



LA LECCIÓN PEDAGÓGICA DEL EJEMPLO DE SODOMA EN EL *PEDAGOGO* III 44.1 DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: LA COMPARACIÓN ENTRE SÍBARIS Y SODOMA

Jesús Caos Huerta Rodríguez 

Universidad Pedagógica Nacional, subsección Ensenada, México

RESUMEN: El presente artículo tiene como objetivo analizar la recepción del término *Sodoma* en el pasaje de *Paed.* III 43.5-44.4, del destacado maestro y apologista cristiano Clemente de Alejandría. La metodología sigue en principio una lectura immanente del pasaje; posteriormente, se realiza un acercamiento histórico crítico para ubicar los supuestos morales de la época implícitos en la interpretación del teólogo alejandrino. El resultado final es una estructura argumentativa basada en la oposición entre simplicidad-*tryphé* (lujo) y una trama de comparación entre Sodoma y Síbaris.

PALABRAS CLAVE: Sodoma, Síbaris, *tryphé*, ejemplo, pedagogía filantrópica

The Pedagogical Lesson of the Example of Sodom in the *Paedagogus* III 44.1 of Clement of Alexandria: The Comparison Between Sybaris and Sodom

ABSTRACT: This article aims to analyze the reception of the term *Sodom* in the *Paed.* II 43.5-44.4, by the prominent Christian teacher and apologist. The methodology initially follows an immanent reading of the passage; subsequently, a historical-critical approach is undertaken to situate the implicit moral assumptions of the time in the interpretation of the Alexandrian theologian. The result is an argumentative structure based on the opposition between simplicity-*tryphé* (luxury) and a comparative framework between Sodom and Sybaris.

KEYWORDS: Sodom, Sybaris, *tryphé*, example, philanthropic pedagogy

La leçon pédagogique de l'exemple de Sodome dans le *Pédagogue* III 44.1 de Clément d'Alexandrie : La comparaison entre Sybaris et Sodome

RÉSUMÉ : Le présent article vise à analyser la réception du terme *Sodome* dans le passage de *Paed.* III 43.5-44.4, de Clément d'Alexandrie, éminent enseignant et apologiste chrétien. La méthodologie suit d'abord une lecture immanente du passage, suivie d'une approche historique critique pour localiser les hypothèses morales de l'époque implicites dans l'interprétation du

théologien alexandrin. Le résultat final est une structure argumentative basée sur l'opposition simplicité-*tryphé* (luxe) et une comparaison entre Sodome et Sybaris.

MOTS-CLÉS : Sodome, Sybaris, *tryphé*, exemple, pédagogie philanthropique

1. INTRODUCCIÓN

Desde la Antigüedad la destrucción de Sodoma ha sido utilizada para ejemplificar las consecuencias de determinadas conductas consideradas como “depravadas”. Sin embargo, el delito particular de los sodomitas en la narrativa original, a partir de la lectura del *Génesis* 19.5, no es del todo claro (von Rad, 1972; Speiser, 1964). La carencia de datos complementarios al relato del *Génesis* ha generado un debate con respecto a la naturaleza exacta de la falta cometida (Fields, 1997). Dentro del propio marco narrativo del Antiguo Testamento (AT) el uso del término Sodoma no tiene una connotación sexual definida; más bien, el empleo de la palabra está vinculado a situaciones relacionadas con la arrogancia y la justicia social (Huerta Rodríguez, 2022a, 2022b). Incluso dentro de la tradición bíblica neotestamentaria la imagen de los sodomitas no aparece aún plenamente relacionada con cierto tipo de prácticas sexuales. Un claro ejemplo de la recuperación de Sodoma en el Nuevo Testamento (NT) sin la connotación sexual se encuentra en los Evangelios (Mt. 10.15, 11.23-24; Lc. 10.12); es decir, aquí la figura de los sodomitas aparece vinculada al contexto de la hospitalidad y no de las prácticas sexuales (Boswell, 1980).

A partir de los escritos de Filón de Alejandría se comienza a registrar un uso de Sodoma orientado para designar un determinado tipo de prácticas sexuales (Huerta Rodríguez, 2022c; Ahern, 2018). Así pues, hacia el siglo I d. C. la lectura sexualizada de Sodoma ya encuentra antecedentes dentro del judeo-helenismo. Sin embargo, no sucede lo mismo en el cristianismo primitivo. A excepción de la epístola neotestamentaria de *Judas* 6, resulta extremadamente difícil hallar en los primeros dos siglos de la era cristiana, en la literatura de los Padres de la Iglesia, referencias o alusiones a Sodoma con una connotación sexual que sean anteriores a Clemente de Alejandría. Por consiguiente, con justa razón se ha señalado que la obra de este cristiano alejandrino constituye uno de los primeros testimonios de “la interpretación ‘sexual’ de Sodoma” (Foucault, 2019, p. 56).

No obstante, a pesar de la evidente “interpretación sexual” de esta ciudad bíblica en la obra de Clemente, también es posible ubicar en los escritos del mismo filósofo alejandrino pasajes donde el uso del término *Sodoma* no está acotado a las prescripciones de carácter sexual. Un ejemplo de ello es la lectura que desarrolla en el libro del *Protréptico* (103.4). El Alejandrino en esa referencia establece un paralelo entre Níobe, la mujer de Lot y los sodomitas bajo la noción semántica de la “petrificación” (Huerta Rodríguez, 2021). Sin embargo, de manera específica, hay dos pasajes en el *Pedagogo* donde aparentemente

Clemente aborda el tema de Sodoma desde una lectura enmarcada por el ángulo de lo sexual.¹ El primero de ellos se localiza en *Paed.* II 89.2-3. El motivo que subyace detrás de la lectura sexualizada obedece a una interpretación platonizante de la historia de Sodoma (Huerta Rodríguez, 2022b). El segundo pasaje se encuentra en *Paed.* III 43.5-44.4, en este caso la referencia a Sodoma es utilizada como un claro modelo de una supuesta conducta sexual que merece ser castigada de forma paradigmática.

El presente artículo tiene como objeto de análisis la recepción del término *Sodoma* en el pasaje de *Paed.* III 43.5-44.4. Por consiguiente, el estudio se enfoca en la interpretación que el alejandrino elabora acerca de la historia de Sodoma al momento de recuperarla dentro de la construcción argumentativa donde la inserta. La metodología seguida para este fin se basa en dos consideraciones. Por un lado, se emprende una lectura inmanente del pasaje identificando brevemente algunos aspectos de su estructura para comparar el sentido de ciertos términos específicos en la obra del *Pedagogo*. Por el otro, se realiza un acercamiento histórico crítico con la finalidad de ubicar las premisas culturales de la época introducidas por Clemente en el pasaje.

2. EL VALOR EDUCATIVO DE LA IMAGEN DE SODOMA

El contexto de la cita de Sodoma en *Paed.* III 43.5-44.4 se ubica dentro del apartado VIII. En este lugar específico Clemente expone algunas imágenes (εἰκόνες) y ejemplos (ὑποδείγματα) que permiten señalar el camino hacia una vida recta. De manera concreta, al alejandrino le interesa evocar determinadas historias, procedentes del mundo grecorromano y bíblico, para ser utilizadas con un propósito eminentemente parenético (Glad, 2005). Clemente, al igual que los escritores de la denominada segunda sofística (Kennedy, 1999, pp. 49, 154; Thomson, 2014, pp. 17-29), está convencido del carácter ilustrativo que poseen las historias y las anécdotas como elementos esenciales para elaborar una trama argumentativa con fines educativos. Estos ejemplos tienen una gran utilidad para la edificación de la piedad. Así lo expresa claramente al inicio de este octavo apartado: οὐ γὰρ μικρὰ ῥοπή εἰς σωτηρίαν τὰ ὑποδείγματα (*Paed.* III 41.4), “los ejemplos no son de poca importancia para la salvación”.² De ese modo, encuentra en las narrativas del mundo antiguo un amplio campo de ejemplos y recursos a su disposición, todos ellos listos para ser utilizados con la intención de ilustrar las conductas que desea promover.

Básicamente, entre las diversas opciones posibles, recupera ejemplos de dos tipos. En principio, retoma los modelos que pueden ser considerados útiles o dignos de ser imitados (*Paed.* III 41.4-42.3). Después enumera los que considera inútiles o ineficaces. Claramente define a este segundo tipo de ilustraciones como *achreios* “inútiles” (ἀχρήσιος) (*Paed.* III 43.1).

