

TESIS DOCTORAL

LA TRADICIÓN EN LA GNOSIS  
VALENTINIANA  
Y EN LA IGLESIA PRENICENA

JOSÉ ALBERTO CÁNOVAS SÁNCHEZ

UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN ANTONIO DE MURCIA

2006



LA TRADICIÓN EN LA GNOSIS VALENTINIANA  
Y EN LA IGLESIA PRENICENA

INTRODUCCIÓN	9
I TRANSCENDENCIA CRISTIANA Y TRANSCENDENCIA PAGANA	
<i>1 La comprensión de lo divino en el mundo antiguo</i>	
a) Religión y Filosofía	23
b) Las escuelas y sus teodiceas	33
c) La herencia de Platón	35
d) Filón y su propuesta	38
e) Actualizaciones de la teología platónica	43
f) Judaísmo	48
1 La experiencia espiritual de Israel	
2 El Judaísmo	
3 Judaísmo y Helenismo	
g) La Gnosis	58
h) La vía cristiana	64
1 Las comunidades apostólicas	
2 Las comunidades subapostólicas	
<i>2 Los Padres de la Iglesia y el Helenismo</i>	
a) El problema de la inculturación	72

b)	Límites de la inculturación	76
----	-----------------------------	----

## II CONTENIDO DE LA TRADICIÓN VALENTINIANA. ANTROPOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA.

a)	Las fuentes	87
b)	Caracterización general	92
c)	Presupuestos esenciales	94
d)	Antropología Valentiniana	98
e)	El tiempo y la memoria	108
	1 El tiempo	
	2 San Ireneo y el tiempo	
	3 Orígenes y el tiempo.	
	4 La memoria	
	5 Israel y la anámnesis	
	6 El Nuevo Testamento y la memoria sacramental	
	7 La memoria de Dios en Ireneo y en la gnosis valentiniana.	
	8 Orígenes y la memoria.	
f)	La razón teológica de la antropología valentiniana	137
	1 Despliegue del Pleroma	
	2 Cristología gnóstica. Los misterios de la vida del Señor	
	3 La Eclesiología gnóstica	

### III CONTENIDO DE LA TRADICIÓN PRENICENA. IRENEO Y ORÍGENES.

#### 1 *Claves Patrísticas*

- a) La Tradición y la reflexión teológica 159
- b) Reflexión sobre el hombre 165

#### 2 *El hombre, caro capax Dei.*

##### *Modelo materialista de san Ireneo*

- a) La obra de Ireneo 168
- b) La salvación por la recta fe 172
- c) La *oeconomia salutis*, según Ireneo 179
- d) La Eclesiología de Ireneo 190
- e) Tradición y Sacramentos 198
- f) Escatología 203
- g) El valor de la Tradición en san Ireneo 207

#### 3 *Orígenes, Contenido de la Tradición.*

##### *Modelo idealista.*

- a) El personaje 210
- b) “De principiis” o “Perí Arjón” 212
- c) Orígenes y la *regula Fidei* 214
- d) El ser de Dios 218
- e) La condición humana 230
- f) El hombre y su redención 235
- g) La Escatología de Orígenes 243
- h) La Eclesiología de Orígenes 248

i)	Los Sacramentos del Verbo	256
j)	El valor de la Tradición	261
	1 Las disposiciones de la esposa.	
	2 La fecundidad de la palabra.	

#### IV LA INTERPRETACIÓN DE LA PALABRA

	<i>1 Relación entre Escritura y Tradición en la Iglesia antigua</i>	
a)	Antiguo y Nuevo Testamento	275
b)	Escritura y Tradición en los primeros siglos	284
	<i>2 La palabra entendida por la gnosis valentiniana</i>	
a)	El valor del antiguo Testamento. Su clave hermenéutica	288
b)	La exposición del método exegético valentiniano del Antiguo Testamento en la Carta a Flora de Ptolomeo	292
c)	El Nuevo Testamento. Exégesis valentiniana	299
	<i>3 La interpretación de la Palabra en la Gran Iglesia</i>	
a)	Los métodos exegéticos	306
b)	Ireneo y la comprensión de la Palabra	311
	1 La unidad de los dos Testamentos.	
	2 La inteligencia de la Ley.	
	3 El Antiguo Testamento, profecía de Cristo.	
	4 El Antiguo Testamento, prefiguración de Cristo.	
	5 El Evangelio Tetramorfo.	

6	La Palabra y el régimen de libertad.	
c)	La Palabra entendida por Orígenes	331
1	Sus claves	
2	Su método exegético	
V PISTIS Y GNOSIS.		
1	El reproche de los paganos	345
2	La posición de Ireneo	349
3	La gnosis cristiana: Clemente y Orígenes	357
VI AUTORIDAD, SACRAMENTALIDAD, LIBERTAD. LA SALVACIÓN COMO LUZ.		
1	El problema de la autoridad	380
2	Tradicón, Palabra y Sacramentos	394
3	La luz es suficiente	403
4	La libertad y la praxis moral como vida en la luz	407
5	La luz en la gnosis	412
VII CONCLUSIONES: LA INOPERATIVIDAD SOTERIOLOGICA DE LA TRADICIÓN VALENTINIANA		
a)	Dios como problema	421
b)	Lo Uno y lo múltiple	424
c)	La negación del tiempo y la memoria	430

d)	El problema de la libertad	434
e)	La escatología prueba de la antropología	436
f)	La negación de la Iglesia	438
g)	La negación de los Sacramentos	444
h)	La negación del valor de la Palabra	447
i)	La ideologización de las Escrituras	448
j)	Fe vs. Conocimiento	450
k)	El valor de la Tradición	451

<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>463</b>
---------------------	------------



## INTRODUCCION

El Padre Antonio Orbe, acaso el mejor conocedor del Valentinismo, en una conferencia pronunciada en el Instituto Patrístico Agustiniano de Roma, en el mes de mayo de 1971, se hacía eco del desconcierto que suponía para san Ireneo de Lión la reclamación que los gnósticos hacían de una tradición propia secreta, avalada, según ellos, por la sucesión apostólica, la misma que reclamaba para sí la Magna Iglesia<sup>1</sup>. No era posible desmontar, *vía traditionis*, el hipotético valor de la teología valentiniana, aun acreditando la mantenida por la Iglesia católica mediante la apelación a una tradición pública, comúnmente aceptada. Ambos, valentinianos y eclasiásticos partían de semejantes principios formales.

San Ireneo, no obstante, alcanzó a descifrar cómo en realidad había un elemento definitivo que configuraba y permeaba todo el sistema de pensamiento de la supuestamente verdadera tradición reclamada por la gnosis. Éste no era otro que el axioma pagano de la impermeabilidad de las naturalezas, es decir, la incapacidad de que las propiedades de una pasaran a otra, axioma que reducía el misterio divino, más allá de las hábiles formulaciones míticas de la teología valentiniana, a un

---

<sup>1</sup> “Así parapetados los gnósticos, ¿cómo podían ser eficazmente agredidos por la magna Iglesia? Por sola Escritura imposibles. Por recurso a la Tradición apostólica, tampoco. Algo hacías los PP. Ridiculizando la literatura apócrifa. Pero al fin, como nunca la daban los gnósticos por canónica, muy poco les afectaba el golpe. ¿Cómo demostrar que la presunta apostólica Tradición y sucesión secretas eran falsas?” A. Orbe, “La Tradición en la lucha antignóstica”, en Conferenza Patristiche II. Aspetti della Tradizione. Roma, 1972.

racionalismo evidente: Dios se vería incapacitado para actuar sobre la condición humana, elevándola desde su pobreza material a las alturas de lo divino. La materia no sería lugar de la acción transformadora de Dios. Las condiciones intransferibles de la naturaleza espiritual serían el límite infranqueable de la acción divina en la historia humana. Más aún, tal acción de Dios (sobre el hombre espiritual únicamente) no consistiría sino en una reintegración en su ser pleromático de la parte pneumática, perdida de acuerdo con el mito de Sofía, auténtico pecado de origen. De alguna forma, Dios se completaría a sí mismo, con la reducción a sí de las partículas dispersas en el *Kenoma*.

¿Es solo esta vía la posible para invalidar como no auténticamente cristiana, y por ello imposible avalada por los Apóstoles, la tradición acreditada por la gnosis de Valentín? Sí y no. Sí en cuanto que desmontar el sistema para hacerlo confluir con las tesis más caras a la filosofía del momento, es un primer paso, el fundamental. Pero necesariamente se siguen consecuencias de esta apreciación: una divergencia esencial en la comprensión de la *historia salutis*, que se evidencia, entre otras cosas, en el valor otorgado por eclesiásticos y valentinianos a la Tradición, diferencias sustanciales que se ponen de manifiesto cuando se alcanza a verificar su valor operativo, esto es, cuando se evalúa qué sucede en la *receptio* de dicha tradición, calificada por la Iglesia como *parádoxis* “sacramental”, por tanto mediadora de salvación; *receptio* definida, a su vez, por los sectarios en un contexto esotérico, como portadora de las claves soteriológicas para el hombre interior: *sotería* no entendida como elevación de lo humano a lo divino, sino como autorreconocimiento de lo divino en la peculiar condición de algunos privilegiados, mediante un

proceso peculiarmente anamnético; peculiar, en cuanto tal anámnesis no tendría como fin nada exterior a sí mismo, ningún objeto por tanto, sino solo la recuperación de la identidad perdida y reencontrada en la propia sustancia divina.

Para hacer verosímil lo expuesto se hará preciso aclarar en un primer momento qué se entiende por transcendencia en el ámbito en el que se desarrollan tanto la Iglesia naciente como la gnosis valentiniana, intentando dilucidar los préstamos que una y otra han aceptado del ambiente filosófico y religioso, es decir, hasta qué punto, una y otra se han “inculturado” en la apreciación de lo divino.

Todo el pensamiento filosófico y religioso de la época que nos ocupa, sea en el ámbito helenístico como en el judío, habla de un Dios distante y, sin embargo, necesario para el hombre. Las convulsiones sociales y políticas creaban un clima de inseguridad que alentó la búsqueda religiosa. Las religiones de los misterios, propiciados por el encuentro con la cultura oriental, unidas a la *forma mentis* helenística, quiso ser una respuesta. Pero también la reflexión filosófica, que asumió un carácter marcadamente religioso.

El Estoicismo propuso un panteísmo vitalista, en el que, en última instancia, transcendencia e inmanencia venían a coincidir. El Epicureísmo quiso disolver la inquietud religiosa afirmando una concepción materialista y cerrada del cosmos. Los Neoplatónicos dejaron sentir un impulso religioso que iba más allá de la frialdad del Dios de Platón. Sin embargo tal impulso, místico a veces, no contemplaba el fin del hombre en una transcendencia personal, por cuanto Dios tampoco asumía este carácter: la individualidad venía, eso sí, místicamente, absorta en el todo,

diluída en él.

En el ámbito judío, Filón se aproximó al Dios bíblico haciéndolo reconocible en su acción en el hombre y en las criaturas. Mas la trascendencia divina se avecinaba por intermediarios, nunca personalmente: ésta era la herencia bíblica. De su proximidad al helenismo quedó una lectura alegórica de la misma que debilitaba excesivamente el carácter inexcusable de la historicidad de la Escritura.

El Judaísmo despreció, por excesivamente contaminada de paganismo, la obra de Filón. Lo exigía la experiencia religiosa de Israel, asentada en la historia y fundamentada en dos principios: la unicidad de Dios y la elección del pueblo. A la vecindad de Yaveh y la expectación mesiánica respondieron los fariseos con el estricto cumplimiento legal. Los saduceos, acortando el mesianismo y reduciendo sus pretensiones a la pura inmanencia, mediante una lectura literalísima de la Escritura. Los zelotes respondieron con el plante bélico.

Las diferencias entre judaísmo y helenismo eran más que evidentes: un concepto de lo divino dinámico (judaísmo) frente a otro estático (helenismo), y una comprensión del hombre autárquica dentro de la *polis*, dentro de este último y otra visión del mismo como prevalentemente integrado en la tribu y el clan en aquel otro.

La Gnosis, movimiento heterogéneo y plural, habló, por su parte, de un Dios absolutamente desconocido y de la categorización de lo humano en tres condiciones: material, psíquica y espiritual; hablando con propiedad, sólo esta última agotaría la cualificación de lo humano. Sobrevenida en el mundo material por una caída desde su condición pleromática, debía ser restablecida en su antigua condición por el Salvador

que, despertando de su sueño a la centella de lo divino en el sujeto, lo haría capaz de conocer su íntima verdad. Sólo el pneumático conoce a Dios o, mejor, se autorreconoce como divino, según el axioma platónico que afirma que sólo lo semejante conoce a su semejante. El problema de lo uno y lo múltiple viene resuelto con la *reductio ad Unum*. La Gnosis, aun parapetada en el lenguaje críptico del mito, no dejaba de ser un racionalismo.

