanales. El mito, el sexo y la caza de brujas*. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2019). *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Siglo XXI.
- Fraisse, G. (2003). El concepto filosófico de género. En De Tubert, S. (Editor). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (pp. 39-46). Ediciones Cátedra.
- Grimal, P. (2017). *El amor en la antigua Roma*. Paidós.
- Laqueur, T. (1990). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra.
- Marcovich, M. (editor) (2002). *Clementis Alexandrini Paedagogus (Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies for Early Christian Life and Language)*. Volume LXI. M. Leiden. Brill.
- Naughton, V. (2005). *Historia del deseo en la época medieval*. Quadrata.
- Ortiz Valdivieso, P. (2001). *Concordancia manual y diccionario griego-español del Nuevo Testamento*. Sociedad Bíblica.
- Santos Otero, A. (2006). *Los Evangelios Apócrifos*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schifter Sikora, J. (2016). *Historia de la sexualidad*. EUNED.

Daniel Vindas Sánchez

- Sebastián Yarza, F. I. (director) (1998). *Diccionario Griego-Español*. tomos I y II. Editorial Ramón Sopena.
- Sissa, G. (1991). Filosofías del género. Platón, Aristóteles y la diferencia sexual. En De Duby, G. y Perrot, M. (editores). *Historia de las mujeres. Tomo I. La Antigüedad*. Taurus.
- Torres, J. (2009). *La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre virginidad y matrimonio en el siglo IV*. En Marcos, M. (Editora). *Herejes en la historia* (pp. 49-76). Trotta.
- Versaldi, G., & Vincenzo, A. (2019). *Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del Gender en la educación*. Congregación para la Educación Católica.