¹ Las referencias completas de las apariciones de Sodoma en la obra de Clemente son las siguientes: *Prot.* 103.4; *Paed.* I 69.3 (está citando al profeta Amós); *Paed.* II 89.2; *Paed.* III 43.5-44.4; *Strom.* II 103.2; *Strom.* IV 105.4 (está citando a Clemente de Roma); *Frg.* 24.

² Todas las traducciones, a menos que se especifique lo contrario, son propias.

Bajo esta diferenciación de ejemplos pareciera que implícitamente pretende remitirse al campo de la retórica clásica, más específicamente a la *chreía*. Así pues, si los segundos ejemplos son *achreios*, cabe esperar que los primeros pudieran ser catalogados como *chreios*. Si este supuesto es correcto, entonces la aparente distinción establecida en el propio texto estaría remitiendo al uso de la *chreía* como recurso literario para la disertación moral que viene a continuación.³

Al margen de la posible corroboración del uso de esta figura retórica, los ejemplos utilizados por Clemente recuperan predominantemente un matiz moral. El texto del alejandrino presenta inicialmente cuatro historias o anécdotas dignas de encomio. Primero, elogia la continencia de Penélope frente a la conducta adúltera de Clitemnestra (*Paed.* II 41.4). Luego alaba el ejemplo de los espartanos que hacían beber a sus esclavos para demostrar a los demás la insensatez de la embriaguez (*Paed.* II 41.5). Después de brindar estos dos ejemplos de la cultura griega, procede a enumerar otros dos casos más, pero ahora pertenecientes al ámbito bíblico. Esta vez el primer ejemplo lo retoma de la vida de Abraham, quien es modelo de la búsqueda de la virtud de forma autodidacta (*Paed.* II 42.1-2). El último caso de esta serie de ejemplos está relacionado con los apóstoles, quienes, mediante los buenos consejos, encaminaron su conducta hacia el bien (*Paed.* II 43.2-3). Estos cuatro modelos de conducta son ejemplo de un comportamiento adecuado que vale la pena replicar. No obstante, Clemente califica solamente los dos últimos como *εσθλοὶ*, “buenos”. Esta valoración positiva de los casos bíblicos se suscita a pesar de que nunca utiliza la Escritura para afirmar el carácter de Abraham o de los apóstoles, pues las frases explicativas (¿“*chreía*”?) que sustentan la conducta encomiable proceden de Hesíodo y no del texto bíblico.

El alejandrino contrasta estos cuatro ejemplos con otra serie de imágenes calificadas como *achreios*. El carácter de inútil deriva de la decisión de no seguir a Cristo (*Paed.* III 43.1). Sin embargo, en esas situaciones desafortunadas, el Pedagogo “filantrópico” (φιλόανθρωπος, *Paed.* III 43.2; cf. *Paed.* I 3.3. ὁ πάντα φιλόανθρωπος λόγος) despliega toda una serie de procedimientos también “filantrópicos” para corregir y sanar los hábitos, acciones y pasiones.

³ La *chreía* era parte de los ejercicios de retórica denominados *progymnasmata*, los cuales, según Reche Martínez (Teón, Hermógenes y Aftonio, 1991, p. 12), constituían el núcleo básico de formación de los dos últimos ciclos de educación en la época del Imperio Romano. La primera sistematización de estos ejercicios de la que se tiene evidencia actual es la obra de Elio Teón, un retórico alejandrino del siglo I d. C., quien define a la *chreía* bajo los siguientes términos: “es una declaración o acción breve atribuida certeramente a un personaje determinado” (Theo, *Prog.*, 96 Spengel). El mismo Teón más adelante señala las modalidades que adopta la *chreía*: Τῆς δὲ χρείας τὰ ἀνωτάτω γένη τρία αἰ μὲν γὰρ εἰσι λογικαί, αἰ δὲ πρακτικαί, αἰ δὲ μικταί (Theo, *Prog.*, 97 Sp), “Los principales géneros de la *chreía* son tres: unas, en efecto, son verbales, otras de hechos y otras mixtas” (Teón, Hermógenes y Aftonio, 1991, p. 106). Independientemente de cualquiera de estas modalidades que adquiriera, la *chreía* tenía un enorme valor educativo para los antiguos. No era un simple recurso literario, sino que también poseía una fuerte dimensión moral en la formación del carácter: “The promoters of παιδεία saw in them, especially in the *chreia*, a double function: to form and inform, to structure the mind, but also to mould the heart and the life of their disciples” (Alexandre, 1989, p. 164). Así, el empleo de la *chreía* suele ser bastante común incluso dentro del propio ámbito bíblico (Butts, 1986; Wright IV, 2009; Nel, 2016), por lo que no resultaría nada extraño la posibilidad de su uso en este pasaje del *Pedagogo*.

Entre estas acciones se encuentra la “prevención filantrópica”, que alerta sobre la maldad a través del dolor acaecido en otros.⁴ A esta labor del pedagogo filantrópico hay que sumar otros elementos citados anteriormente en varios pasajes de la misma obra, tales como: “los consejos filantrópicos” (ταῖς ὑποθήκαις ταῖς φιλανθρώποις, *Paed.* I 3.1) y el “medicamento de la filantropía divina” (τῆς θείας φιλανθρωπίας φάρμακον, *Paed.* I 74.2). De todos los posibles elementos filantrópicos, tal vez el más interesante, para el análisis de este pasaje, sea la “pedagogía filantrópica”. De una manera detallada, Clemente en *Paed.* I 75.1-81.3 expone el contenido y procedimiento de este planteamiento pedagógico. Aquí sigue de cerca las ideas pedagógicas grecorromanas de su época basadas en torno al castigo corporal y diseña una metodología sustentada en doce estrategias orientadas a disciplinar el cuerpo.⁵ Las actividades específicas que esta postura pedagógica filantrópica utiliza son las siguientes:

la νουθέτησις ‘amonestación’ (*Paed.* I 76.1); la ἐπιτίμησις ‘censura’ (*Paed.* I 77.1); el μέμψις ‘reproche’ (*Paed.* I 77.3); la ἐπίπληξις ‘reprimenda’ (*Paed.* I 78.1); la ἔλεγχος ‘reprobación’ (*Paed.* I 78.2); la φρένωσις ‘advertencia’ (*Paed.* I 79.1); la ἐπισκοπή ‘supervisión o regaño’ (*Paed.* I 79.2); el λοιδορία ‘improperio’ (*Paed.* I 80.1); la ἔγκλησις ‘recriminación’ (*Paed.* I 80.2); la μεμψιμοιρία ‘queja’ (*Paed.* I 80.3); el διάσυρις ‘vituperio’ (*Paed.* I 81.1) y la κατανεμέσις ‘reprimenda’ (*Paed.* I 81.2). Todas estas acciones tienen el mismo fin, corregir la conducta desviada y controlar las pasiones (Huerta Rodríguez, 2018, p. 171; cf. Glad, 205, pp. 443-447).

Esos recursos de instrucción “filantrópica” son los que Clemente intenta retomar en este pasaje mediante la exposición de un modelo paradigmático (*eikón*) de un castigo ejemplar (*hypódeigma*). Admite que hay muchos casos para ilustrar el sentido pedagógico del sufrimiento y castigo, pero hay uno en particular que le interesa exponer: πολλαὶ τοιαῦται τῆς θεϊκῆς σοφίας αἱ εἰκόνες· ἐνὸς δὲ ὑποδείγματος μνησθήσομαι καὶ διὰ βραχέων παραθήσομαι· τὸ Σοδομιτῶν πάθος κρίσις μὲν ἀδικήσασι, παιδαγωγία δὲ ἀκούσασιν (*Paed.* III 43.5), “Las imágenes de esta sabiduría divina son muchas, pero recordaré y mencionaré brevemente un solo ejemplo: el justo padecimiento de los sodomitas por sus injusticias, pero es una lección (‘pedagogía’) para quienes escucharon”.

⁴ “φιλάνθρωπον ἀποτροπὴν τῆς κακίας μηχανώμενος διὰ τῆς τῶν προπεπονθότων ἐνδείξεως.” (*Paed.* III 43.2), “mostrar una prevención filantrópica contra la maldad a través de la ejemplificación del sufrimiento experimentado por otros”.