La vía cristiana propone una nueva “gnosis” de Dios con la Encarnación del Verbo. Dios se ha acercado personalmente a la criatura y, por el misterio pascual de Jesús, la ha reconstituido en su belleza original, expresión de su condición de imagen suya. Esto supone un escándalo para los judíos y una necesidad para los gentiles (cfr. 1 Cor 1,23). Las expectativas mesiánicas de Israel se vieron absolutamente desbordadas por la bondad de Dios: “¡Oh abismo de riqueza, de sabiduría y de ciencia el de Dios! ¿Quién conoció la mente del Señor, quién fue su consejero?”, exclama san Pablo (Rm 11,33). La Encarnación, aunque asume la dimensión religiosa de todo ser humano, pone a prueba sin embargo el hecho religioso en todo aquello que tiene de proyectivo. Pero también el pensamiento filosófico es sometido a la crítica de esta piedra de contraste. Con la Encarnación deja el cosmos de ser principalmente el lugar de la acción de Dios para dar paso al ser humano que tiene ya libre acceso al santuario. El apóstol reprocha a los gálatas su retorno a antiguas servidumbres y prácticas, tras haber conocido la libertad recibida en Cristo:

“pero en otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, servíais a los que en realidad no son dioses. Mas, ahora que habéis conocido a Dios,

o mejor, que él os ha conocido, ¿cómo retornáis a esos elementos sin fuerza ni valor, a los cuales queréis servir de nuevo? Observáis los días, los meses, las estaciones, los años. Me hacéis temer que haya sido en vano mi afán por vosotros”<sup>2</sup>

Con Dios como inmediato interlocutor se inicia un cambio radical en la comprensión del cosmos, la historia, la sociedad, la cultura y el hombre. En los primeros siglos está muy viva esta conciencia de novedad y la experiencia de la libertad. El testimonio de los mártires, primeros “objeto de conciencia”, es suficientemente elocuente. La carta a Diogneto, de finales del siglo II, presenta brillantemente la novedad de la Iglesia y su difícil encaje en un mundo rígidamente estructurado, y a los cristianos como *anima mundi*.

Los Padres de la Iglesia, si bien asumieron cuanto de aceptable encontraron en el pensamiento helenístico (especialmente en relación con la teodicea y la antropología), nunca descolocaron las piedras miliarias del dogma cristiano ni lo diluyeron sincréticamente en el pensamiento dominante, que, aun siendo valioso, no era capaz de dar cuenta de la insospechada novedad del acontecimiento salvador acontecido en Cristo.

En un segundo momento habrá que tratar de conocer el sistema valentiniano, mediante una aproximación a sus principales fuentes. Quicios del mismo son la afirmación (común con el resto de los grupos gnósticos) de una triple condición humana, asentada y justificada por la teología que mantiene, afirmación que tiene obvias repercusiones en la comprensión de la cristología y la historia de la salvación. El valentinismo nunca pretendió, según su testimonio, distanciarse de la Magna Iglesia:

---

<sup>2</sup> Gal 4,8 ss.

afirmaba sólo haber llegado a una más sutil y espiritual comprensión de la tradición y el dogma cristianos. Pero sus fundamentos eran decididamente paganos y permeaban todo su sistema, haciéndolo irreconocible para la Iglesia Católica. Detrás de la su “más incisiva y espiritual comprensión” de la *parádoxis* se propugnaba la capacitación de solos los pneumáticos para ello. Y detrás, consecuentemente, los valentinianos advertían de varias “economías” y varios dioses responsables de las mismas, dirigidas a cada una de las categorías humanas. Para aquéllos la salvación consistiría en el despertar gnóstico a la propia perfección y su reintegración en el mundo del pleroma del que procedían. Sólo para ellos la salvación era completa. Para los psíquicos o “animales” bastaba una salvación pobre: acaso el acercamiento discursivo y por fe al Dios *Próon*. Para los materiales no había salvación posible. Tal esquema deshizo, como un terrón de azúcar en el agua, el carácter vivificante de la *parádoxis* eclesiástica, para convertirse en puro catalizador de la anámnesis gnóstica. El sistema trató de acreditarse mediante una ideologizada hermenéutica de la Escritura, cuyo quicio radicaba en el *logion* del Evangelio de san Mateo: “nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar”. El texto valía también para el Antiguo Testamento: nadie, hasta los tiempos nuevos, habría conocido al Hijo. El Antiguo Testamento, obra del Demiurgo, se desarrolló en un régimen de ignorancia, aunque en él, por influjo del Dios supremo hubiese, según el testimonio de Ptolomeo, una Ley pura, válida para los espirituales y no derogada con la aparición del Salvador.

Seguidamente se abordará la teología y la antropología de dos de los máximos exponentes prenicenos, que, aun coincidiendo en la *Regula fidei*,

difieren básicamente en su explicación. Ireneo parte, frente a lo mantenido por los gnósticos, de Dios como creador de la materia, desde la que desplegará una admirable *historia salutis*. Orígenes situó el principio de la misma en la condición espiritual de quienes, tras la caída inicial, serían elevados a la condición de Hijos. La teología del primero fue fundamentalmente apologética frente a la herejía, la del segundo, más sistemática y creativa; pero ambos afirmaron la condición creada del hombre, única para todos y llamada a la salvación en la contemplación divina.

La tradición prenicena se expresó en estas dos vías diversas, aunque convergentes en su común anclaje en el *Kerigma* y la *Regula fidei*.

Ireneo comprendió al hombre como esencialmente histórico: creado en la pobreza del limo inicial, contenía, sin embargo, las huellas de las manos de Dios (el Verbo, imagen perfecta del Padre, y el Espíritu, su similitud subsistente). Imagen y semejanza, impresas en el hombre, serían cualidades dinámicas que lo habilitarían (sólo progresivamente) para la contemplación de Dios, contemplación de la que depende la vida del creyente. Todo el Antiguo Testamento fue el tiempo de la pedagogía divina, que debía acostumbrar a la criatura a convivir con su Dios. Este planteamiento requerirá asumir necesariamente las mediaciones de la gracia. La tradición se hace indispensable, por cuanto la parádoxis de la Iglesia hace presente a Cristo y su poder.

Orígenes, deudor de su formación neoplatónica, contempla el alma como el elemento sustantivo humano. Creado el hombre en su condición de “inteligencia”, al igual que ángeles y demonios, hace depender del pecado primordial su postración actual, caída entendida como *aversio ad*



*Unum.* El ejercicio de la libertad movida por la gracia alcanzará la *conversio*, que fructificará en la posesión de las cualidades inherentes a la filiación divina. El proceso se desarrolla en el seno de la Iglesia, en la acogida de la Palabra y los dones sacramentales: tales son las “encarnaciones” del Verbo, a más de su encarnación histórica. Son mediaciones de la gracia que la Esposa (la Iglesia, el alma) acoge, porque está dotada por su Esposo de los “sentidos espirituales”. Todo concurre a favor del hombre interior. De ahí que Orígenes presente una lectura alegórica de la Escritura, única capaz de proporcionar su auténtico sentido. No es que la literalidad no sea relevante, pero ni ella, ni el sentido moral alcanzan su más profunda dimensión. Hay que comprender que la alegoría no venía comprendida por Orígenes al modo filoniano, es decir como ocurrente (cuando no arbitraria) referencia al trasmundo de los valores éticos, sino más bien como tipo de las realidades futuras. Y esto vale tanto para el Antiguo Testamento como para el Nuevo, que es asimismo prefiguración de la era de la plenitud escatológica, como el Antiguo lo era de los tiempos nuevos del Verbo encarnado.

La tradición, entendida (igual que en Ireneo) como *tradere Christum*, expresa en todas y cada una de sus mediaciones su fuerza transformante. Mas nunca el sujeto se disolverá panteísticamente en Dios, sino que, del mismo modo que el fuego traspasa al leño sus propiedades, y sólo en la convergencia de ambos elementos se produce la combustión, así sucede con el alma purificada: se hace capaz de contemplar a Dios y vivir de su misma vida.

Ulteriormente se abordará más detenidamente la exégesis de la Escritura y sus claves hermenéuticas, en la que se apoya el edificio

teológico tanto de la gnosis valentiniana como de los Padres prenicenos. Para todos la Escritura ha de ser leída desde la Tradición de la Iglesia. Para los primeros, tradición esotérica, de modo que sólo los iluminados podrían entender el verdadero valor de las mismas y el mensaje que contienen. La lectura, pues, estaría ahormada por los presupuestos ideológicos mantenidos. Para los segundos, la interpretación habría de estar de acuerdo con la tradición manifiesta, pública que, *ab apostolis*, se ha mantenido universalmente en todas las Iglesias, y que no es otra que la que afirma la dignación de Dios por su criatura a la que, interviniendo en la historia, salva y eleva. Sin embargo, mientras san Ireneo se decantó por la lectura literal de la Escritura, Orígenes, y con él la Escuela de Alejandría, como ya se ha señalado, prefirieron, desde su formación neoplatónica y la influencia de Filón, una lectura en niveles, de acuerdo al mayor o menor progreso del creyente. Para ambos, sin embargo, nunca vendrá a menos la integridad de la misma, toda ella revelada (Antiguo y Nuevo Testamento), toda ella anunciadora del único Hijo de Dios.

Las claves enucleadas de las diversas teologías y antropologías desembocan en una diferenciada comprensión del valor de la *pistis* y de la *gnosis*, en el acercamiento al misterio de Dios. La gnosis que reclama el espiritual gnóstico no representará una cualidad adquirida gratuitamente, sino que será advertida como propiedad esencial de su alma divina, como inamisible conciencia de la distancia que le separa del mundo del kenoma. Prevalece la intuición frente a lo discursivo, la contemplación frente al esfuerzo de la fe. El gnóstico es el ya llegado, el que realiza actualmente la escatología. Aunque acaso habría que afirmar que es aquél que nunca hizo verdadero camino, porque nunca salió del punto de partida que no era otro

que su adscripción a lo divino. Todo lo más cabría afirmar en el gnóstico un itinerario interior.

Para los Padres prenicenos, la fe abre al ser humano a la experiencia de Dios. En el caso de Ireneo ésta produce sus frutos en la debilidad de la carne que, transida por la gracia, se apresta para contemplarlo. Para Orígenes es el alma la que, bruñida por la gracia, refleja la imagen divina en ella, y todo comienza por una fe simple, la que se adhiere sin más a la *Regula fidei*, pero que culmina en la vía mística, poniendo en ejercicio, como se ha señalado, los “sentidos espirituales”. Se deducen de estas diversas visiones consecuencias claras para la comprensión del valor operativo de la Tradición.

El tema del valor de la *pistis* y de la *gnosis*, tal como lo afrontan Valentín y su escuela y los pensadores prenicenos conduce a otros de no menor importancia; el primero, de dónde venga la autoridad y quien la detente. Para aquéllos radicarán en la *autoexousía* gnóstica, avalada por las propias experiencias; para éstos, en la fidelidad a la revelación interpretada y transmitida desde los apóstoles, y universalmente aceptada por la Iglesia. De modo que el transmitente no es en absoluto dueño o libre intérprete, sólo en comunión con la Iglesia detenta legítimamente la autoridad.

Asimismo, en segundo lugar, *pistis* y *gnosis*, fe y conocimiento, cuyo valor viene refrendado por los irreconciliables supuestos teológicos y antropológicos en uno y otro caso, nos adentra en el problema de la libertad. Para los Padres era elemento irrenunciable de la condición humana que, no siendo de naturaleza divina, debe, movida por la gracia, autodeterminarse en orden a su salvación.

No así para la gnosis, que partía de naturalezas ontológicamente predeterminadas. Al menos para una de ellas, la que coincide con lo divino, la *autoexousía* sobra. Las consecuencias son evidentes: si para los Padres, el crecimiento espiritual se realiza mediante el ejercicio virtuoso, para aquélla, el esfuerzo moral estaría de más, al menos para los *pneumáticoi*.

Todo porque la gnosis valentiniana concibe la salvación como iluminación que el Mediador ha provocado sobre la centella divina latente, perdida, como la perla en el fango, en la interioridad del sujeto. Nada nuevo se produce, sino que algo poseído se encuentra o se despierta.

La salvación, para los Padres, se entendió también, al igual que para los gnósticos como participación de la vida divina, pero con una diferencia sustancial: la vida de Dios sería participada sólo cualitativa y dinámicamente. La condición humana, purificada, reflejaría la imagen de Dios en ella inserta, pero la filiación será siempre don divino, otorgamiento gratuito, nunca posesión. Sólo así el hombre continuará siendo lo que es, mientras que Dios nunca se confundirá con lo creado.

Consecuencia de todo ello es la innecesariedad de la Iglesia como mediadora de la gracia. Los Padres acusaron repetidamente a los gnósticos de falsarios precisamente por la dispersión de sus sectas, convertidas en grupos iniciáticos, elitistas, dependientes de la última novedad de cualquier iluminado. El espectáculo contrapuesto de la Magna Iglesia, afirmaba su veracidad por la unidad en torno a la tradición común.

Dados todos estos presupuestos se podrá comprobar el valor estático de la tradición secreta reclamada por la gnosis valentiniana y aquel otro valor dinámico que requiere la visión de Dios, del hombre y la historia

mantenida por la teología de los Padres prenicenos. Aquella *parádoxis* tiene la evidencia de su cualidad en la ya expuesta innecesariedad de la Iglesia, pero también, y en consecuencia, en inoperatividad de la palabra transmitida, en el puro simbolismo sacramental (cuando no en la negación misma de cualquier tipo de sacramentalidad) y en la irrelevancia del empeño moral para los espirituales. La palabra se torna anámnesis, y el sacramento metáfora, que en nada aprovechan a quien de por sí ya lo posee todo.

La tradición dinámica preconizada por la Gran Iglesia defiende, por su parte, el valor de las mediaciones en orden a la elevación del hombre caído hasta la altura de Dios. Iglesia, Palabra y sacramentos, administrados por la autoridad que viene *ab apostolis*, acreditan en su eficacia transformante la legitimidad originaria de aquélla, porque en definitiva están anclados en el designio de Dios como actualizaciones de los acontecimientos salvíficos de Cristo.

Para la elaboración de este trabajo han sido fundamentales los cursos impartidos por los profesores Antonio Orbe, S.J. y Henri Crouzel, S.J. y sus respectivas producciones científicas. Del primero destaco sus “Estudios Valentinianos” y la monumental obra “Teología de San Ireneo”, así como la “Introducción a la Teología de los siglos II y III”, síntesis de toda su extraordinaria tarea investigadora. El P. Crouzel dedicó sus mejores esfuerzos a la teología de Orígenes. Es realmente valiosa su obra “Origène et Plotin, comparaisons doctrinales”, así como sus trabajos sobre la antropología teológica prenicena.