⁵ El castigo corporal como procedimiento pedagógico en la cultura grecorromana está bien documentado. Al respecto Marrou (1985) dice: “Los métodos de la pedagogía romana son tan griegos como sus programas; métodos pasivos: la memoria y la imitación constituyen emulación, cuyos beneficios compensan, a juicio de Quintiliano, el riesgo moral de la educación colectiva; pero mucho más se apela a la coerción, a las reprimendas, a los castigos. [...] [para] todos los Antiguos, el recuerdo de la escuela se halla asociado al de los golpes: *manum ferulae subducere*, ‘tender la mano a la férula’, es un buen latín una perífrasis elegante para significar ‘estudiar’ las cualidades más apreciadas en el niño” (pp. 351-352; cf. Huerta Rodríguez, 2018, pp. 276-283).

El alejandrino utiliza las palabras *eikón* (εἰκὼν) y *hypódeigma* (ὑπόδειγμα) para referirse al castigo divino acaecido sobre la ciudad de Sodoma. Ambos términos tienen una fuerte carga “pedagógica” en la Antigüedad. Dentro del mundo grecorromano resultaba bastante común que, a través de la exposición de situaciones ejemplares e imágenes, se abordaran temas vinculados a la moral con fines educativos (Rousselle, 2001, pp. 373-374). De manera específica, el concepto de *hypódeigma* poseía un amplio uso dentro de la literatura clásica para designar casos ilustrativos que bien valía la pena imitar.⁶ En el ámbito de la literatura bíblica este mismo término también goza de una dimensión pedagógica. Quizá, en los LXX⁷ el caso más emblemático sea el de Eleazar (2 Mc. 6.28,31), quien deja un noble ejemplo a las futuras generaciones al morir martirizado (Steward, 2017, p. 199). Mientras que, dentro del cristianismo del NT,⁸ tal vez el caso más paradigmático acerca del uso de *hypódeigma* como modelo de conducta y enseñanza sea el del propio Jesús, quien se constituye a sí mismo como ejemplo digno de seguir: ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα (Jn. 13.15), “ejemplo he dado”. Por consiguiente, Clemente tiene a su disposición una amplia tradición retórica y bíblica que le brinda estructuras literarias para sustentar modelos de conducta con la intención de asignarles un propósito educativo.

El alejandrino retoma la historia de los sodomitas porque considera que esta narrativa posee una enseñanza ejemplar y constituye un modelo de conducta del cual conviene alejarse. Desde el inicio de su obra Clemente había establecido que el empleo de este tipo de ilustraciones era parte de una metodología utilizada por el pedagogo para conducir a sus pupilos: τὸ μὲν αὐτοῦ ἵνα μιμώμεθα αἰρούμενοι τὸ ἀγαθόν, τὸ δὲ ὅπως ἐκτρεπώμεθα παραιτούμενοι τὸ φαῦλον τῆς εἰκόνας (*Paed.* I 2.2), “Por un lado, imitamos y escogemos lo bueno; por el otro, nos apartamos evitando lo malo del ejemplo”. Es decir, los ejemplos pueden tener una doble dimensión pedagógica; no solamente exponen conductas loables, sino también exhiben situaciones de las que es sensato apartarse. En este sentido, el juicio divino sobre los sodomitas se suma a una serie de casos que Clemente ya había mencionado como ejemplos de situaciones reprochables: τῆς δὲ συμβουλίας μέρη τρία, τὸ μὲν ἐκ τῶν παρεληλυθότων χρόνων λαμβάνον τὰ παραδείγματα, οἷον τί ἔπαθον οἱ Ἑβραῖοι τῷ χρυσοῦ εἰδωλοατρήσαντες ἐν μόσχῳ, καὶ τί ἔπαθον ἐκπορνεύσαντες καὶ τὰ ὅμοια (*Paed.* I 90.2), “Hay tres maneras de aconsejar: la primera toma ejemplos (*paradeigmata*) del pasado como lo que sufrieron los hebreos cuando adoraron al becerro de oro, lo que sufrieron cuando cometieron adulterio y otros [sufrimientos] semejantes”.

⁶ Entre los numerosos casos se puede citar a Polibio quien, respecto a la historia romana dice: Πολλὰ μὲν οὖν τοιαῦτα καὶ περὶ πολλῶν ιστορεῖται παρὰ Ῥωμαίοις ἐν δ' ἄρκοῦν ἔσται πρὸς τὸ παρὸν ἐπ' ὀνόματος ῥηθὲν ὑποδείγματος καὶ πίστεως ἔνεκεν (*Plb.* VI 54.6), “Hay muchas historias y muchos romanos de este tipo, pero basta un solo caso, a manera de ejemplo (*hypódeigma*), para dar fe de ello”. A manera de ejemplo otras citas de Polibio son las siguientes: III 17.8, III 111.6, VIII 21.10 (οὐκ ἄνωφελές ὑπόδειγμα γενόμενος τοῖς ἐπεσομένοις), IX 16.5, IX 30.1-2, XI 2.8, etc.

⁷ Los otros lugares de los LXX donde se utiliza este término son: 4 Mc. 17.23; Sir. 44.16; Ez. 42.15.

⁸ Hay varios pasajes en el NT donde aparece la palabra ὑπόδειγμα: Heb. 4.11, 8.5, 9.23; 2 Pe. 2.6; Stg. 5.10, Jn. 13.15.

Desde esta perspectiva, el pasaje de Sodoma es “otro sufrimiento semejante” a los dos señalados ya anteriormente. La importancia del relato de Sodoma radica en el beneficio que tiene para mostrar el valor pedagógico del castigo. Así, hasta este momento de la secuencia argumentativa, la recuperación de esta historia posee una doble dimensión. Por un lado, busca exponer los rasgos de injusticia en la vida de los sodomitas; por el otro, desea evitar que los lectores incurran en este tipo de actos. Los habitantes de Sodoma son un ejemplo *hypódeigma* de lo que no se debe hacer. Sin embargo, este no es el único rasgo desarrollado por Clemente cuando aborda la noción de *hypódeigma*. También en la lógica argumentativa del filósofo cristiano, el ejemplo *hypódeigma* tiene una función ejemplificadora positiva en general. Al respecto, la figura de Elías es un claro ejemplo opuesto al de los sodomitas. Así, antes de abordar el caso de los habitantes de Sodoma, el alejandrino ya había establecido en el apartado anterior a Elías como un ejemplo *hypódeigma* de simplicidad o sencillez (*eutéleia*- εὐτέλεια, *Paed.* III 38.1).⁹ A la postre, la forma de vida de Elías se constituirá en una especie de contraejemplo al momento de caracterizar la conducta de los sodomitas, tal y como se verá a continuación.

3. EL USO PEYORATIVO DE LA IMAGEN DE SODOMA

Un concepto clave para revisar el sentido que Clemente le otorga a la conducta de los sodomitas radica en el uso del término *τρυφή* (*tryphé*). Esta palabra tiene un profundo peso en la descripción específica de los sodomitas en el apartado VIII, a los cuales el alejandrino caracteriza como personas dominadas por la *tryphé*. Así, uno de los rasgos esenciales, que trajo la ruina de la ciudad de Sodoma, fue el lujo excesivo sugerido por el empleo de la palabra *tryphé*.

Desde el inicio de la exposición del apartado VIII se introduce la palabra *tryphé* en contraste con *eutéleia* (*Paed.* III 41.1). Esta relación semántica “lujo-simplicidad” tiene como antecedente la simplicidad de Elías (*Paed.* III 38.1). Así como el profeta Tesbita antes había sido un ejemplo (*hypódeigma*) de sencillez, ahora los sodomitas son un modelo de lo opuesto. Clemente comienza el apartado VIII señalando lo siguiente: *Ei δὲ τις ὑμῶν φεύξεται διὰ τέλους τρυφήν εὐτελείᾳ τιθηνούμενος, μελετήσῃ ῥᾶον τοὺς ἀκουσίους ὑπομένειν πόνους* (*Paed.* III 41.1), “Si alguien de ustedes, mediante la simplicidad, escapa definitivamente del lujo es más fácil aprender a soportar las dificultades involuntarias”. La simplicidad es el recurso que permite resistir al encanto del lujo, por ello *πλουσιωτάτη δὲ ἡ εὐτέλεια* (*Paed.* III 41.2), “la simplicidad es la mayor riqueza”.¹⁰

⁹ ἰδοὺ γοῦν καὶ τὸν Θεοβίτην Ἠλίαν καλὸν ὑπόδειγμα τῆς εὐτελείας ἔχομεν (*Paed.* III 38.1), “He aquí, en Elías Tesbita tenemos un buen ejemplo de simplicidad”. Abraham es otro modelo (ὑπόδειγμα) al que también recurre como ejemplo de conducta (*Strom.* VI 84.1).