He procurado revisar la producción de las revistas especializadas sobre el tema en los últimos años y en la bibliografía a mi juicio más

acreditada. Pero mi interés se ha centrado sobre todo en la lectura de las fuentes. Hoy disponemos suficientemente de las mismas. Manlio Simonetti editó una cuidada edición de textos gnósticos en griego y latín. En castellano, y con introducción y notas, J. Monserrat hizo lo propio. A. Piñero y un equipo de especialistas tradujeron y publicaron sus “Textos gnósticos” en tres volúmenes (Madrid, 1997). Para las fuentes patrísticas son bien conocidos las ediciones de Sources Chrétiennes, con introducciones y notas, y de Corpus Christianorum, en sus series latina y griega, así como las obras patrísticas editadas en castellano por Ciudad Nueva.



I  
TRANSCENDENCIA PAGANA  
Y TRANSCENDENCIA CRISTIANA

*1. La comprensión de lo divino en el mundo antiguo.*

a) Religión y filosofía

En cada una de las las teologías que se acreditaron el mundo antiguo subyace la dificultad de enlazar lo uno y lo múltiple la trascendencia y la inmanencia, la materia y la idea, lo corruptible y la incorrupción, la eternidad y el tiempo, Dios y el hombre. Se hace imprescindible, por tanto, valorar cómo se sitúa ante Dios quien sustenta cada una de ellas, es decir, cómo y bajo qué supuestos el ser humano puede acceder a la realidad divina y cuáles son sus mediaciones, en caso de que sean posibles. La Tradición se inserta en este ámbito. Su validez, en cuanto mediación, dependerá definitivamente de la posibilidad de la irrupción de lo absoluto en ámbito de lo humano y en su condición precaria. Como resulta evidente, son definitivas asimismo las claves de las antropologías que se derivan de las diversas concepciones teológicas, en orden a evidenciar la necesidad o no de las mediaciones.

Judaísmo helenístico, platonismo medio y neoplatonismo, gnosticismo, hermetismo, religiones místicas y cristianismo coinciden en



la apreciación de Dios como inadecuado a la magnitud (precariedad, temporalidad, corruptibilidad, dispersión) humana. San Pablo se hace eco de este modo de aproximación a lo divino: “atenienses, veo que sois extremadamente religiosos. En efecto, al recorrer vuestra ciudad y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado un altar en el que está escrito: ‘Al Dios desconocido’; pues bien, eso que veneráis sin conocerlo es lo que yo os anuncio”<sup>1</sup>. Ciertamente este *Deus Absconditus* era bastante conocido. Las notas de su trascendencia eran decididamente señaladas por cada una de las ideologías apuntadas. Todos coincidían en aplicar a Dios la terminología negativa al uso: acentuando la distancia, rompiendo todo tipo de analogía, desanudando lazos, hacían de Dios no el *semper maior*, sino el *Alter Totaliter*.

La época helenística fue tiempo de inquietud religiosa. La crisis de la *polis* hizo que, frente a épocas anteriores, no fuese ya la reflexión sobre la configuración política de la misma el objeto de la filosofía. El ser humano no fue visto ya como *zôon politikón*, sino más bien como *zôon koinonikón*, cosmopolita; el interés se desplaza hacia la reflexión acerca de lo humano y la felicidad: la disolución de los valores cívicos llevó a la consideración del individuo como únicamente importante <sup>2</sup>. El mundo limitado de la *polis*

---

<sup>1</sup> Hch 17,22.

<sup>2</sup> Cfr. C. García Gual y M<sup>a</sup>. J. Imaz, “La filosofía helenística, éticas y sistemas”, Bogotá. 1990, c. I. G. W. Hegel (“Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal” vol. I pg. 493) afirma que “después de la muerte de Alejandro, los destinos de los estados no constituyen ya el interés esencial, sino que es el de los individuos el que ocupa el primer término y en él el sujeto encuentra su bien y sumal. Esta individualidad singularizada sólo podría surgir desde Grecia, pero el mundo Griego no pudo resistirla. El profundo espíritu de Platón lo comprendió bien y por eso quiso excluir de su República la libre subjetividad. Pero esta personalidad consciente contiene en sí el germen y principio que debía aparecer en la historia”. “Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal” vol. I pg. 493.

había quedado absorbido por la *oekumene*, generando incertezas y necesidad de búsqueda <sup>3</sup>, que se decantó, en el ámbito del sentimiento religioso, por la astrología, el interés por todo lo sobrenatural y el deseo de inmortalidad. En este contexto, las religiones místicas respondían a las expectativas generadas por la nueva situación.

El contacto con el mundo oriental en la época helenística propició la incorporación de nuevas deidades y nuevos cultos en occidente. Tienen importancia por la rivalidad que supusieron para el cristianismo naciente, ya que, a los elementos formales de la práctica religiosa, añadían la implicación personal en la relación con el dios o la diosa, mediante la iniciación y el culto. Pujaron, sobre todo, las religiones místicas.

El “misterio” consistía en un rito secreto por el que personas escogidas se aseguraban la protección y los beneficios que aquéllas proporcionaban, principalmente en orden a la *sotería*. Ahora bien, los grupos de adeptos no se constituían como sociedades secretas; menos aún pretendían convertirse en una especie de *ekklesia*; de hecho, aunque la iniciación en los misterios constituía un privilegio e incluía algunos elementos de arcano, otras muchas partes de los rituales eran públicos y en muchos casos favorecidos y fomentados por el poder imperial <sup>4</sup>. Tal sucedió con el culto de Mitra, que, importado de oriente por las legiones,

---

<sup>3</sup> “Non era più, questo (il mondo), un piccolo cosmo ordinato, in cui Zeus o la Provvidenza assegnavano un’equa misura de ricompensa all’uomo giusto e di castighi all’injusto. Il mondo era probabilmente dominato dalla cieca Fortuna, ovvero da un fato immutabile scritto negli astri o da questi determinato”. A. D. Nock, “La Conversione. Società e religione nel mondo antico”. Bari, 1985, pg. 80.

<sup>4</sup> “Gli antichi culti misterici non costituivano comunita religiose nel senso dell’ebraismo e del cristianesimo. Perfino Richard Reitzenstein dovette riconoscere que il concepto di chiesa, *ekklesia*, non aveva equivalenti nella religione pagana; esso risale a la Settanta”. W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Bari, 1991, pg. 71.

servía como elemento favorecedor de la cohesión del ejército. En él solo intervenían hombres y las pruebas iniciáticas importaban esfuerzo y sufrimiento físico.

Si tuvieron éxito y rivalizaron con el cristianismo fue porque ofrecían al iniciado la posibilidad de devincularse del *fatum* al que el común mortal se veía sujeto por causa del capricho de los dioses tradicionales, que no eran sino trasposición mítica de las fuerzas cósmicas ineludibles, necesarias, encajadas en el eterno retorno. El individuo se podía percibir a sí mismo libre de la ley inexorable del destino. Los dioses orientales se situaban de este modo como superiores al panteón tradicional incapaz de romper lo inexorable, por cuanto los mismos dioses venían a ser elementos propios del cosmos.

Los cultos místicos, de los que apenas nada se sabe, (aunque han quedado descripciones pictóricas de ellos, p. ej. en la casa de los misterios de Pompeya, cuyo significado todavía hoy resulta indescifrable) conducían al iniciado a experiencias límite, esto es, al umbral entre la vida y la muerte, de un modo teatral pero absolutamente realista, que daban paso, por la fuerza emocional, a estados extáticos de conexión con el dios en cuyos misterios había penetrado. Tras el proceso, guiado por el mistagogo, el iniciado se creía en posesión de una vida nueva, se sentía renacido, con una vida realmente verdadera, más allá de la físicamente poseída: se entraba en el tiempo propio de la divinidad <sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> En la “Metamorfosis”, Apuleio, en su capítulo undécimo, se puede encontrar la descripción de los elementos iniciáticos comunes a las mistagogias de los distintos misterios. Costumbre extendida la constituía el bautismo de sangre o “taurobolio”. El toro, signo, como el sol, de fecundidad y potencia, haría partícipe al iniciado de sus virtualidades, a través de la sangre en la que literalmente el creyente se bañaba, tras ser degollada la res. “Pónenle (al iniciando) encima un tablado extendido y agujereado en

Paradigmática resulta la conversión de Lucio, narrada en el libro undécimo de las *Metamorfosis* de Apuleio, escrito en los tiempos de Marco Aurelio. La obra describe el cénit de la religiosidad que las religiones místicas promovían. Lucio, tras verse beneficiado por la diosa Isis, se hace iniciar en sus ritos para consagrarse de por vida a su culto.

La polémica entre los cultos místicos y el cristianismo, especialmente en lo que respecta a la sacramentalidad, se dejó ver ya en la antigüedad. Tanto san Justino, en su primera Apología, como Tertuliano en su *De Praescriptione Haereticorum*, Hipólito en su *Refutación de todas las herejías*, u Orígenes en el *Contra Celsum*, lo evidencian<sup>6</sup>. Más allá de los hipotéticos intercambios de prácticas<sup>7</sup>, se hace preciso, para comprender

---

sus maderas, cortan y afilan la superficie. Perforan muchas veces las maderas con agujones para dar paso franco a los múltiples y pequeños agujeros. Traen entonces un toro de torva y erizada frente, adornado de guirnaldas, sujeto de lomos y cuernos. Brilla con él el oro propio de las víctimas, y el oro de las brácteas despide fulgores como saetas. Después de colocar la bestia en este lugar para inmolarla, atraviesan su pecho con el venablo sangrante”. Esta es la descripción ofrecida por Aurelio Prudencio en su *Peristephanon*, (10, 1006-1050).

<sup>6</sup> “Por lo demás, sepa Celso, y los que lean su libro (*se refiere a su diatriba contra los cristianos ‘Logos Alethés’, Discurso de la Verdad*), que en ningún pasaje de las Escrituras tenidas por auténticas y divinas se dice que existan siete cielos (*Celso quería ver préstamos cosmológicos de los misterios de Mitra al cristianismo*); y que ni nuestros profetas, ni los apóstoles de Jesús ni el mismo Hijo de Dios dicen nada que hayan tomado de los persas o los cabiros”. *Contra Celso*, VI, 23.

<sup>7</sup> “El cristianismo, por ejemplo, llegó a convertirse en manos de los comparatistas de principios del siglo XX en una amalgama de elementos mitraicos (como el banquete ritual, antecedente de la eucaristía), metróacos (el taurobolio como antecesor del bautismo) o isíacos (la pasión y muerte de Osiris se identifica como origen de la pasión y muerte de Cristo). Del mismo modo se constata el procedimiento inverso: y así las inscripciones del complejo mitraico de santa Prisca fueron interpretadas como dependientes del credo cristiano”. Jaime Alvar, en “Cristianismo primitivo y religiones místicas”, Madrid, 1995, pg. 517. A nadie se le escapa la simplificación de esta propuesta. Ya los apologistas defendieron la novedad cristiana frente a reduccionismos o asimilaciones inconsistentes, a veces, como Justino, en su primera Apología, apelando a la intervención demoníaca, que llevaría a los paganos a imitar y remedar las profecías del Antiguo Testamento con sus misterios; también a esta maléfica manipulación alude

bien el problema, los diferentes mundos conceptuales (históricos, antropológicos, teológicos) de los que parten. Mas, el término “misterio” adquiere en el cristianismo naciente una peculiar significación. San Pablo lo toma de la apocalíptica judía, aplicado al designio de salvación de Dios, largamente oculto, (sólo oscura e imperfectamente dado a conocer a los profetas de la antigua ley, (cfr. Ef 3,5) y por fin revelado en Cristo, no sólo para los judíos sino también para los gentiles (cfr. Rm 16,25). Tal misterio, desvelado al fin de los tiempos, manifiesta la insondable sabiduría y benevolencia divinas, que quiere que todas las cosas tengan al Hijo por cabeza (Ef 1, 3-10). Es cierto que la salvación ofrecida por Dios en Cristo era visualizada y actualizada en los ritos sacramentales de la Iglesia, de modo que éstos también podían ser denominados “misterios”. La analogía entre unos y otros, pues, es de sobra insuficiente.

Por su parte, todas las escuelas de filosofía compiten en la crítica a la religión tradicional. No es ajeno a este hecho el cosmopolitismo apuntado del período helenístico y romano: si la religión estaba ligada a la *polis* y sancionaba a su manera un modo de configuración socio-política, la extensión del imperio propició la invasión de nuevas deidades y nuevos cultos, venidos de oriente, junto con la superstición y la magia <sup>8</sup>; el

---

Tertuliano en el *De Praescriptione*, al hablar de la iniciación baustismal mitraica. Anclados en la historia, no en el mito, con una teología que rompía el marco cósmico en el que se desarrolló la ideología mística, por la afirmación de la creación positiva del mundo, más una antropología de la ‘imagen y semejanza divinas’ gratuitamente otorgadas, y la conceptualización de la *sarx* como destinada a la salvación, los padres tenían argumentos para afirmar su independencia, más allá de las hipotéticas analogías en el ámbito del lenguaje, del sistema ritual, o de creencias.

<sup>8</sup> La religiosidad popular discurre por sus propios caminos y crece sobre todo en tiempos de crisis. En el mundo greco-romano, no menos que en el hebraico existe un marcado interés por todo lo prodigioso. Así lo atestan las "aretalogías"; entre todas ellas destaca la de Asclepio (Esculapio para los romanos), representado con un bastón, signo

sincretismo alentó la relativización del hecho religioso que, por ello, tendía a ser vivido en la interioridad de la conciencia. Las posturas ante la religión van, en las escuelas de filosofía, desde la negación hasta la racionalización o espiritualización<sup>9</sup>.

---

del poder, al que va enlazada una serpiente, expresión de la regeneración. De la aretalogía de Asclepio es el texto siguiente: "cuando también yo no mucho tiempo después fui afligido por un dolor en el costado derecho, me apresuré a recurrir al auxiliador de la naturaleza humana, y de nuevo, más que nunca estuvo dispuesto a la misericordia, demostrando más realmente su capacidad para hacer el bien; por eso quiero yo personalmente testimoniar este hecho, antes de anunciar sus tremendos poderes", (P. Oxy. XI, 1381).

Junto a las aretalogías, son también importantes testimonios de la religiosidad del tiempo los exvotos depositados en los santuarios por los beneficiarios de alguna intervención prodigiosa. Los ofrecidos a Asclepio en su santuario de Epidauro, escritos en estelas de piedra, hablan de la gratitud al dios por la acción sobre una embarazada que no daba a luz: "apenas salí del templo traje al mundo un niño... habiendo obtenido esta gracia, Cleo hizo grabar en su exvoto: no admiréis la grandeza del cuadro, sino el prodigio divino"; otro cuenta cómo ante la incredulidad de un lisiado en la mano, el mismo dios se le apareció en sueños, le curó de su parálisis y le cambió el nombre: Apistos (incrédulo). De hecho este santuario contaba con un dormitorio en el que los enfermos, tras pasar la noche, contaban a los sacerdotes sus sueños; éstos los interpretaban y se servían de ellos terapéuticamente.

Importantes son también las biografías de los filósofos taumaturgos, entre ellos Pitágoras, Epiménides y Empédocles. Más que ninguno fue famoso Apolonio de Tiana, cuya vida redactó Filóstrato al inicio del s. III, en la que refiere no menos de veinte milagros, entre ellos la liberación de la ciudad de Éfeso de la peste, la curación de un joven endemoniado en Atenas, la resurrección de una niña en Roma y la curación de un joven afectado por la rabia tras la mordedura de un perro. Parece ser que esta biografía, publicada cuando el cristianismo era ya un hecho extendido y consolidado en el imperio, tuvo una intención propagandística y proselitista en la exaltación de la religión tradicional.

<sup>9</sup> p.ej., Lucrecio, entre los epicúreos, en su *De rerum Natura* llega a afirmar: *tantum potuit religio suadere malorum!* (¡de cuántos males fue origen la religión!), o también: *nunc est mortalibus insitus horror qui delubra deum nova toto suscitatur orbi* (el horror asentado en los mortales suscita por todas partes nuevos templos a los dioses); *O genus infelix humanum, talia divis/ cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas/ quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis/ vulnera, quas lacrimas peperere minoribus nostris!*

Por su parte Evémero de Messenia en su *Hierá anagrafé* ("Escrito Sacro") propone una explicación racional: los dioses son simplemente hombres divinizados o personificación de las fuerzas naturales. Que la religión tradicional está en crisis en el

La filosofía en realidad viene a ocupar entre las élites el papel de la religión <sup>10</sup>. Desde el periodo helenístico desplaza sus grandes temas para centrarse en el ámbito de la ética y en el interés por lo práctico: ¿cuál es el camino de la felicidad?; la respuesta se encuentra en la apropiación de sí, en la desalienación que vienen de la mano de la norma moral y la tensión de una intensa vida espiritual: "está vacío el discurso del filósofo que no puede curar alguna pasión del hombre", afirma Epicuro; por su parte, Zenón afirma que el carácter moral es la fuente de la vida del que fluyen las acciones individuales. La religión queda relegada a la mitología y el rito, sin que ofrezca ninguna motivación para lo que llamaríamos "conversión"; deviene utilitarismo y práctica externa, campo de la costumbre, la identidad nacional <sup>11</sup> y la superstición.

---

tiempo del nacimiento del cristianismo, lo confirma Varrón (s. I a. C.) en una cita que de él hace S. Agustín en su *De Civitate Dei*, 5,2): "los dioses morirán no por un ataque externo, sino por la indiferencia de los ciudadanos"; y Juvenal, a su vez: "en los "manes" y en los reinos subterráneos de Caronte no creen ya ni siquiera los niños"; Por su parte, el escéptico Luciano de Samosata (+200), carente de cualquier sentimiento de respeto por panteón griego y su mitología, afirma: "la vida preferible es la del común de los hombres. Abandona la locura de disertar sobre los cuerpos celestes y de buscar los principios y los fines. Desdeña los famosos silogismos de los sabios, considéralos pura tontería. Proponte como único fin atravesar lo mejor posible la vida presente. Diviértete en todo y no te apasiones por nada" (Menipo).

<sup>10</sup> W. Jaeger, "Early Christianity and Greek paideia", Cambridge, 1961, cap. III.

<sup>11</sup> Una importante manifestación de la religiosidad popular, promocionada desde las instancias del poder como elemento de cohesión es el culto imperial, cuyos elementos ideológicos fundamentales giran en torno al nacimiento prodigioso, elección divina, adventus y epifanía y apotheosis del emperador. Se inicia en Oriente con Alejandro Magno. Tanto en Egipto como en Persia era un hecho habitual considerar al rey como *epifanés*, es decir, como manifestación de lo divino. En Egipto Alejandro fue proclamado por el oráculo de Ammón, "Hijo de Zeus". En Roma, como cuenta Suetonio, se tributa culto al emperador a partir de César (a éste, *post mortem*: "*in deorum numero relatus est*"). El culto en vida comienza con Domiciano, al que se le llama *dominus et deus noster*. Es significativa la inscripción de Priene (ciudad cercana a Éfeso), unos

La filosofía por su parte proponía interpretaciones racionales de los fenómenos, daba a la vida un esquema, una disciplina y una meta que

---

pocos años antes de Cristo, en la que se establece, como primer día del año, el del nacimiento de Augusto, porque "si el día del nacimiento del divinísimo César, trae tanta alegría y tantos beneficios, nosotros con razón lo equiparamos al inicio de todas las cosas... por ello se considerará con razón este hecho como el inicio de la vida y la existencia, que pone fin y término al arrepentimiento de haber nacido". Por su parte el panegírico de Plinio el Joven a Trajano manifiesta el carácter divino de la elección y la función del emperador: "Es verdad, como creo, que el autor del universo... cuando dirige su mirada sobre la tierra, se digna insertar los destinos humanos entre sus ocupaciones divinas; pero ya, libre y desocupado de esta responsabilidad, se ocupa solo del cielo, después que te ha puesto a tí para que tú hagas sus veces en relación a todo el género humano".

Otro elemento del culto al soberano es la *parusía* del mismo; este término significa "llegada", "venida", "adviento" solemne y festivo del emperador a una ciudad, con la cual se ofrecía a la población comidas y festejos populares. Ateneo de Naucratis en su obra "Deipnosophistai" ("los comensales filósofos"), narra la llegada de Demetrio de Macedonia a Atenas de la manera siguiente: "Cuando Demetrio retornó de Leucades y Corcira (islas del mar Jónico), a Atenas, los atenienses le salieron al encuentro, no solo con incienso, girnaldas y libaciones, sino también con himnos procesionales e itifálicos, acompañados de danzas y cantos. En medio de la multitud danzaban y cantaban que él era único y verdadero dios, que los otros dioses dormían o estaban ausentes o no existían, y que descendía de Poseidón y Afrodita, superior a ellos por su belleza e igual que ellos en su benignidad hacia todo el mundo".

Por último, la divinización del emperador, competencia exclusiva del senado, viene así descrita por Herodiano (*Ab excessu Divi Marci*, 4,2,1): "Es costumbre de los romanos divinizar a aquellos soberanos que dejan hijos como sucesores y a este honor se llama *apothéosin*. Es una mezcla de luto y fiesta para toda la ciudad. El cuerpo del difunto es sepultado con un solemne rito, según las normas; pero se hace una imagen de cera del todo semejante al difunto y se coloca sobre un gran lecho de marfil, todo cubierto de brocados de oro. La imagen toda pálida se presenta como si se tratase de un enfermo. A los lados del lecho se sientan, durante todo el día, a la izquierda, los senadores vestidos de negro, a la derecha todas las mujeres dignas de particular honor por sus maridos o sus padres, vestidas de blanco. Esto lo hacen durante siete días... después los jóvenes más nobles de la caballería y del senado toman el lecho a hombros y lo llevan por la vía sacra hasta el foro antiguo... después lo llevan al Campo Marcio donde en la parte más llana hay preparado un palco cuadrado... Acabadas estas cosas el príncipe heredero prende una antorcha y la acerca al habitáculo, mientras los otros atizan por otros lados el fuego que consume aquel conjunto seco y resinoso. Del habitáculo más elevado y pequeño se eleva, al cielo, junto con el fuego, un águila, que los romanos creen que lleva, de la tierra al cielo el alma del soberano; y desde aquel momento es venerado junto a los otros dioses".



perseguir, proponía modelos de "santidad" (especialmente a los más antiguos filósofos, Sócrates y Platón), ofrecía la enseñanza directa de un maestro, contaba con la fascinación de una literatura e inspiraba sentimientos de arrepentimiento y conversión <sup>12</sup>. La filosofía, cuando más, acogió los contenidos tradicionales de la religión criticándolos o reinterpretándolos alegóricamente y ofreció una dirección moral y espiritual, en cada escuela el suyo propio, junto con sus creencias y sus prácticas. Las escuelas de filosofía se constituían como auténticos grupos de creyentes en torno a un maestro y sus enseñanzas. Cada uno de sus miembros podría relatar la historia de su propia conversión. Se contaba con los propios "santos" y "mártires" y al camino emprendido se debía sacrificar absolutamente todo: ya desde Platón, que consideraba la filosofía como la más alta actividad del espíritu humano, se entendió que sólo con el desapego de lo sensible se podía iniciar el verdadero camino de la comprensión de Dios, el cosmos y el hombre: "debes consagrarte a la filosofía para que te sea concedida la verdadera libertad" (Epicuro); "el hombre es libre por el mismo hecho de servir a la filosofía... por la cual no sólo somos purificados, sino transfigurados" (Séneca) <sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> El texto de la "Mesa" del Ps. Cebes dice al respecto: A quien se da a los falsos placeres de la riqueza, nobleza, fama... "es entregado al Lamento y la Desesperación y después es arrojado a otra estancia donde consume el resto de su vida junto a la Infelicidad a no ser que afronte la Conversión ("metanoia"), corriendo a su encuentro. Y ¿qué sucede cuando ha encontrado la Conversión? Lo saca de sus males y le mete en la cabeza otra opinión, la que conduce a la verdadera "paideia", mas también aquella otra que lleva a la "seudopaideia". Y después ¿que pasa? Se acogerá a aquella opinión que conduce a la verdadera cultura; purificado por ella se salva y se hace dichoso y feliz en su vida..."

<sup>13</sup> Es significativo el texto de su carta octava, en la que recuerda la impresión causada en él por su maestro Atalo: "cuando comenzaba a recomendarnos la pobreza y a

La impronta religiosa de la filosofía helenística se configuró bajo la afirmación de un Dios único: sobre todo con el medio y neoplatonismo que situaban en el Uno el mundo de las realidades sustanciales, las ideas, de las que no era sino umbrátil reflejo todo lo sensible, a diferencia de Platón, quien por encima del demiurgo situaba el mundo eidético. A pesar del fuerte impulso espiritual (místico en muchos casos), no escapa a la vaguedad, la indeterminación y la impersonalidad la imagen de Dios que estas filosofías sustentan <sup>14</sup>.

b) las escuelas y sus teodiceas.

El Estoicismo fue, junto con el neoplatonismo, uno de los sistemas que más contribuyó a la helenización del pensamiento cristiano. La ética estoica tiene mucho que ver con la paulina. Admitía dos principios para

---

demostrar que todo lo que va más allá de lo necesario es un peso inútil y dañoso para quien debe soportarlo, a menudo me habría apetecido salir pobre de la escuela; y cuando comenzaba a reírse de nuestros placeres y a alabar la castidad del cuerpo, la sobriedad en la mesa, la pureza de la mente que se abstiene de placeres no solo ilícitos sino también inútiles, me venía un deseo de poner freno a la gula y al vientre".

He aquí la descripción que L. François ("Essai sur Dion Chrysostome"), hace del filósofo cínico Dión de Prusa: "Según él (Dión) un filósofo no se deja apartar del proclamar los preceptos de la sabiduría a todos los que encuentra, ni por las dificultades, ni por las injurias o los escarnios. No se irrita por el hecho de que los hombres se rían de esta pacífica disposición del ánimo, de este desprecio de los honores, de esta abyección voluntaria y cubran al filósofo de ignominia...para todos es más humano que un hermano o los amigos, nunca abandona su oficio y se hace en lo que puede siervo de los intereses de sus conciudadanos, de su prójimo, de sus familiares..."

<sup>14</sup> De la misma manera, el desinterés por los grandes sistemas de pensamiento (Platón y Aristóteles) condujo a un remarcado individualismo, uno de los temas más abundantemente abordados es el de la libertad; para obtenerla se apela al camino de la "autarjeia" (independencia, Pirro y los escépticos) a la "imperturbabilidad" (Epicuro y su escuela) a la "apatheia" (insensibilidad, los estoicos).

todas las cosas, uno pasivo, la materia y otro activo, la Razón que está en ella, es decir, Dios<sup>15</sup>. El principio activo venía identificado con el fuego: éste es la razón eterna que organiza el cosmos y lo penetra; es asimismo el Logos que da cuenta de todo lo existente. Es la causa universal, Zeus o Dios; es asimismo la *prónoia* o providencia y también el destino, la mente rectora del universo. Es el *Logos spermatikós* que contiene en sí, a modo de las ideas ejemplares de Platón, la racionalidad de todos los seres, cuya dinámica está sujeta absolutamente a la necesidad: no hay lugar para el azar, la contingencia, la imprevisión; todo tiene su por qué y su para qué; el cosmos es una unidad y sus elementos son totalmente interdependientes. El determinismo estoico era, no obstante, positivo: todo sucede para bien, incluso los males parciales acaecen en orden a la perfección de los seres.