¹⁰ El contraste entre estos dos términos se mantiene en algunos otros pasajes del *Pedagogo*. No solamente la oposición *tryphé/eutéleia* está presente aquí; también es posible encontrarla de manera específica al menos en los siguientes lugares: *Paed.* I 99.1; *Paed.* II 37.3, 112.1. En particular, resulta

La conducta de los sodomitas es totalmente opuesta a la simplicidad. De acuerdo con Clemente, el comportamiento de ellos está acotado precisamente por el lujo: οἱ Σοδομίται ὑπὸ πολλῆς τρυφῆς ἐξοκείλαντες εἰς ἀσέλγειαν, μοιχεύοντες μὲν ἀδεῶς, περὶ τὰ παιδικὰ ἐκμανῶς ἐπτοημένοι (*Paed.* III 44.1), “Los sodomitas, impulsados por un deseo de lujo (*tryphé*) hacia el desenfreno, cometieron adulterio sin temor y practicaron la pederastia con furia”.

Esta es la única descripción precisa que relata el proceder de los sodomitas en el pasaje. No obstante, la caracterización es certera. Las prácticas desenfrenadas, definidas como adulterio y pederastia, tienen un mismo origen; es decir, el lujo subyace como el elemento central que detona los comportamientos asumidos como reprochables. De esta forma, las conductas tipificadas como sexuales parten de una fuente en común. Por consiguiente, aparentemente el lujo (*tryphé*) es lo que conduce a los sodomitas a la destrucción¹¹ y esta es la enseñanza moral que pretende recuperar a través del ejemplo del castigo hacia Sodoma.

3.1. La *tryphé* de Síbaris

La identificación de la *tryphé* como causa de la ruina de Sodoma es fundamental. Dentro de la cultura grecorromana se conocía el caso de la ciudad de Síbaris. Esta urbe, al igual que Sodoma, fue víctima de una repentina destrucción como consecuencia de la injusticia de sus actos. Sin embargo, hacia el periodo del Imperio Romano, ya se puede encontrar a autores que asocian la caída de esta ciudad con la *tryphé* de sus habitantes. Si bien el nombre, la historia y la destrucción de esta ciudad aparece registrada en fuentes antiguas (Hdt. V 44, VI 22), no hay evidencia manuscrita anterior al mundo grecorromano para señalar que el origen de esta catástrofe se haya derivado a causa del lujo de sus ciudadanos (Gorman y Gorman, 2014, p. 13). Aunque el gusto suntuario de los sibaritas ya era proverbial desde la época de Heródoto,¹² una de las primeras descripciones explícitas de Síbaris como una ciudad de riqueza excesiva aparece en la obra de Diodoro de Sicilia (XII 9.1-2). Por esa misma época, también a la idea de riqueza se le agrega enfáticamente la noción de lujo; el resultado de ello es la explicación de la caída de Síbaris atribuida a la *tryphé* (García Quintela, 2002, p. 20;

interesante la siguiente afirmación del alejandrino: κατεγνώσθαι ὅμως τῆς εὐτελείας δι' ἀβελτερίαν ἀρχεκάκου τρυφῆς (*Paed.* II 37.2), “Sin embargo, se condena la simplicidad por un estúpido lujo que acarrea no pocos males” (Clemente de Alejandría, 1998, p. 177). Esa es la situación, de acuerdo con la lectura de Clemente, en la que se encuentran los habitantes de Sodoma.

¹¹ Anteriormente ya se había señalado que en el contexto del *Pedagogo* la historia del becerro de oro (*Paed.* I 90.2) había sido mencionada como un modelo ejemplar de castigo. En ese mismo pasaje Clemente había dejado abierta la posibilidad de ilustrar el valor pedagógico del castigo con “otras” narrativas. El alejandrino en *Paed.* II 128.3 considera que el adulterio, implícito para él en la historia del becerro de oro, se originó únicamente por un afán de *tryphé*. Nuevamente se vuelve a vincular estas dos historias, pero ahora el ejemplo está centrado sobre la *tryphé*.

¹² Al respecto, la mención más clara de esta situación se encuentra en Hdt. VI 127: “Pues bien, de Italia llegaron Esmindíres de Síbaris, hijo de Hipócrates, un sujeto singular que, como es sabido, llegó en su gusto por lo exquisito a los mayores extremos (por cierto que, durante esas fechas, Síbaris estaba en el cénit de su poderío)” (Heródoto, 1981, p. 395).

García Quintela, 2010, p. 379). Alrededor del 90 a. C. en un texto atribuido al Pseudo-Escimno se comenta lo siguiente:

Ἦν καὶ πρότερον μέγιστον ἐξυμνημένη
 πόλις μεγάλη, βαρεῖα, πλουσία, καλή,
 ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Συβάριδος ὀνομασμένη
 Σύβαρις, Ἀχαιῶν ἐπιφανῆς ἀποικία,
 δέκα μυριάδας ἔχουσα τῶν ἀστῶν σχεδόν
 περιουσία πλείστη τε κεχορηγημένη·
 οἱ δὲ παρεξαρθέντες οὐκ ἀνθρωπίνως
 αὐτάνδρον ἐξέφθειραν ἐπιφανῆ πόλιν,
 τάγαθὰ τὰ λίαν μὴ μαθόντες εὖ φέρειν.
 Λέγεται γὰρ αὐτοὺς μήτε τοῖς νόμοις ἔπι
 τοῖς τοῦ Ζαλεύκου τὰκόλουθα συντελεῖν,
 τρυφὴν δὲ καὶ ῥάθυμον ἐλομένους βίον
 χρόνῳ προελθεῖν εἰς ὕβριν τε καὶ κόρον (337-349).

En tiempos anteriores había una ciudad muy elogiada,
 una gran ciudad, pesada, rica y hermosa
 llamada Sibaris por el río del mismo nombre,
 una colonia ilustre de los aqueos
 con casi diez mil ciudadanos,
 abundante en riquezas y bien provista.
 Se enaltecieron más allá de lo humano
 y arruinaron una famosa ciudad con toda su gente
 por no haber aprendido a sobrellevar tantas cosas buenas.
 Se dice de ellos, que ya no siguieron las leyes
 establecidas por Zaleuco, sino que persiguieron
 una vida de lujo (*tryphé*) y comodidades,
 con el tiempo se desviaron hacia la arrogancia (*hybris*), y el exceso.

Aquí por vez primera aparece insinuada la destrucción de Síbaris con relación al lujo de sus habitantes. De acuerdo con Gorman y Gorman (2007, p. 38), el “lujo” (*tryphé*) es parte de la cadena de la decadencia que los antiguos, de manera paradigmática, ejemplificaban mediante la historia de los habitantes de Síbaris. La secuencia de acontecimientos que acarrearían la destrucción era la siguiente: de la riqueza al lujo (*tryphé*), del lujo al exceso, del exceso a la arrogancia (*hybris*), de la arrogancia a la destrucción (Gorman y Gorman, 2007, p. 38).

Aunque el uso de *tryphé* está ampliamente documentado desde la época de la Grecia Clásica, no es hasta el periodo helenístico cuando el término comienza a connotar una situación moral predominantemente negativa. Así, el sentido adverso de *tryphé* termina por consolidarse dentro del escenario cultural del Imperio Romano (Gorman y Gorman, 2014, pp.

326-343). Los escritores imperiales asocian el lujo implícito de *tryphé*¹³ con una conducta moral totalmente reprochable. Incluso, la tradición judeo-helenista, dentro de la época grecorromana, también llega a incorporar este sentido peyorativo de *tryphé* en sus obras. Así, es posible encontrar en los textos de Filón de Alejandría (Gorman y Gorman, 2014, pp. 389-401; Ahern, 2018, pp. 213-217) y Flavio Josefo (Gorman y Gorman, 2014, p. 401-407) un uso del término *tryphé* para referirse al desenfreno moral que conduce el exceso de prácticas suntuarias asociado a la posesión de riqueza.

Hacia finales del siglo II d. C, el influjo peyorativo de *tryphé* está plenamente consolidado (Bollansee, 2008, p. 48). Un buen ejemplo de este desarrollo lo constituye Ateneo de Náucratis, un retórico contemporáneo a Clemente de Alejandría en tiempo y espacio. La imagen de los sibaritas es ampliamente recuperada por Ateneo con el sentido negativo adquirido bajo la moralidad del Imperio Romano. El mismo autor atestigua que la causa de la ruina de los habitantes de Síbaris fue la *tryphé*: ἐξαναλώθησαν δὲ φιλοτιμούμενοι πρὸς ἑαυτοὺς τρυφαῖς, καὶ ἡ πόλις δὲ πρὸς ἀπάσας τὰς ἄλλας ἡμιλλᾶτο περὶ τρυφῆς. εἶτα μετ' οὐ πολὺ γινομένων αὐτοῖς σημείων πολλῶν τῆς ἀπωλείας, περὶ ἧς οὐ κατεπέγει λέγειν, διεφθάρησαν (Ath. 12.520c), “Pero se habían consumido a sí mismos en los lujos (τρυφαῖς), y la ciudad competía con todas en cuanto al lujo (τρυφῆς). Después, de no mucho tiempo, también tuvieron numerosas señales de su inminente perdición, de las que no urge hablar, y fueron destruidos”.¹⁴

Así, para el tiempo de Clemente, la ciudad de Síbaris ya tiene un estigma que pesa en el imaginario cultural de esa época. La visión peyorativa queda evidenciada cuando Ateneo, a lo largo de todo el capítulo XII de su obra, retoma el tema de la *tryphé* y recupera la historia de los sibaritas transmitida por el célebre texto de Heródoto (VI 127). El retórico egipcio realiza una adecuación de ese pasaje y termina relacionando la cita del historiador con la palabra *tryphé*, aun cuando en el pasaje original de Heródoto no se encuentra dicho término. La referencia en cuestión dice lo siguiente:

περὶ δὲ Σμινδυρίδου τοῦ Συβαρίτου καὶ τῆς τούτου τρυφῆς ἱστῶρησεν Ἡρόδοτος ἐν τῇ ἕκτῃ, ὡς ἀποπλέων ἐπὶ τὴν μνηστειάν τῆς Κλεισθένους τοῦ Σικωνίων τυράννου θυγατρὸς Ἀγαρίστης, φησὶν, ἀπὸ μὲν Ἰταλῆς <ἦλθε> Σμινδυρίδης ὁ Ἰπποκράτεος Συβαρίτης, ὃς ἐπὶ πλεῖστον δὴ χλιδῆς εἰς ἀνὴρ ἀφίκετο (Ath 12.541b).

Acerca del sibarita Esmindírides y de su [vida] lujosa (*tryphé*), Heródoto lo relató en el libro VI, cuando navegó para el compromiso matrimonial con Agariste, la hija del tirano Clístenes

¹³ Los latinos, al referirse a la palabra griega *tryphé*, emplearon el término latino *luxuria*: “Τρυφή evolved in *luxuria* and entered the Roman world at the time of political changes from Republic into Roman Empire of Caesars and their court life” (Miziur, 2013, p. 454).

¹⁴ En la literatura antigua el lujo no es la única causa esgrimida para hablar de la destrucción de la ciudad. Otra de las posibles razones que se argumenta es la impiedad de sus habitantes (García Quintela, 2002, p. 19; García Quintela, 2010, p. 381). Una de las fuentes antiguas para hablar de la impiedad de los sibaritas es Eliano (*Historias curiosas* III 43). No obstante, con referencia a los hechos que registra, también Eliano es una fuente tardía y refleja la mirada de su propia época.

de Sición. [Heródoto] dice: “Vino procedente de Italia el sibarita Esmindírides, hijo de Hipócrates, quien alcanzó una vasta opulencia”.

Resulta por demás significativo que Heródoto califica la opulencia de Esmindírides como *chlidé*, mientras que Ateneo la define como *tryphé*. Esta última caracterización ya implica una mirada despectiva hacia el sibarita. En otras palabras, Ateneo le confiere un matiz moral al texto de Heródoto, a pesar de que en el texto citado no exista esa intención. Sin embargo, no es el único lugar donde Ateneo procede de esta manera. Existen otros pasajes similares (Gorman y Gorman, 2007, pp. 41-47) en los cuales también introduce ciertos comentarios relacionados con *tryphé*, cuando retoma la vida de determinados personajes, aunque en las fuentes originales no se mencionan tales actitudes. Así, es común en Ateneo observar una relectura de los personajes e historias antiguas para interpretarlas bajo la mirada moralizante de su época (García Quintela, 2022, p. 21). De ahí que no sea nada extraño encontrar en su obra divergencias entre las citas que trasmite y las fuentes originales.¹⁵ Por su parte, Clemente también emplea un procedimiento similar al momento de retomar la referencia que alude a los sodomitas; es decir, la lectura “pedagógica” realizada sobre Sodoma supone los motivos y temas morales predominantes del mismo entorno cultural compartido por Ateneo, tal y como se revisará en el siguiente apartado.

3.2. La *tryphé* de Sodoma

Clemente de Alejandría comparte el mismo escenario moral y no es ajeno a este entorno cultural y literario de fines del siglo II d. C. De acuerdo con el índice de Stählin (1936), dentro de la obra del alejandrino se pueden localizar por lo menos 50 referencias al término *tryphé*.¹⁶ De ese total, 37 veces, la gran mayoría, están presentes en el *Pedagogo*. Dicho dato confirma la enorme importancia que tiene esta palabra en la formación del carácter moral de la audiencia cristiana de Clemente. En términos generales, se podría argumentar que las preocupaciones y pautas morales de esta época son similares entre cristianos y no cristianos, pues ambos grupos comparten inquietudes parecidas al pertenecer a la misma cultura grecorromana.

Con la evidencia expuesta hasta este momento, se tienen algunas pistas fundamentales que permiten interpretar el uso que Clemente hace de la imagen de Sodoma en este pasaje del *Pedagogo*. Cuando dice: οἱ Σοδομίται ὑπὸ πολλῆς τρυφῆς ἐξοκείλαντες εἰς ἀσέλγειαν,

¹⁵ “[M]isquotations in the *Deipnosophistae* are not simply the result of Athenaeus quoting from his faulty memory, but bear clear traces of deliberate manipulations; he obviously did not shrink from remoulding and rewording (summarizing, paraphrasing) his source material in order to make it fit better into his own argument than it would in its original form” (Bollansee, 2008, p. 410).

¹⁶ Las referencias exactas son las siguientes: *Prot.* 92.4, 94.3; *Paed.* I 75.3, 99.1; *Paed.* II 2.1, 2.2, 4.3, 11.2, 30.4, 35.3, 38.5, 64.5, 66.3, 71.1(2), 72.1, 76.4, 99.2, 103.2, 103.3, 103.4, 103.5, 112.1, 115.2, 126.3; *Paed.* III 13.2, 21.3, 24.3(2), 25.3, 35.3, 37.1, 41.1, 44.1, 47.3, 51.3, 53.2, 75.2; *Strom.* I 48.5; *Strom.* II 51.4, 51.5, 119.5, 126.1(2); *Strom.* III 46.1; *Strom.* VII 6.5; *QDS* 42.18.

μοιχεύοντες μὲν ἀδεῶς, περὶ τὰ παιδικὰ ἐκμανῶς ἐπτοημένοι (*Paed.* III. 44.1), “Los sodomitas, impulsados por un exceso de *tryphé* hacia el desenfreno (*aselgeia*), cometieron adulterio sin temor y practicaron la pederastia con furia”. El texto menciona los muchos lujos que les condujeron al desenfreno manifestado en dos conductas específicas: por un lado, la práctica temeraria del adulterio, por el otro, la pasión incontenible por la pederastia. Las dos acciones condenadas de índole sexual están ligadas a una primera causa que detona ese comportamiento. El excesivo lujo, de acuerdo con el texto, fue lo que terminó corrompiendo a los sodomitas, pues es la *tryphé* lo que “conduce a la deriva hasta encallar” (ἐξοκέλλω) todo lo demás.

Así pues, en primer lugar, es necesario comprender el uso particular del término *tryphé* dentro del contexto de la literatura bíblica. Clemente recupera una historia del AT como un caso ejemplar para caracterizar una conducta “inútil”, por lo cual la narrativa de Sodoma le provee la ilustración que desea seleccionar. No obstante, cuando recupera el relato de los sodomitas, introduce la palabra *tryphé* para definir el comportamiento de ellos. Esta precisión sobre el proceder de los habitantes de Sodoma no es un asunto menor, porque tal designación no corresponde a una circunstancia estrictamente histórica relacionada con la narrativa original del *Génesis* o de cualquier otro relato del AT. De hecho, el texto de la *Septuaginta* jamás emplea la palabra *tryphé* para describir a los sodomitas. En el léxico de los LXX se utilizan otros términos para aludir a la vida desenfrenada de los sodomitas; se habla de la “iniquidad de Sodoma”, ἀνομίας Σοδομων (*Lam.* 4.6), de la “*hybris* – arrogancia” de ellos, ἀντι τῆς ὕβρεως αὐτῶν (*Sof.* 2.9); se dice que eran “malvados (*poneroí*) y pecadores (*hamartoloí*)”, οἱ ἐν Σοδομοῖς πονηροὶ καὶ ἁμαρτωλοὶ (*Gn.* 13.13), o bien se insinúa que eran “adúlteros y encaminados a la falsedad”, μοιχωμένους καὶ πορευομένους ἐν ψεύδει (*Jr.* 23.14); mas nunca se usa la palabra *tryphé* para perfilar su carácter moral.