Puestas estas premisas, se afirmaba que el único bien consiste en vivir virtuosamente, ajustándose en todo al ritmo del fluir universal determinado por el Logos. El ser humano, que participa de la racionalidad universal, si quiere alcanzar la felicidad, debe dejarse conducir por la centella divina que en sí mismo posee: *el hegemonikón*, o parte superior del alma, según la antropología tripartita (*hegemonikón*, *timoidés*, *epitimetikón*), tradicional en la filosofía griega. La consumación del cosmos por el fuego (*ekpirosis*), el mismo en el que tuvo su origen, dará paso a un nuevo ciclo, según la ley del eterno retorno. Así pues, la teología que defienden los estoicos se puede comprender como un panteísmo vitalista;

---

<sup>15</sup> Así lo expresa Séneca (Ep. 62, 2): "Dicunt, ut scis, stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat, causa autem, id est, ratio, materiam format, et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat; hoc causa est, illud materia".

Dios no tiene rostro personal, sino más bien se identifica con las energías ordenadas y eficaces que todo lo llenan.

Por su parte, el Epicureismo mantenía una ontología fundamentalmente materialista, sensista y empirista, procedente del atomismo de Demócrito. La filosofía tendría como cometido hacer feliz a quien a ella se dedica; sería por tanto inútil, asentado el pragmatismo, dedicarse a la especulación. La felicidad sólo se podría lograr eliminando las causas de la intranquilidad frente al destino, que no existe: sólo existe el azar, no hay una ley inmutable ni se da la necesidad; los acontecimientos son, por ello impredecibles.

El temor a la muerte queda vencido por cuanto el alma, compuesta por átomos sutiles, esféricos y lisos no posee sensibilidad si no está unida al cuerpo y no sobrevive a ésta: sus átomos se disgregan a la muerte que era considerada como la liberación de todos los males (nada existe tras ella). Es famoso el aforismo de Epicuro: "la muerte, el más horrendo de los males, en nada nos atañe. Mientras nosotros vivimos ella no está, y cuando está ya nosotros no estamos" (Ep. a Meneceo)<sup>16</sup>.

Ciertamente los dioses no tendrían nada que ver con este mundo, ni lo habrían creado, ni actúan providentemente, ni intervienen en él de ninguna manera: "el ser feliz e incorruptible ni tiene preocupaciones ni se

---

<sup>16</sup> En cuanto el temor a los dioses, en los que Epicuro ciertamente cree, viene desvanecido por el siguiente silogismo (Usener, fragm. 374): "Dios, o bien quiere impedir los males y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo cual es imposible en Dios. Si puede y no quiere, es envidioso, lo que igualmente es contrario a Dios. Si ni quiere ni puede, es envidioso e impotente, por lo tanto ni siquiera es Dios. Si quiere y puede, que es lo que conviene a Dios, ¿de dónde proviene entonces la existencia de los males y por qué no os impide?"

las causa a otro; de modo que ni de indignaciones ni de agradecimientos se ocupa, pues todo eso se da sólo en el débil”<sup>17</sup>. El culto que merecerían sería de sola admiración por su excelente naturaleza. La meta de la vida sería, por tanto, el goce de la vida presente, que no se debería confundir con el placer grosero, rudo o elemental, por cuanto los gozos del alma son los que realmente satisfacen: moderar los apetitos carnales supone alcanzar el equilibrio que fundamenta la auténtica felicidad. La virtud sería por ello el medio para evitar el dolor: “ningún placer es por sí mismo un mal. Pero las cosas que producen ciertos placeres podrían acarrear muchas más perturbaciones que placeres”; “el justo es el más imperturbable y el injusto está repleto de la mayor perturbación”<sup>18</sup>.

### c) La herencia de Platón

Más importancia tuvieron en la reflexión sobre el Dios lejano el Platonismo medio y el Neoplatonismo <sup>19</sup>, que acentuaron con notas de

---

<sup>17</sup> Epicuro, Máximas.

<sup>18</sup> *Ib.*

<sup>19</sup> R. Arnou, art. "Platonisme des Pères", DTC, 12/2, c.2258-2392. El influjo que sobre los padres tuvo directamente Platón es relativo: por lo general no han conocido sus obras, sino sólo florilegios de las mismas. Si directamente su influjo es relativo, el platonismo es sin embargo forjador de una filosofía que a través del medio y neoplatonismo condicionó el pensamiento y la reflexión cristiana de los primeros siglos.

La recepción de Platón no ha dejado de ser polémica en la Iglesia antigua, con posturas que van desde Tertuliano, que afirma que nada tienen en común la Academia y la Iglesia, y los que sostienen el "furta graecorum" y la anterioridad de la S.E. a las obras de los griegos, hasta aquellos otros que usan de él (y de toda la "paideia" griega) como

misticismo el idealismo platónico.

El pensamiento de Platón, al que estos pensadores actualizan e interpretan no es sistemático,<sup>20</sup> se encuentra disperso por todas sus obras. La filosofía es para él la actividad más alta del alma y tiene como fin el conocimiento, la ciencia, y constituye al mismo tiempo una norma de vida, elevándola, liberándola de este mundo material mediante la contemplación de las realidades superiores. Requiere, por contrapartida una dedicación exclusiva; el estudio de todo lo demás (matemáticas, música, astronomía, etc.) sería sólo ejercicio preparatorio.

Hay un mundo superior de las Ideas inmaterial, arquetípico de todas las realidades sensibles: son la verdad en sí accesible sólo a la inteligencia. A ellas se llega mediante el ejercicio de la dialéctica, por el que el alma se eleva de lo singular a lo general, de lo condicionado a lo incondicionado.

De otra parte hay que decir que la identidad del Dios de Platón no está clara. La Idea de Bien, que es la más sublime de todas puede ser llamada “Dios” por excelencia, porque es la causa de toda perfección. Pero tal vez también pueda considerarse como Dios más propiamente al demiurgo, organizador de la materia, o tal vez al alma del mundo. A Platón le interesó más insistir en el mundo de las ideas. Los filósofos seguidores suyos preferieron retener la concepción de la existencia de un Dios bueno, sol del mundo invisible que da a las ideas su inteligibilidad. De otra parte, no sólo las Ideas son divinas: también el *Anima mundi* y todo lo que participa de la inteligibilidad: todo es en cierto modo divino, idea familiar a

---

vehículo adaptado para el mensaje y la apologética, útil para mostrar la racionalidad de su contenido, actitud ya preparada y usada por Filón de Alejandría.

<sup>20</sup> G. Fraile, "Hª de la Filosofía", Madrid, 1990, pgs. 281-413.

los Padres de la Iglesia, aunque no compartida en el mismo sentido.

El mundo, sensible y cambiante, no tiene en sí, por lo mismo, la fuente de su propio ser; lo es el demiurgo. Sin embargo no es éste el creador, sino sólo ordenador de la materia informe, eterna (este demiurgo, en la imprecisión teológica de Platón aparece como inferior al Dios supremo, idea que retendrá el gnosticismo y también la tendencia subordinacionista en ortodoxos y heterodoxos). El demiurgo no produce por sí mismo todas las almas, sino que deja a dioses secundarios parte de su trabajo, aseveración que tiene su evidente correspondencia en la ideología gnóstica, que hablará de arcontes y desplegará una ingente angelología.

En cuanto a la psicología, cuyos trazos influyeron en las reflexiones posteriores de todas las escuelas, Platón defendió que el alma, en su parte más alta está unida a lo divino y puede por esta parentela alcanzar las realidades superiores; la *syggeneia* será elemento clave para entender el modo de acceso del hombre (solo, evidentemente, el *ánthropos alethés*) al mundo de lo divino.

Aunque su parte superior pertenece al cielo, anima, no obstante, un cuerpo. El alma misma puede relacionarse con lo que le es inferior porque, como se ha señalado, tiene tres partes: *nous*, *timoidés* y *epitimeticón*. El alma, que ha estado en contacto con las realidades inteligibles, recuerda oscuramente lo que ha visto y siente deseo del conocimiento. El tema de la preexistencia de las almas, imprescindible en una filosofía que ignoraba el creacionismo, ha sido un sustituto que no ha dejado de crear problemas con la ortodoxia de algunos escritores no ya gnósticos, sino incluso eclesiásticos, como vg., Orígenes. El alma es inmortal, mas se va purificando, asimilándose a Dios, mediante la separación de lo sensible que

permita contemplar la verdad. Su degradación supondría y exigiría un proceso de *metempsícosis*.

#### d) Filón y su propuesta

Importancia decisiva en la incorporación del sistema platónico al pensamiento cristiano tuvo Filón<sup>21</sup>. Efectivamente, su influencia se reconoce más entre los pensadores cristianos que entre los judíos. Tras el desmantelamiento de Israel como estado, posterior a las revueltas de los siglos primero y segundo, el judaísmo rabínico desechó toda la herencia helenística, presuponiendo que había sido ésta la ruina de la ortodoxia. Su obra, ignorada por los judíos de la Edad Media, fue sin embargo copiada y leída por los cristianos, de lo que da fe la gran cantidad de manuscritos de

---

<sup>21</sup>Es interesante a este respecto el apunte que Eusebio de Cesarea hace en su "Historia Eclesiástica" (2,17): "Un documento dice que Filón, en tiempos de Claudio, llegó a Roma a entrevistarse con Pedro, que por entonces estaba predicando a los de allí, Esto, en realidad, podría no ser inverosímil, ya que la misma obra que digo (se refiere al "De vita contemplativa"), compuesta por él más tarde, pasado mucho tiempo, contiene claramente las reglas de la Iglesia, observadas incluso hasta nuestros días". Su personalidad espiritual posee claras resonancias platónicas: "hubo un tiempo en que, entregado a la filosofía y a la contemplación del universo y de lo que contiene, gozaba en espíritu de lo que es realmente hermoso, deseable y bienaventurado en el comercio constante con pensamientos y doctrinas divinas, en las que encontraba una felicidad inagotable e insaciable. En mi espíritu no se cobijaba nada rastrero, no me preocupaba por la gloria, las riquezas o la comodidad, Mi alma parecía elevada por una inspiración que la arrastraba a las alturas haciéndola girar con el sol, la luna y el cielo entero. Entonces, ¡oh entonces!, asomándome desde lo alto del cielo, y mirando como desde un observatorio, contemplaba el espectáculo inefable de todos cuantos viven en la tierra y me felicitaba de haberme sustraído a las miserias de la vida humana", Spec. Leg., III, 1-2. Los temas de la ascensión, la participación en el movimiento circular, la "scopía" desde la que se domina el mundo, son elementos rastreables en la tradición más genuinamente platónica y se reencuentran posteriormente en Plotino o Gregorio de Nisa. A diferencia, no obstante, de la tradición helenística, Filón, cuya motivación es apologética, tiene una idea de Dios corregida por su fe judaica: el Dios del que habla es Yahvé.



sus obras llegados a nosotros.

Persuadido de que la Biblia dice lo que los filósofos han buscado a tientas, Filón introduce una lectura filosófica idealista de la Sagrada Escritura, de acuerdo con las doctrinas neopitagóricas, estoicas y sobre todo, platónicas, de la cual los Padres tomarán no pocos elementos<sup>22</sup>.

Dios es una mónada más allá de toda multiplicidad, de todo ser y de todo pensamiento, inaccesible, fundamento último del ser; se hace presente al mundo mediante potencias intermedias, entre ellas el Logos, instrumento de Dios en la creación, lugar de las Ideas, modelo de las cosas (platonismo) que las coordina y vivifica (estoicismo). Este Logos no es “persona”, en el sentido cristiano del término, sino una fuerza, una idea, un ser metafísico o mitológico, según afirma Lebreton; Lagrange lo asimila más bien al concepto cristiano de Verbo de Dios. El Logos es la “idea de las ideas”, el Hijo Unigénito del Padre inengendrado y “segundo Dios”, el modelo y mediador de la creación, el Dios inmanente que mantiene en cohesión lo que existe. Ciertamente, Dios se halla demasiado lejano de las creaturas. Filón subraya las notas de la transcendencia divina: son recurrentes en sus obras términos como *aperígrafos*, incircunscrito, *sebasmion* (misterio), *aóraton*, (invisible), *anonómastos*, sin nombre, *acatáleptos* (inaferrable)<sup>23</sup>. Sin embargo, Filón no deja de conectarlas con el Creador, mediante hipóstasis intermedias, abundantemente acreditadas en la literatura intertestamentaria, y sobre todo en la última filosofía platónica, en la que un aspecto de lo divino, metafísicamente inferior, se ocupa del mundo y salva

---

<sup>22</sup>Para el pensamiento de Filón: J. Daniélou, "Philon D'Alessandrie", París, 1958. Es también clásico el libro de H.A. Wolfson, "Philo", Harvard, 1947.

<sup>23</sup> Cfr. J. Daniélou. "Messaggio Evangelico e cultura Elenistica", Bologna, 1975.

la trascendencia. La lejanía divina, aun siendo absoluta, no impide algún tipo de acceso a ella por parte del hombre; el alma contemplativa puede percibir a Dios; aun siendo la esencia divina incomprensible, se revela, no obstante *ex effectibus*, tanto en la acción creadora (para Filón, frente a otras escuelas, Dios se hace responsable de sus criaturas, fundamentalmente del hombre, imagen suya), como en la acción interior al hombre, debida siempre a la gracia, al amor benevolente de Dios. El hombre puede reconocer al Dios inefable a través de sus potencias.

Si Filón admite una cierta connaturalidad entre el hombre, creado según la imagen arquetípica del Logos, y el Creador, ha de precisarse que esta *syggeneia* es puro don no debido a aquél. Entre ellos hay un abismo esencial determinado por la relación Creador-creatura. Filón, en efecto habla, en el *de Fuga mundi*, de las "potencias" de Dios; si se le designa como *Théos* es porque ha establecido y dispuesto el universo; si se le llama *Kýrios* es porque lo gobierna. Pero tiene otras: la misericordia, por la que el Artífice se compadece de su obra; y aquélla otra por la cual legisla y ordena lo que se ha de hacer y la que prohíbe todo lo que no es consentido realizar. Otras veces habla de dos potencias divinas representadas en los querubines:

“el que está en el medio es el Padre del universo, a menudo llamado en la Sagrada Escritura con su propio Nombre: el Ser. Aquellas que están a cada lado son las potencias más venerables y más vecinas al Ser, la creadora y la real. Y la potencia creadora es Dios porque por medio de ella ha establecido y organizado el universo, la segunda es llamada Señor, conviene en efecto que quien ha creado el

universo lo dirija y gobierne”<sup>24</sup>.

La purificación es el camino hacia él y consiste en liberarse de la carne y de todo lo sensible, hasta lograr la *apatheia*. Para Filón, cuando el alma se afana por ascender, ha de descubrir ante todo que sólo por gracia se accede al inaccesible y debe reconocer su dependencia radical de creatura, para no caer en la soberbia que impediría en el hombre la única actitud posible con respecto a su creador, la acción de gracias. La incorrecta comprensión de las relaciones hace que el hombre pierda las “alas del alma”, como Platón había expresado en el Fedro.

En Filón, el término *eukaristéo* aparece fundamentalmente como referido a Dios, como actitud del hombre hacia él y como respuesta ante sus beneficios. Tres veces se encuentra como *eukaristía* en el *De Migratione Abrahami*<sup>25</sup>. Aparece siempre como respuesta a su acción, ejercida constantemente en favor de su criatura, para la cual todo es gracia, don: lo es en su acción creadora, en la conservación de su obra, y cuando gobierna el mundo o salva al hombre, con una actividad que no cesará jamás. Su eternidad, en efecto, se especifica en el don constante de su gracia; la alabanza a la que este texto se refiere es la que brota de la contemplación de la misericordia del Dios que salva y libera físicamente a su pueblo, como signo de una más interior liberación: aquella del espíritu<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> De Abrahamo, 121.

<sup>25</sup> Cfr. G.Kittel, “Grande Lessico del Nuovo Testamento”, voz “Eucaristía”; Brescia, 1965, Trad. Ital; Filón de Alejandría, *De migratione Abrahami*, París, Sources Chrétiennes, 1957.

<sup>26</sup> “And he exhorts men very vigorously to quit that which is called the mother of every thing that is absurd, whithout any delay or sluggishness, but rather using exceeding swiftness; for he says that men must sacrifice the *pascha*, in haste, an the word *pascha*, being interpreted, means passing over, in ord that the mind, exerting its reasonings

La manifestación eucarística que según Filón Dios aprecia, y por la que se reconoce al hombre sabio, es la que se expresa espiritualmente, adorándolo en la intimidad; no precisa Dios de sacrificios materiales. Son la oración, la bendición y los himnos de alabanza lo único que el hombre puede devolver a su Creador y precisamente al hacerlo encuentra su propia realización. Caín y Abel son el paradigma de dos actitudes contrarias en el modo de situarse ante él: Caín que cree debérselo todo a sí mismo y que todo le pertenece; Abel, prototipo del creyente que es sabedor de su radical dependencia de Dios <sup>27</sup>.

El sacrificio exterior, si bien no es rechazado, sólo adquiere valor por la disposición interior del oferente <sup>28</sup>.

En este sentido, y en la línea alejandrina de interpretar

---

without any doubt, and also an energetic willingness and promptness, may, without ever turning back make a passing over from the passions, to gratitude to God the Saviour, who has led it forth beyond all its expectations to freedom” De Migr. Abrah., IV, 25. “The Works of Philo”, Trad. C.D. Yonge, Hendrickson Publishers, U.S. 1997.

<sup>27</sup> “It happens then, that there are two opinions contrary to and at variance with one another; the one of which commits everything to the mind as the leader of all reasoning, or feeling, or moving, or being stationary; and the other, attributing to God all the consequent work of creation as his own. Now, the symbol of the former of this is Cain, which name, being interpreted means *possession* from his appearing to possess all things. An the symbol of the other is Abel; for this name, being interpreted, means *referring to God*”. De Sacrificiis Abelis et Cain, I, 2.

<sup>28</sup> La alegoría, por mucho que la extienda Filón en la Escritura, no puede por menos que ceder ante las normas prescritas por la ley. En el texto que sigue se puede apreciar el equilibrio interioridad-exterioridad: “Nor does it follow, because the feast is the symbol of the joy of the soul and of its gratitude towards God, that we are to repudiate the assemblies ordained at the periodical seasons of the year; nor because the rite of circumcision is an emblem of the excision of the pleasures of all the passions, an of the destruction of that impious opinion, according to which the mind has imagined itself competent to produce offspring, does it follow that we are to annul the law which has been enacted about circumcision. Since we shall neglected the laws about the due observance of the ceremonies in the temple, and numbers of others too, if we exclude all figurative interpretation and attend only to those things which are expressly ordained in plain words”. Ib. XVII, 92.

alegóricamente la Escritura, habla también del "altar de los perfumes" como símbolo de la acción de gracias que el mundo debe al Señor, y del candelabro del santuario como referido a la alabanza divina de todos los seres celestiales.

Deber principal de toda creatura es vivir en este ambiente de acción de gracias, de acuerdo con toda la tradición hebrea que centra y expresa en esto lo mejor de su espiritualidad (véase la oración de la dieciocho bendiciones). Ninguna acción moral del hombre puede superar a esta disposición del corazón que ha descubierto que no debe nada a sí mismo <sup>29</sup>.

#### e) Actualizaciones de la teología platónica

El siglo primero de nuestra era conoció una vuelta a Platón, llamada "Platonismo medio", que se caracterizó por su sentido místico, la acentuación de la trascendencia-lejanía de Dios, y una tendencia sincretista, junto con los esfuerzos por encontrar en Platón una doctrina que cumpliera los deseos religiosos. Durante el s. II son representantes de esta tendencia Plutarco, Alcínoo, Gayo, Albino, Celso, Apuleio y Ático <sup>30</sup>.

Como ya se ha señalado, en el platonismo medio se descubre una oposición cada vez más acusada entre Dios y el mundo: si Alcínoo, Apuleio o Plutarco, todavía consideran a Dios como inteligencia pensante, para

---

<sup>29</sup> "And I have brought forth, too, without requiring the aid of the midwife's skill; for we bring forth even before any skill or knowledge of man can come to us, without any of the ordinary means of assistance to help us, God having sown and generated an excellent offspring, which, in accordance with the law made concerning gratitude and honour. For, as says God, *my gifts, and my offerings, and my first fruits, you have taken care to bring to me*". Ib. XX, 142.

<sup>30</sup> S. Lilla, "Introduzione al Medio-platonismo", Roma, 1992.

Celso, que en esto se anticipa a Plotino, el creador o demiurgo es al mismo tiempo lugar de las Ideas y por su multiplicidad no es igual al Uno, es preciso superar la segunda hipóstasis para alcanzarlo:

"La verdad acompaña al ser, el error a la generación. La ciencia tiene por objeto la verdad, la opinión la diversidad. El pensamiento tiene por objeto lo inteligible, el ojo lo visible. La inteligencia conoce lo inteligible, el ojo conoce lo visible, Lo que es el sol en las cosas visibles, que no es ojo ni vista, sino que para el ojo representa la causa de su capacidad visiva, para la vista la causa de su existencia, para los objetos visibles la causa de la posibilidad de ser vistos, para todas las cosas sensibles la causa de sus nacimiento, y para sí mismo la causa de la posibilidad de ser mirado, lo es en las realidades inteligibles, Dios, que no es ni inteligencia, ni pensamiento ni ciencia: para la inteligencia es causa de la función noética, para el pensamiento es causa de su existencia, para la ciencia es la causa de su capacidad de conocer, y para todos los seres inteligibles, para la misma verdad y la esencia es la causa de la existencia; se encuentra más allá de todo, y puede ser pensado gracias a una facultad inefable"<sup>31</sup>.

Dios se hace más lejano, aunque curiosamente se multipliquen las conceptualizaciones.

"Dios no debe estar sujeto a ningún sentimiento temporal de amor o de odio, por ello no puede ser accesible ni a la ira ni a la misericordia; no debe descomponerse por el dolor ni dejarse manejar por la prisa, sino libre de toda pasión , no puede estar sujeto al dolor, ni alegrarse, ni querer de pronto algo o

---

<sup>31</sup> Tal es la opinión de Celso, según Orígenes, "Contra Celso", VII,45.

no quererlo"<sup>32</sup>.

Esta es la idea de Dios del neoplatónico Apuleio, inconciliable con el Dios de Jesucristo, como lo es también su movilidad, frente a la estaticidad del dios de los filósofos; el de la revelación cristiana es un Dios que crea libremente, no por necesidad, como afirma el neoplatonismo; el valor de lo creado se desprende del ser reflejo de la sabiduría de Dios. Su encarnación (que no aparición al estilo del mito) es ciertamente la piedra de escándalo para el paganismo ilustrado de la época; así se expresa Celso:

"Dios es bueno, bello y feliz, en el estado de la más alta belleza y magnificencia; si, pues, desciende entre los hombres, tiene necesidad de cambio: cambio del bien al mal, de la belleza a la fealdad, de la felicidad a la infelicidad, de la magnificencia a la bajeza extrema. Ahora bien, ¿quién podría elegir tal cambio? Si es cierto para el hombre mortal que la naturaleza lo lleva a transformarse y a cambiarse, para un dios la naturaleza permanece idéntica e inmutable, por ello un dios no puede admitir tal cambio"<sup>33</sup>

Un elemento característico del Platonismo medio es la nota mística. La asimilación a Dios es la cumbre de actividad humana, aunque concebida más como una asimilación o absorción, accesible a los iniciados ya en esta vida, por un contacto que sobrepasa todo raciocinio o actividad conceptual. Tal se produce en un proceso de purificación interior que permite llegar al éxtasis,<sup>34</sup> susceptible de ser alcanzado por cuanto la inteligencia, parte superior del alma, es imagen de Dios.

---

<sup>32</sup> De Deo Socratis 12, ed. P.Thomas, Leipzig, 1908, 20,1.

<sup>33</sup> Contra Celso, IV 3.

<sup>34</sup> Contra Celso, VII,36.

Plotino es el representante principal del neoplatonismo, filosofía en la que cristalizaron durante los s. II y III las tendencias antes apuntadas. Son sus temas de análisis el primado de la unidad y su naturaleza, el Uno y lo múltiple, la Inteligencia y el mundo inteligible, el alma del mundo, el hombre y la materia, la *epistrofé* o retorno a la unidad, temas, como se observa, ligados estrechamente al impulso religioso.

El Uno estaría más allá de la inteligencia o segunda hipóstasis, surgida por sobreabundancia del mismo y por el principio de que todo cuanto llega a su perfección genera, y la razón estriba en que ésta implica pluralidad, o al menos dualidad entre continente y contenido, pensante y pensado. El Uno es siempre anterior a lo múltiple e incluso está más allá del ser. Tanto más lejos está un ser de él, más imperfecto es.

En el Uno habría que excluir toda multiplicidad y toda determinación. Sólo se le pueden atribuir caracteres negativos (se accede a él por vía apofática). Es pura identidad, simple, sin mezcla, que se contempla a sí mismo con identidad de pensante y pensado, intuitivamente (*hipernóesis*); esto último introduciría en el Uno una cierta conciencia. El Uno es amor de sí, que no necesita de nada.

Es asimismo la primera fuerza de la que todos participan sin que él salga de sí, sin sufrir cambio ni variación: como el sol expande su luz o la nieve el frío, sin que cambie o disminuya su ser. Del Uno dependen todas las cosas que por ello están como unidas entre sí, en una degradación armónica del Uno a lo múltiple.

El dos es la segunda Hipóstasis (que contiene, como se ha dicho, dualidad), y coincide con un proceso de descomposición: tanto más nos alejamos del Uno cuanto más aparece lo múltiple.



La inteligencia, contemplando al Uno, es incapaz de abrazar su simplicidad y, mirándola no puede sino descomponerla, alcanzarla por partes, por ideas, que no sólo son objetos de pensamiento, sino también espíritus o fuerzas divinas: todas juntas componen la inteligencia universal, el logos de este cosmos. De la potencia creadora de la inteligencia procece la tercera hipóstasis o *anima mundi*, puente intermedio entre el mundo sensible y el inteligible, que sin conocer al Uno ni tampoco el mundo eidético de la hipóstasis segunda sino por raciocinio, que no intuitivamente, pertenece en su parte superior al mundo ineligible y en su inferior al sensible.

En cuanto que contiene todas las almas particulares, el alma universal es el origen de todas las almas. Éstas son indivisibles por su naturaleza simple, y se encuentran cada una toda en cada parte que anima, siendo por ello al mismo tiempo una y múltiple. Situada entre dos mundos, el alma forma parte del uno y del otro; si por su parte superior está vuelta a la inteligencia, ella misma se hace inteligencia; si se orienta a lo sensible decae, pierde sus alas y sólo por la filosofía puede ser purificada.

La materia, a la cual está unida el alma, es el último grado de la jerarquía de los seres: multiplicidad sin traza alguna del Uno (de la unidad), pura indeterminación, no ser: su lejanía del Uno-Bien la hace ser principio del mal. La consecuencia es que la purificación requiere distanciarse absolutamente de ella.