A pesar de que el texto de la *Septuaginta* emplea la palabra *tryphé* por lo menos en 28 ocasiones,¹⁷ en ninguna de ellas se le asocia directamente con la conducta de los sodomitas. De acuerdo con Gorman (2014, párr. 2), “[i]n the *Septuagint*, τρυφή is regularly a good thing, and God is its usual source. The most striking instance comes from the Creation story, where Eden is described as “The paradise of *truphē*” (*Gen.* 3:23, 24)”. El único pasaje de los LXX para referir la vida de los sodomitas, que se acerca más al concepto de *tryphé* asociado con la riqueza y los excesos que de ella derivan, propio de la Roma imperial, se encuentra en el libro de *Ezequiel*. Al respecto, el profeta señala: πλὴν τοῦτο τὸ ἀνόμημα Σοδομων τῆς ἀδελφῆς σου ὑπερηφανία ἐν πλησμονῇ ἄρτων καὶ ἐν εὐθηνίᾳ οἴνου ἐσπατάλων αὐτὴ καὶ αἱ θυγατέρες αὐτῆς. (*Ez.* 16.49), “Y en verdad este fue el delito de Sodoma tu hermana: la soberbia (*hyperephanía*). En hartura de pan y en abundancia [de vino] vivían disolutamente —ella y sus hijas” (Spottorno Díaz-Caro, 2015, p. 414). Aun cuando se habla de exceso y abundancia a través de

¹⁷ Los lugares específicos en el texto de los LXX donde aparece la palabra *tryphé* son los siguientes: *Gn.* 2.15, 3.23, 3.24, 49.20; *Sal.* 35.9, 138.11; *Pr.* 4.9, 19.10; *Ec.* 2.8; *Cant.* 7.7; *Sab.* 19.11, 21.8, *Sir.* 11.27, 14.16, 18.32, 37.29, *Mi.* 2.9; *Jl.* 2.3; *Jr.* 28.34; *Lam.* 4.5; *Ez.* 28.13, 31.9, 31.16, 31.18, 34.14, 36.35; *Dn.* 4.28, 4.29 (Hatch y Redpath, 1898, pp. 1377-1378).

los términos “hartura” (*plesmoné*) y prosperidad (*euthenia*), no se utiliza la palabra *tryphé* para dar cuenta de esa situación de bonanza. El libro de *Ezequiel* transmite una imagen negativa de los sodomitas, pero aún no está relacionada con la *tryphé*.

No obstante, *tryphé* sí aparece en el léxico del libro de *Ezequiel*. Así pues, resulta evidente que el traductor conocía la palabra y la tenía a su disposición, pero no la utilizó para caracterizar la hartura y abundancia de Sodoma (Ez. 16.49). Dentro del texto del profeta existen seis referencias a *tryphé* (Ez. 28.13, 31.9, 31.16, 31.18, 34.14, 36.35). Ninguna de ellas tiene la connotación negativa que después adquiere este término. Incluso, las citas de *Ezequiel* están en paralelo con el uso del término en el *Génesis* 3.23,24.¹⁸ Así, para el profeta *tryphé* es también una cosa buena; por consiguiente, “[i]n the *Septuagint* τρυφή is never the cause of misfortune or of a weakening or effeminacy. Instead, just as people who are virtuous receive τρυφή from God, so people who are wicked have their τρυφή taken away from them” (Gorman, 2014, párr. 4).¹⁹ Al parecer, al momento de la traducción del libro de *Ezequiel* (200 a. C.-170 a. C., Spottorno Díaz-Caro, 2015, p. 382), el uso del término *tryphé* no estaba plenamente consolidado para designar un contexto lujoso de manera peyorativa como posibilidad lexical para los traductores del texto hebreo.

De esta manera, el texto de la *Septuaginta* no pudo ser el soporte de Clemente para introducir la noción de *tryphé* en el relato de los sodomitas. El NT tampoco le ofrece un léxico que sirva como trasfondo para desarrollar esa interpretación. En la literatura neotestamentaria son pocas las ocasiones que se menciona a Sodoma o los sodomitas y en ninguna de ellas se les asocia con el término *tryphé*.²⁰ De igual manera, aunque Filón también recupera el uso desdeñoso de *tryphé*, nunca utiliza el término ligado a los sodomitas. Para este judío alejandrino, *tryphé* es una condición “natural” en las mujeres, pero no en los hombres (*Somn.* I 123; *Praem.* 146); por consiguiente, bajo este estereotipo cultural vincula *tryphé* con χλιδή, “delicadeza, afeminamiento” (*Sacr.* 21; *Leg.* II 240),²¹ o bien con ῥαθυμία,

¹⁸ La oración del *Genesis* τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς (3.23, 24); es traducida al español como “del jardín del deleite” (Fernández Marcos, 2008, p. 55), es retomada en el libro de *Ezequiel* 28.13, 31.9 y traducida de manera similar como el “paraíso de la delicia” (Spottorno Díaz-Caro, 2015, pp. 436,440). Filón de Alejandría también incorpora este matiz para la palabra *tryphé* como “deleite” o “delicia” con relación a Edén (*Leg.* I 45; *Cher.* 12; *Post.* 32; *Plant.* 38; *Somn.* 2 242); de igual manera, Clemente de Alejandría recupera este mismo uso en *Strom.* II 51.4-5.

¹⁹ Un claro ejemplo de esta situación es la siguiente cita de Ezequiel: ἐν νομῇ ἀγαθῇ βοσκήσω αὐτούς καὶ ἐν τῷ ὄρει τῷ ὑψηλῷ Ἰσραὴλ ἔσονται αἱ μάνδραι αὐτῶν ἐκεῖ κοιμηθήσονται καὶ ἐκεῖ ἀναπαύσονται ἐν τρυφῇ ἀγαθῇ καὶ ἐν νομῇ πίονι βοσκηθήσονται ἐπὶ τῶν ὀρέων Ἰσραὴλ (Ez 34.14), “En buen pasto las apacentaré, en la alta montaña de Israel estarán sus apriscos; allí también dormirán y descansarán en buen deleite (*tryphé*), y en pasto abundante se apacentarán en las montañas de Israel” (Spottorno Díaz-Caro, 2015, p. 445).

²⁰ La aparición del término *tryphé* en el NT es irrelevante para el tema, pues solo en dos ocasiones se utiliza en la literatura neotestamentaria (Lc. 7.25; 2 Pe. 2.13). En ninguna de ellas está acotada a la narrativa de Sodoma.

²¹ De acuerdo con el léxico de Liddell y Scott (1996, p. 1994), la palabra χλιδή tiene como primera acepción: “delicacy, luxury, effeminacy”. El mismo léxico define también como segunda acepción: “wantonness, insolence”. Un tercer campo semántico que brindan Liddell y Scott es: “of luxuries, fine

“pereza o indiferencia” (*Leg.* II 99; *Ebr.* 21).²² Al margen de los prejuicios culturales de su época, Filón no emplea el término *tryphé* para describir el comportamiento de los sodomitas, a pesar de la connotación femenina que el horizonte cultural le confiere. Surge así la interrogante sobre la fuente origen de la cual parte Clemente para definir a los sodomitas de esa manera.

La respuesta al cuestionamiento anterior no es fácil de dilucidar. No obstante, a la luz de la evidencia presentada, se puede establecer que el contexto cultural de Clemente fue determinante para que llegara a este tipo de afirmación. La tragedia de Sodoma y Síbaris se tornó en un legendario caso proverbial con una aplicación para la enseñanza moral. Así, como la Sodoma bíblica fue un modelo de castigo ejemplar para judíos y cristianos, de igual manera, la destrucción de Síbaris fue la imagen prototípica de las consecuencias negativas de la *tryphé* para los autores grecorromanos. La obra de Eliano refleja la consolidación de este estereotipo sibarita dentro del mundo grecorromano. Alrededor del 200 d. C. escribe lo siguiente: ὁ μὲν δημῶδης λόγος καὶ ἐς πάντας ἐκφοιτήσας λέγει Συβαρίταις καὶ αὐτῇ τῇ Συβάρει αἰτίαν τῆς ἀπωλείας γενέσθαι τὴν πολλὴν τρυφήν (*Ael. VH* 1.19), “Es dicho común y conocido por todos, que la causa de la destrucción de los sibaritas y de su ciudad fue su gran *tryphé*”.²³ Ambas poblaciones fueron destruidas de una manera repentina para nunca más volver a ser reconstruidas y eso es “sabido por todos”.