El sano materialismo bíblico se resintió en muchas ocasiones de este planteamiento. Al mismo tiempo trae un fuerte escepticismo epistemológico, no sin consecuencias: los sentidos que impresionan la materia no son fiables.

Todos los seres, por su trazas del Uno, desean volver a él y unírsele: el primero es también el fin último de todo. Todo procede de él por etapas de degradación-descomposición y todo vuelve a él por unificación y simplificación gradual. La meta es hacerse uno con el Uno, en percepción no discursiva o racional, sino mística.

Harnack vio en esta apreciación interiorista, mística, algo destructivo para el conocimiento religioso propio del cristianismo, que dejaba de ser racional y accesible a toda inteligencia, abriendo la puerta a la fantasía, la teurgia y la superstición.

#### f) Judaísmo

El patrimonio espiritual cristiano incluye la herencia del pueblo de la Antigua Alianza. Los padres de la Iglesia se las tuvieron que ver muy pronto con los grupos gnósticos que anatematizaban al Dios de los hebreos, por antropomorfo, poco espiritual y localista; sin embargo la interpretación alegórica o tipológica de la Sagrada Escritura les llevó a descubrir lo permanente e irrenunciable de la experiencia espiritual del antiguo pueblo de las promesas.

##### *1. La experiencia espiritual de Israel*<sup>35</sup>

También para los hebreos Dios es lejano, trascendente. Es solamente Uno, como reza su autorrevelación en el Sinaí y confiesan cada día en la oración del *Shemá* (Dt 6,4). Yaveh es el único y directo autor de la

creación y su invisibilidad no le impide la cercanía con el ser humano creado “con sus manos”<sup>36</sup>, de modo artesanal, implicándose en la elaboración de aquél en quien va a depositar su imagen y semejanza. No obstante, la relación requiere de intermediarios: su *shekiná*, su *memrá*, sus ángeles. Asimismo su palabra será acogida en la historia por los Patriarcas y anunciada por los profetas, que, agitados por el Espíritu de Dios, mostrarán al pueblo la voluntad de Yaveh.

En los primeros capítulos del Génesis descubrimos el carácter de la religión hebrea <sup>37</sup>. En ellos se plantean las cuestiones fundamentales de la experiencia religiosa del pueblo elegido: ¿quién es Dios?, ¿cuál es el origen absoluto de lo existente?, ¿qué es el hombre?, ¿cuál es el misterio de la compleja relación hombre-mujer?, ¿por qué el sufrimiento?, ¿por qué el abismo que separa a los pueblos?, ¿cuál es el proyecto de Dios sobre el hombre, sobre Israel, sobre la humanidad entera?, ¿cómo interviene Dios para rescatar a su criatura?

Para Israel es la Pascua el viaje iniciático fundamental; sin embargo hay otro que da razón de la estructura itinerante del hombre y del pueblo en la historia: el destierro, tras la caída original, la salida de las condiciones idílicas del paraíso, condiciones que hacían posible una existencia arquetípicamente grata, plena, feliz. Un midrás hebreo habla de la nostalgia

---

<sup>35</sup> Georg Fohrer, “Fede e Vita nel Judaismo”, Brescia, 1984 (trad. It.).

<sup>37</sup> “Gli storici indicano comunemente con il nome de giudaismo la forma assunta del popolo giudaico dopo la distruzione del primo tempio (586 a. C.) e la cattività babilonese; essi parlano invece, per il periodo precedente, di religione d’Israele. L’uso di due diverse espressioni non deve però di far perdere di vista la continuità che, al di là della cesura provocata dagli avvenimenti, unisce tutti i momenti di un’evoluzione”. Simon e Benoît. “Giudaismo e Cristianesimo”. Bari, 1991, pg. 7. Sin embargo el judaísmo, aun reteniendo la experiencia religiosa fundamental, posee peculiaridades no

de Adán por los bienes perdidos cuando, lejos del Edén, mira las aguas del río que de allí salen. Es significativo que el diálogo inicial entre Dios y el hombre se abra con la pregunta “Adán, ¿dónde estás?”. Se impondrá el retorno y la iniciativa la lleva adelante la voluntad salvífica de Dios que llama y convoca.

Los primeros capítulos del libro del Génesis tratan no tanto de cronología cuanto de etiología. Aparecen en ellos los últimos porqués. El itinerario del hombre que “pasea con su Dios” a la caída de la tarde se ha visto cortado. La verdad última del ser humano reside en la constatación de la propia creaturalidad: sólo el diálogo con Dios constituye ontológicamente al hombre.

El pecado de origen provocó la dispersión, la alienación del hombre, la enajenación de su verdad. No es posible, al no reconocerla, reconocer la verdad del otro, también creado, como él mismo, a imagen y semejanza de Dios, tal es el caso de Caín. La humanidad entera, según el relato bíblico, se convierte a su vez en desterrada, debido a la propagación del pecado, cuando, incapaz de acoger la verdad de sí y de Dios, prepara un proyecto autónomo y levanta la torre de Babel como ciudad alternativa.

El diluvio universal expresa en el ámbito de la naturaleza, como si fuera un eco, lo acaecido en el corazón de la humanidad: dispersión, confusión y muerte. Dios, tras el diluvio llama de nuevo al hombre.

Esta llamada a la humanidad se abre con Abraham en camino hacia la tierra que Dios le mostrará. Abraham es la respuesta. Abraham es también, como Adán, como Caín, como la humanidad de Babel, un apátrida, un desterrado. Mas si Adán, Caín, Babel, en desobediencia al Dios

de la Vida, han de vivir la alienación, la dispersión, el destierro, entrando por ello en la maldición de una vida alejada de la bendición divina, Abrahám entra en situación de maldición por su fidelidad. Se hace peregrino por causa de ella. Entrará en la maldición de convertirse en *guer*, extraño, sin derechos en la tierra nunca poseída, por causa de la promesa. Por ello este viaje desde Ur a la tierra prometida ha sido comprendido desde siempre como itinerario de la fe. Así lo acreditan los antiguos comentarios de Filón de Alejandría o de Flavio Josefo, entre los judíos helenistas, no menos que las fuentes del judaísmo rabínico, las *haggadah*, los comentarios islámicos, y no menos, los cristianos, que, si no han sido tan pródigos con Abraham como con la figura de Moisés en tratar específicamente su vida, reflexionan abundantemente sobre su perfil espiritual.

Cuando se habla de Abraham como el padre del pueblo se significa no sólo que éste tiene su origen en aquél, sino, más complexivamente, que sólo a la luz del personaje bíblico es posible comprender el ser del pueblo; Israel está en Abraham como en simiente y su peregrinación es asimismo la que los hebreos hicieron al ser constituídos como pueblo y la que harán siempre.

No sólo en Abraham se autorreconoce Israel. También en los otros dos grandes Patriarcas. Como pueblo, conoce la fidelidad de Dios que es capaz de hacer brotar la vida allí donde la muerte se expresa; del seno estéril de Sara nacerá Isaac, en quien la promesa de la bendición empieza a cumplirse. Jacob, por su parte, significa la elección gratuita; el hermano menor suplantarán como heredero al mayor, Esaú. Su historia es la del pueblo, pueblo de dura cerviz que se manifiesta reiteradamente incapaz de servir a su Dios; en efecto, Jacob significa “astuto”, mentiroso, el que

utiliza el engaño. Toda su biografía está construida desde ahí. Tras engañar a su hermano, también hace lo mismo con su padre ciego, para arrancarle la primogenitura; debiendo huir de la casa paterna, se refugia en la de su tío Labán, quien le da en matrimonio a sus dos hijas, Lía y Raquel; también, engañándole, se hará rico a su costa. Hasta ahora, Dios no ha aparecido en la aventura de Jacob. Cuando de nuevo debe huir, y se encuentra en un callejón sin salida, pues su hermano y su tío, cada uno por su lado, van tras él para matarlo, acontece la enigmática escena de la lucha con el Ángel, en el vado de Yabok. Allí, tras ser derrotado por éste, Jacob será llamado “Israel”, fuerte con Dios. Es la misma historia espiritual del pueblo, siempre tentado a construir la historia de espaldas a Dios, siempre vencido por causa de su pecado, y siempre redimido y rehabilitado por la misericordia divina. Dios reitera su elección en Egipto y de ahí llama a su pueblo. Tras manifestarse poderoso frente al faraón, lo saca por mano de Moisés al desierto con la promesa de la libertad y la tierra. De nuevo Israel mostrará su indocilidad, su incapacidad de fiarse y, una y otra vez experimentará la acción salvadora de Yahvé, cuando se evidencian los imposibles caminos en el desierto. Israel ha conocido en él su debilidad y Dios le ha enseñado que “no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios”.

Un antes y un después en la reflexión teológica supone para Israel la crisis del destierro a Babilonia. Hay que recordar que, cuando las mediaciones que hacían visible el cumplimiento de la promesa han caído (tierra, templo, monarquía, profecía) comienza la liturgia sinagoga. Israel se reúne en torno a la palabra para escrutar los secretos designios de Dios.

## 2. *El Judaísmo postexílico.*

La experiencia religiosa fundamental de Israel se acredita como vinculantemente asumida en la posteridad. Se advierte, en conexión con ella, que desde el punto de vista doctrinal el judaísmo presenta un carácter absolutamente simple, con dos elementos esenciales, la unicidad de Dios y la elección de Israel. No es de extrañar, pues, que las escuelas y las doctrinas se multiplicasen y que conviviesen, tal como se acredita en la época neotestamentaria.

Qumram, propugnando la pureza ritual y la expectación mesiánica, se separó del templo y de la dinastía sacerdotal imperante, contaminada por una estirpe ilegítima; con el fin de la dinastía asmonea, el sumo sacerdocio no fue ya hereditario y quedó al arbitrio del poder político extranjero. Aunque el culto de los esenios era similar al doméstico o al de la sinagoga, sus ritos representaban una réplica a los del templo de Jerusalén. Flavio Josefo y Filón son prácticamente las únicas fuentes de documentación, junto con las arqueológicas, que poseemos para ilustrar este movimiento radical mesiánico.

Por su parte la aristocracia sacerdotal, pretendidamente acreditada como estirpe de Sadoc, el gran sacerdote del tiempo de Salomón, se atenía a las Escrituras estrictamente canónicas, se acogía a un absoluto literalismo en la Ley y rechazaba cualquier tipo de mesianismo. Los saduceos repudiaron también la angelología profesada por algunos sectores del judaísmo y tanto Flavio Josefo como el Nuevo Testamento testimonian su rechazo a la creencia en cualquier tipo de vida ultraterrena.

Los fariseos, herederos morales de la insurrección macabaica,

centraron en el estricto cumplimiento legal su anhelo de avecinar los tiempos mesiánicos. Convencidos de que la Ley debe ser actualizada, por cuanto no preveía los pormenores de las circunstancias históricas, desarrollaron un cuerpo legal y doctrinal que constituyó la tradición, transmitida oralmente de generación en generación, pero a su vez codificada en la Mishná y el Talmud, con valor imperativo, como explicación-aplicación actual de la revelación; al contrario del inmovilismo de los saduceos, propugnaron un concepto evolutivo de aquélla. Tras la catástrofe del año setenta se convirtieron en el grupo absolutamente dominante. Judaísmo y fariseísmo llegaron a ser sinónimos.

Por su parte, los zelotes, a diferencia de los fariseos y de los esenios, cuya relación con la potencia dominante era prudente, (en aquellos de precaución, en éstos de desprecio y distancia, aunque, como es lógico, anhelaban el tiempo de la libertad mesiánica), propugnaban el establecimiento de una nueva era, comprendida como una teocracia, mediante la insurrección y la lucha armada. Fue el nacionalismo judío en su expresión más violenta. En su emergencia como grupo tuvieron su importancia las condiciones económicas y sociales de la época, por cuanto los zelotes provenían de los estratos más bajos de la población.

Los fracasos en la estrategia de confrontación con Roma, intentando apresurar la restauración de la monarquía davídica, en la que mucho tuvieron que ver algunos autodesignados mesías, propiciaron una atmósfera apocalíptica, anhelante de la intervención divina, el fin de la historia, el juicio definitivo y la irrupción de los tiempos nuevos que dieran la razón a los pobres de Yaveh. No menos influencia que la literatura profética tuvieron en este estado de cosas las visiones religiosas venidas del oriente,



principalmente las de tipo gnóstico o el mazdeísmo.

### 3. *Judaísmo y Helenismo.*

El carácter de la religión hebrea, contrastado históricamente con la *forma mentis* helenística, resulta indeleble, aun cuando algunos de sus modos expresivos resulten atenuados, como sucede en la obra de Filón. Hay elementos irrenunciables en él que también troquelarán más tarde el alma cristiana, porque proceden de la revelación genuina de Dios en la historia y modelan el pensamiento y la cultura.

El paisaje bíblico es fundamentalmente dinámico. De sobra es conocido el episodio de la zarza ardiente ante la que Moisés se descalza por encontrarse en la presencia de Dios, que se revela como Yaveh, “el que es”. Nada tiene que ver esta autodenominación con la ontología griega. La forma verbal hebrea consiente descubrir un matiz no despreciable: Yahvé es “el que estará”, el que actuará. Israel conocerá a su Dios, cuando él actúe.

Los gnósticos y Marción se escandalizaron de su dinamismo; Dios manifiesta sentimientos profundamente humanos de ira, de misericordia, de arrepentimiento. La mentalidad griega ve la perfección en la absoluta identidad, la autoposición absoluta en acto. No es pensable para los filósofos un Dios imprevisible. Cuando, por el contrario, el salmo 10 afirma “*dicit insipiens in corde suo: non est Deus*” no está haciendo una valoración ontológica, como si se pudiera negar la existencia de Dios, sino más bien está afirmando que el necio no es capaz de ver su acción en sí mismo y en la historia, y por tanto niega la utilidad de la relación vital con

él.