De alguna manera, esta percepción negativa sobre Síbaris no pasa desapercibida para Filón. Al menos en dos ocasiones en sus escritos retoma el comportamiento “reprochable” de los sibaritas. Según Filón, hay quienes quieren imitar la *epithymía* de los sibaritas (*Spec.* III 43).²⁴ En otro pasaje refiere que, entre los sibaritas existían comportamientos (*chlidé – thrupsis*) “censurables” (*Spec.* IV 102).²⁵ El judío alejandrino no utiliza explícitamente el

raiment, costly ornaments”. Una de las ideas con la que se asocia este término es la delicadeza y el afeminamiento, con las ropas costosas y finas, es decir, con situaciones “típicas” de las mujeres. De ahí que Filón pareciera relacionar esta palabra con el ámbito de lo supuestamente “femenino” bajo una mirada de género estereotipada.

²² La palabra ῥαθυμία tiene varias posibilidades de traducción. De acuerdo con Liddell y Scott (1996, p. 1564), este término, en primera instancia, puede significar: “easiness of temper, taking things easily; recreation, relaxation, amusement”. Sin embargo, también puede adquirir un segundo sentido, principalmente negativo: “Indifference, sluggishness, laziness; heedlessness, rashness” (Liddell y Scott, 1996, p. 1564). Por el contexto de uso y las palabras con la que aparece asociada ῥαθυμία en los textos referidos de Filón, se deduce que la palabra se emplea en un sentido negativo.

²³ Una idea similar se encuentra en Dion Crisóstomo, quien asume que el ejemplo de la destrucción de Síbaris es conocido por todos. Al respecto comenta: οὐ Σύβαρις μὲν ὄσφ μάλιστα ἐτρύφησεν, τοσοῦτῳ θάπτων ἀπώλετο; (*D.Chr. Or.* 33.25), “¿Acaso Síbaris, no pereció más pronto, en cuanto más lujosamente (*trypháo*) vivió?”.

²⁴ El texto dice: Ἀλλὰ γὰρ ἔνιοι τὰς Συβαριτῶν καὶ τὰς ἔτι λαγνιστέρων ἐπιθυμίας ζηλώσαντες (*Spec.* III 43), “Porque algunos, admirando las pasiones de los Sibaritas y otras conductas más lascivas [...]”.

²⁵ El texto en cuestión señala: ὡς ὁ τοῖς Ἴωσι καὶ Συβαρίταις τὰ περὶ θρύψιν καὶ χλιδὴν εἰσηγησάμενος, (*Spec.* IV 102), “Como el que introdujo entre los jonios y sibaritas las costumbres de la mollicie y la delicadeza”.

término *tryphé* en estas dos citas, pero son relevantes por dos razones. Por un lado, demuestra que la historia de los sibaritas también circulaba en el ambiente judeo-helenístico anterior al cristianismo. Por el otro, permite constatar el juicio negativo respecto a la moral de los sibaritas que prevalecía en los círculos religiosos ligados a la tradición bíblica.

Así pues, la novedad de la lectura realizada por Clemente es que, sin mencionar literalmente a Síbaris, establece una conexión con el relato de Sodoma. El vínculo entre estas dos ciudades constituye el empleo del término *tryphé*. El alejandrino, al igual que Ateneo, tiene un interés evidente para pronunciarse en contra del lujo. El énfasis de esta condena le lleva a una recuperación de la historia de Sodoma bajo una óptica moralizante. Debido a este deseo de censura, cuando utiliza la narrativa sobre Sodoma introduce rasgos e interpretaciones que no se encuentran en las fuentes originales para adaptar la referencia a su propia concepción de la moral. Desde esta perspectiva, Clemente retoma las inquietudes de una época y las proyecta sobre la interpretación “icónica” de Sodoma. Finalmente, esta manera de proceder es muy similar a las pautas encontradas tanto en Filón como en Ateneo y en otros autores de su época; es decir, recuperar las historias antiguas bajo la mirada moralizante que intentan promover.

4. CONCLUSIÓN

La recepción de Sodoma en *Paed.* III 44.1 tiene una dimensión doble dentro del contexto argumentativo donde se inserta. En principio responde a las inquietudes de construir una especie de “pedagogía filantrópica”, basada en imágenes, para contrarrestar la imitación de los malos ejemplos. Para ello el alejandrino diseña una trama retórica basada en la oposición del modelo “Elías-simplicidad” contrastada con el paradigma “Sodomitas-lujo”. En este sentido, son las consideraciones relativas al lujo las que realmente figuran en el texto y de las cuales exhorta alejarse. Por consiguiente, los temas relacionados a la sexualidad humana pasan a un segundo plano, pues el aspecto central es el peligro que acarrea el lujo ocasionado por la excesiva riqueza.

A esa primera lógica binaria de oposición se le puede agregar un segundo matiz que viene a consolidar la estructura argumentativa. La relación “Sodoma-lujo” puede ser ampliada a través de las representaciones culturales de su época. Esta relación semántica es posible compararla con la ciudad de Síbaris mediante el empleo de la palabra *tryphé* para caracterizar a los sodomitas. Así, la amplificación quedaría del siguiente modo, a manera de quiasmo: Sodoma-destrucción-*tryphé*-“destrucción-Síbaris”. Aunque no se menciona explícitamente a Síbaris, existe suficiente evidencia para deducir la existencia de un uso literario-cultural asociado a la idea de “Síbaris-lujo” detrás de la palabra *tryphé* (“Sodoma-lujo”) en la cita de Clemente.

Así, la interpretación del alejandrino expresa un interés por explicar la conducta de los sodomitas a través de las pautas morales configuradas bajo la mirada del lujo y no de la sexualidad humana. Por consiguiente, la lectura de Clemente sobre Sodoma no expresa aún el prejuicio sexual que más adelante adquirirá la narrativa en torno a Sodoma. De esta revisión

efectuada se concluye que el acento de la interpretación del alejandrino no recae en el supuesto perfil homosexual de los sodomitas —ese no es el motivo de su caída—, sino que más bien la causa de la ruina de Sodoma, al igual que la de Síbaris, fue el lujo desmedido de sus habitantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AELIUS THEON. (1855). *Ars rhetorica, Rhetores Graeci* (L. Spengel, ed.; vol. 2). Teubner.
- AHERN, E. (2018). The sin of Sodom in Late Antiquity. *Journal of the History of Sexuality*, 27(2), 209-233. <http://dx.doi.org/10.7560/jhs27201>.
- ATHENAEUS. (2010). *The learned banqueters: Books 12-13.594b* (S. D. Olson, ed. y trad.). Loeb Classical Library.
- ALEXANDRE, M., Jr. (1989). The *chreia* in Greco-Roman education. *Ktèma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 14, 161-168. <https://doi.org/10.3406/ktema.1989.2607>.
- BOLLANSEE, J. (2008). Clearchus' treatise *On modes of life* and the theme of *tryphè*. *Ktèma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 33, 403-41. <https://doi.org/10.3406/ktema.2008.1118>.
- BOSWELL, J. (1980). *Christianity, social tolerance and homosexuality: Gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century*. The University of Chicago.
- BUTTS, J. R. (1986). The *chreia* in the Synoptic Gospels. *Biblical Theology Bulletin*, 16(4), 132-138. <https://doi.org/10.1177/014610798601600403>.
- CLAUDIUS AELIANUS. (1974). *Varia Historia* (M. R. Dilts, ed.). Teubner.
- CLEMENS ALEXANDRINUS. (1972). *Erster Band: Protrepticus und Paedagogus* (O. Stählin y U. Treu, eds.). Akademie-Verlag.
- CLEMENS ALEXANDRINUS. (1985). *Zweiter Band: Stromata Buch I-VI* (O. Stählin, U. Treu y L. Früchtel, eds.). Akademie-Verlag.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. (1998). *El pedagogo* (J. Sariol Díaz, trad.). Gredos.
- CLEMENTIS ALEXANDRINI. (2002). *Paedagogus* (M. Marcovich, ed., con la ayuda de J. C. M. van Winden). Brill.
- ELIANO, C. (2006). *Historias curiosas* (J. M. Cortés Copete, trad.). Gredos.
- DIO CHRYSOSTOM. (1940). *Discourses III, 31-36* (J. W. Cohoon y H. Lamar Crosby, eds. y trads.). Loeb Classical Library.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2008). Libro del Génesis. En M.^a V. Spottorno Díaz-Caro y N. Fernández Marcos (coords.), *La Biblia griega. Septuaginta I. Pentateuco* (N. Fernández Marcos, M.^a V. Spottorno Díaz-Caro y J. M. Cañas Reillo, trads., pp. 37-139). Sígueme.
- FIELDS, W. W. (1997). *Sodom and Gomorrah: History and motif in biblical narrative*. Sheffield Academic.
- FOUCAULT, M. (2019). *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne* (F. Gros, ed., H. Pons, trad.). Siglo XXI.

- GARCÍA QUINTELA, M. V. (2002). La destrucción de Síbaris y la mitopoyesis pitagórica. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 28(2), 19-39. <https://doi.org/10.3406/dha.2002.2471>.
- GARCIA QUINTELA, M. V. (2010). La destrucción de Síbaris y la política pitagórica. *Athenaeum: Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità*, 2, 365-388.
- GLAD, E. C. (2005). *The rhetoric of moral exhortation in Clement's Pedagogue*. Walter de Gruyter.
- GORMAN, V. (2014, 3-5 de enero). *Eden is the paradise of truphē* [comunicación oral]. 145th Annual Meeting of the American Philological Association, Chicago, IL, Estados Unidos. <https://classicalstudies.org/eden-paradise-truph%C4%93>.
- GORMAN, J. R., y GORMAN, B. V. (2007). The *truphē* of the sybarites: A historiographical problem in Athenaeus, *Journal of Hellenic Studies*, 127, 38-60. <https://doi.org/10.1017/S007542690001609>.
- GORMAN, J. R., y GORMAN, B. V. (2014). *Corrupting luxury in the ancient Greek literature*. University of Michigan.
- HATCH, E., y REDPATH, A. H. (1898). *A Concordance of the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament* (vol. 2). Clarendon.
- HERÓDOTO. (1981). *Historia: libros VI-VII* (C. Schrader, introd. y trad.). Gredos.
- HUERTA RODRÍGUEZ, J. C. (2018). *Exégesis bíblica en Clemente de Alejandría: Usos e interpretación de las citas de los LXX (Pentateuco)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- HUERTA RODRÍGUEZ, J. C. (2021). La recepción del término Sodoma en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría: la deconstrucción de un estereotipo. *Byzantion Nea Hellás*, (40), 41-62. <https://byzantion.uchile.cl/index.php/RBNH/article/view/65272/68551>.
- HUERTA RODRÍGUEZ, J. C. (2022a, 15 de febrero). La recepción de Sodoma en el texto hebreo del Antiguo Testamento: la construcción de un estereotipo. *El Evangelista Mexicano*, 41 párrs. <https://elevantamexicano.org/2022/02/15/la-recepcion-de-sodoma-en-el-texto-hebreo-del-antiguo-testamento-la-construccion-de-un-estereotipo/>.
- HUERTA RODRÍGUEZ, J. C. (2022b). La recepción del término Sodoma en el *Pedagogo* 2.89.2-3 de Clemente de Alejandría: Una lectura platónica de la *hybris* de los sodomitas. *HABIS*, (53), 53-69.
- HUERTA RODRÍGUEZ, J. C. (2022c). La interpretación de Sodoma en la obra de Filón de Alejandría. Una lectura en clave grecorromana. *Synthesis*, 29(2), 75 párrs, <https://doi.org/10.24215/1851779Xe125>.
- KENNEDY, A. G. (1999). *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*. The University of North Carolina.
- LIDDELL, G. H., y SCOTT, R. (1996). *A Greek-English lexicon*. Clarendon.
- MARROU, H.-I. (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad* (Y. Barja de Quiroga, trad.). Akal.
- MIZIUR, M. (2013). Exotic animals as a manifestation of royal luxury. Rulers and their menageris: From the Pompe of Ptolemy II Philadelphus to Aurelian. *PHASIS: Greek and Roman Studies*, 15-16, 451-465. <https://phasis.tsu.ge/index.php/PJ/article/view/1990>.
- NEL, M. J. (2016). The relationship between the Markan ἀφῆμι-*chreia* and the historical Jesus. *Scriptura*, 115, 1-17. <https://dx.doi.org/10.7833/115-0-1196>.

- Novum Testamentum Graece*. (28.^a ed. rev.). (2015). (B. y K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini y B. Metzger, eds.). Deutsche Bibelgesellschaft.
- PHILO VON ALEXANDRIA. (1896). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (L. Cohn y P. Wendland, eds.; vols. 1-6). Typis et Impensis Georgii Reimeri.
- PHILO VON ALEXANDRIA. (1930). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (L. Cohn y P. Wendland, eds., vol. 7, parte 2, Indices). Walter de Gruyter.
- POLYBIUS. (1922). *The Histories: Vol. II, books 3-4* (W. R. Paton, ed. y trad.). Loeb Classical Library.
- POLYBIUS. (1923). *The Histories: Vol. III, books 5-8* (W. R. Paton, ed. y trad.). Loeb Classical Library.
- POLYBIUS. (1925). *The Histories: Vol. IV, books 9-15* (W. R. Paton, ed. y trad.). Loeb Classical Library.
- PSEUDO-SCYMNOS. (2000). *Circuit de la terre. Géographes grecs. Tome I, Introduction générale* (D. Marcotte, introd. y trad.). Belles Lettres.
- ROUSSELLE, A. (2001). Images as education in the Roman Empire (2nd – 3rd Centuries C.E.). En Y. Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity* (pp. 343-404). Brill.
- Septuaginta*. (2.^a ed.) (2006). (A. Rahlfs y R. Hanhart, eds.). Deutsche Bibelgesellschaft.
- SPEISER, E. A. (1964). *Genesis: A new translation with introduction and commentary*. Doubleday The Anchor Bible.
- SPOTTORNO DÍAZ-CARO, M.^a V. (2015). Libro de Ezequiel. En N. Fernández Marcos y M.^a V. Spottorno Díaz-Caro (coords.), *La Biblia griega. Septuaginta IV. Libros proféticos* (N. Fernández Marcos, M.^a Victoria Spottorno Díaz-Caro, J. M. Cañas Reillo, M. López Salvá, I. Delgado Jara y L. Miralles Maciá, trads., pp. 381-471). Sígueme.
- STÄHLIN, O. (1936). *Clemens Alexandrinus: Register* (vol. 4). Hinrichs.
- STEGENGA, J., y TUGGY, A. (1985). *Concordancia analítica greco-española del Nuevo Testamento greco-español*. CLIE.
- STEWART, A. T. (2017). Jewish *paideia*: Greek education in the Letter of Aristeas and 2 Maccabees. *Journal for the Study of Judaism*, 48, 182-202. <https://doi.org/10.1163/15700631-12340146>.
- TEÓN, HERMÓGENES, y AFTONIO. (1991). *Ejercicios de retórica* (M.^a D. Reche Martínez, introd., trad. y notas). Gredos.
- THOMSON, S. (2014). *The barbarian Sophist: Clement of Alexandria's Stromateis and the Second Sophistic* [Tesis doctoral, University of Oxford]. Oxford University Research Archive (ORA). <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:98aca742-1277-4635-9d33-73ca18cf9071>.
- VON RAD, G. (1972). *Genesis: A commentary* (rev. ed.). Westminster.
- WRIGHT IV, M. W. (2009). *Rhetoric and theology: Figural reading of John 9*. Walter de Gruyter.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo se enmarca dentro del proyecto de investigación “Biblia latina e historiografía eclesiástica: edición y estudio de textos” (PID2020-114729GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

NOTA SOBRE EL AUTOR

Jesús Caos Huerta Rodríguez es Doctor en Filología Clásica por la UNED, Madrid, España. Profesor Titular de tiempo completo en la Universidad Pedagógica Nacional, subsección Ensenada, México. Miembro del equipo de trabajo del proyecto “Biblia latina e historiografía eclesiástica: edición y estudio de textos” (PID2020-114729GB-I00), financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033”. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores del CONAHCYT en México, donde desarrolla la línea de investigación Filosofía antigua, textos e interculturalidad.