De igual manera, se da en la mentalidad helenística una propensión a la abstracción que desplaza el interés de lo subjetivo. Preocupa lo que acontece, lo que se da. Por el contrario, el hebreo centra más la atención sobre el sujeto que actúa, que trabaja, que calla, que decide. Por ello, le interesa más la responsabilidad moral de la persona que el resultado objetivo de sus actos. De hecho, Dios no ve como los hombres, que se fijan en las apariencias: Dios ve el corazón (cfr. 1 S 16,6-8); hay que advertir que este órgano no es considerado en la mentalidad hebrea principalmente como sede de las emociones, sino como el emplazamiento de las tomas de decisión. Dios ve las intenciones reales del sujeto; así se expresa en Gn 6, 5ss: “viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre en la tierra”.

Un dato sintomático nos aproxima a otra diferencia entre ambos mundos conceptuales. Gn 6, 14-22 describe el Arca de Noé; es una descripción verdaderamente minuciosa, se da la altura, la longitud, el entablado, etc., pero en ningún momento se alude a la forma: el lector se queda sin conocer el aspecto real de la misma. Lo que importa, pues, es la materia. En hebreo, por ejemplo, se dice un “bronce-altar”, en vez de un “altar de bronce”. El griego antepone la idea de altar, sea cual sea la materia de la que esté hecho.

En cuanto al concepto de belleza, en la Biblia se destaca el aspecto utilitario, más que el formal. La descripción, por ejemplo, de la mujer ideal en el libro de los Proverbios (31,10 ss.) destaca su capacidad de llevar adelante la casa, de hacer que el marido sea respetado, de ocupar su tiempo

en cosas provechosas que reporten ganancias, etc.: “hay muchas mujeres valiosas, pero tú las superas a todas. Engañosa es la gracia y fugaz la belleza; sólo la mujer que respeta a Yahvé es digna de alabanza”. Igualmente, la esposa del Cantar de los Cantares es elogiada por sus cualidades en función del matrimonio. El contraste con el ideal de belleza griego es patente, pues brota de la adecuación al mundo eidético. Esto enlaza con la prevalencia que en Israel se da al sentido del oído, frente a la vista <sup>38</sup>. El primer mandamiento de la Ley es “Escucha, Israel, el Señor tu Dios es el único Señor” (Dt 6,4). Ciertamente la vista es órgano con pretensión totalizadora, y por ello engañosa: lo visto tiende a ser confundido con lo real. Aplicado a Dios, la vista es idolátrica. Es clarificador el episodio del Becerro de Oro (cfr. Ex 32). Los Israelitas, en modo alguno pretendían seguir a otro Dios que no fuera Yaveh. Su pecado consistió en identificarlo con una imagen, obra de sus manos. Más aún, la colocación de tal imagen como objeto de culto implicaba la convicción de la ausencia de Dios ante su pueblo, que necesitó visibilizarlo de alguna manera. Israel vivió su experiencia espiritual paradigmática de relación con Yaveh transhumando en el desierto, en el que se hace imposible el asentamiento definitivo. Imposible también la construcción de templo e imágenes y monumentos que actualizen la memoria histórica. Todo queda confiado a la palabra hecha relato o a las genealogías.

En la filosofía griega, el conocimiento intelectual se concibe en analogía con la vista. Conocer, *eidénai*, equivale a “haber visto”. Mas el conocimiento supremo resulta del remontarse de la opacidad de la materia que impide aproximarse a la idea. Las cosas son medios pobres para el

---

<sup>38</sup> G. Kittel, “Grande Lessico...”, o.c., “Akoúo”, pg. 218.

conocimiento. No así para los hebreos: son instrumentos de transformación, de trabajo, de acción.

El conocimiento verdadero implica alejarse de las coordenadas del espacio y del tiempo, para adentrarse en la imperturbabilidad de lo eterno. Al contrario, para los hebreos, el espacio y el tiempo son dimensiones en las que Dios se encuentra con el hombre, en una historia de salvación.

En otro orden de cosas, el concepto de hombre como *zoon politikón* es típicamente helénico. El hombre vinculado a la *polis*, pero como libre, independiente, en alguna manera autárquico. La individualidad, sin embargo, para los israelitas viene subsumida en la colectividad. Existe una “personalidad corporativa”, especialmente en quienes ejercen la autoridad. Un miembro de la comunidad hace presente a toda ella y un pecado individual repercute necesariamente en todos, de tal modo que en el individuo todos pecan. Cuando el Rey David se atreve a censurar al pueblo (cfr. 2 S 24,10 ss.), en contra de lo previsto por Yaveh, éste, por medio del profeta Natán le obliga a escoger entre tres castigos, de los cuales David eligió tres días de azote de peste que asoló al pueblo (murieron, dice el texto, setentamil hombres).

Los padres de la Iglesia no podrán negar el marco conceptual en el que se ha producido la revelación, aun aceptándolo críticamente en sus formas culturales. No obstante en este mismo marco conceptual se ha dado en la historia la verdad de Dios y la verdad del hombre y cuya identidad última consiste ser creado a imagen y semejanza divinas <sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> T. Spidlik-I. Gargano, “La Spiritualità dei Padri Greci e Orientali”, Città di Castello, 1983.

### g) La gnosis

Aunque más adelante habrá que centrar la atención en la especificidad de la gnosis valentiniana, conviene acercarse de modo genérico al fenómeno gnóstico, variado, pluriforme, y sin embargo dotado en su conjunto de elementos comunes.

Los padres de la Iglesia pensaron que la gnosis consistía en una mala aplicación de la filosofía platónica al dogma cristiano. También Harnack quiso ver en el gnosticismo una aguda helenización de los mitos orientales aplicados al pensamiento cristiano. El encuentro de Messina de 1966 puso de relieve la complejidad del tema, señalando como decisivas las aportaciones egipcia, babilónica e iránica, junto con la griega. J. E. Menard<sup>40</sup> sintetiza el problema diciendo que se da una concurrencia entre la paganización de la revelación bíblica y la helenización de teorías del antiguo oriente, a las que se ha coloreado, en algunos grupos, de cristianismo.

“Conocer” posee en la cultura greco-romana connotaciones de racionalidad, progresividad lógica, proceso psicológico, que tiene como meta adecuar la realidad objetiva al sujeto que conoce; conocer significa *intus legere*, entrar en la realidad que, de por sí, sería virtualmente penetrable. Otro es el contenido del término en la Gnosis.

El término alude a un tipo de conocimiento que va más allá de lo discursivo-racional y se dice más bien del acercamiento a las realidades trascendentes por vía intuitiva, en orden a la salvación. Se trata fundamentalmente de un conocimiento salvífico, liberador.

El ámbito del conocer gnóstico es la realidad divina que no es susceptible de ser racionalizada. No se trata, pues, de un proceso natural; el conocer es por revelación de doctrinas secretas o por iluminación de tipo místico, pero con la característica particular de ser modificador de la comprensión que el vidente posee de sí mismo, operando, en este particular sentido, su salvación: Dios, objeto último de la gnosis se daría de modo directo, sin mediaciones, intuitivamente, y al mismo tiempo, en el mismo proceso cognoscitivo, el sujeto cognoscente se autotrasciende al descubrir su identidad pneumática, divina.

La primera de las fuentes y, hasta tiempos no muy lejanos, la única para el conocimiento de las doctrinas gnósticas eran los padres de la Iglesia, quienes ya muy pronto midieron sus armas con este fenómeno. En muchos casos es posible la reconstrucción prácticamente total de sus textos, pues los citaban literalmente para refutarlos. Era lógico que el triunfo de la Gran Iglesia convirtiera el gnosticismo en un movimiento marginal, con lo que sus textos se perdieron. Los descubrimientos de Nag-Hammadi, en los años cuarenta del siglo pasado, no ha modificado sustancialmente lo hasta ahora conocido, en lo que respecta a la gnosis: los padres de la Iglesia conocieron bien este fenómeno y sus referencias son claras, precisas, ajustadas. Más bien el descubrimiento confirmó y enriqueció la información ya poseída.

Las ideas comunes a la hidra gnóstica tienen como fundamento al Dios denominado *Bythos*, *Abissus*, *Abismo*, *Própater*, *Próon*. Los gnósticos multiplicaron los recursos de la teología apofática en su acercamiento a la realidad divina, que paradójicamente aparece en su teología más arcano e indescifrable. La divinidad es de tal modo trascendente a lo que el hombre

---

<sup>40</sup> Les "Origenes dela Gnose", Rv. Sc. Rel, 42, 1968.

puede concebir que no sirve ni la analogía (¿qué concepto puede convenir al *Agnostós*?), ni la vía causal (Dios es absolutamente ajeno a esta creación que conocemos) ni la vía de la preeminencia, que nos remite a conceptualizaciones humanas absolutamente inconvenientes. Dios es definitivamente extraño.

Ahora bien, la economía o dispensación comienza cuando gratuitamente Dios decide manifestarse. Para explicarla, los gnósticos se sirven de un lenguaje mítico que trata de revelar el desarrollo pleromático, el proceso de constitución, primero del Dios trinitario (al igual que para los eclesiásticos prenicenos la Trinidad está en función de la economía) y a continuación, su dispensación positiva. Es un lenguaje que puede desconcertar, aunque, como ha hecho el padre Antonio Orbe <sup>41</sup>, reducido a su equivalente lógico conceptual no resulta que formule esquemas excesivamente divergentes del conjunto de los ortodoxos, aunque la negación de la creación *ex nihilo* distancia finalmente una teología de otra.

El cosmos nada tiene que ver con la acción creadora de Dios, que habita en el silencio y entre las tinieblas, aun siendo luz inaccesible para el hombre. El cosmos es obra del Demiurgo, de los arcontes o potencias inferiores. Cómo ha surgido se relata según cada escuela valiéndose de distintos mitos. Es evidente la influencia del neoplatonismo y de las hipóstasis intermedias, imágenes sucesivamente demenoradas del paradigma original: en su alejamiento acaece la degradación del ser, cuya máxima expresión es la materia a la que se podría considerar vacío, negatividad, no ser. Por otro lado, el mundo es como una vasta prisión, cuyos barrotes son los cielos planetarios o esferas cósmicas, (para Basíledes

hasta trescientas sesenta y cinco; siete, según el panteón babilonio, correspondientes a sus siete arcontes). Todo esto sirve para acentuar la lejanía de un Dios que se oculta.

El auténtico *ánthropos* es el espiritual. De los elementos que componen el hombre, cuerpo, alma y espíritu, sólo éste último podría ser considerado como constitutivo: el hombre esencial es pneuma; los otros dos elementos son accidentales; el mundo psíquico y el hílico no tienen su origen en el mundo pleromático y vienen a ser envolturas, prisiones, cuyo origen está en el demiurgo o los arcontes. El microcosmos reproduce el macrocosmos; así como en éste, el mundo está recluso en el interior de las esferas planetarias, también el elemento primordial humano es espíritu y está encerrado como una perla preciosa, tras la psique y el cuerpo. Esta prisión es de tal modo grave que impide al sujeto ser consciente de su propia condición, vive como alienado, ajeno a su ser más auténtico, ignorante de su origen divino y su destino. Sólo la gnosis le revelará aquello que oculta, lo despertará del letargo y lo pondrá en su verdad. Correspondiendo a los tres elementos señalados existen tres constituciones, dos aparentes, una real, de lo humano: híllica, psíquica y pneumática; sólo ésta última verdaderamente humana. Las dos primeras son incapaces de ser iluminadas, por cuanto no pertenecen al Dios trascendente, que es sólo padre de los espirituales. La paternidad de estos últimos corresponde al creador-fabricador-demiurgo de la realidad psíquica y material. Son ciertamente clases humanas estancas; imposible, pues, la evolución de un estadio al otro. El fixismo antropológico viene ya metafísicamente determinado: la cualidad del producto depende del material con el que se ha

---

<sup>41</sup> A. Orbe, "Introducción a la Teología de los siglos II y III", Roma, 1987



elaborado. En conexión con él, sólo el espiritual puede salvarse, esto es, sólo él puede reintegrarse en el mundo pleromático del que procede. El esfuerzo de liberación de la centella divina enterrada en la condición psíquica y carnal obtiene su efectividad del “conocimiento de lo que éramos, de aquello en que nos hemos convertido, dónde hemos sido arrojados, de qué hemos sido redimidos, qué es el nacer y qué el renacer”, tal y como reza una famosa fórmula valentiniana, transcrita en la “Carta a Flora” de Ptolomeo. Este conocimiento o iluminación interior es proporcionado por el mediador, Cristo, el Hijo del Dios desconocido.

En correspondencia con el fixismo antropológico, el quehacer ético estaría de más en casi todas las escuelas (no tanto en la de Valentín). Es la gnosis lo que salva (o libera, restituyendo lo propio). Son pues posibles dos extremos: la ascesis más radical (p.ej., ¿cómo permitir que la generación favorezca el empujar en un cuerpo la centella divina?), con la disolución más grosera; o bien la *apotaxis* total de lo que supone el mundo del demiurgo (la motivación ascética, en este caso, no vendría obviamente del progreso que proporcionaría al hombre espiritual, sino del rechazo de aquél) o el entregarse a las apetencias de los elementos inferiores, por cuanto nada influyen en el hombre esencial, que, hagan lo que hagan, su condición es inamisible; así, p. ej. en la persecución sería lícito renegar de Cristo, o bien porque se pediría renegar del mesías del demiurgo, o bien porque sólo el acto interior, el que procede de la sustancia espiritual, inefable e inaudible para los jueces, sería válido<sup>42</sup>.

Es conocida la tesis de H. Jonas<sup>43</sup> acerca de la experiencia fundante

---

<sup>42</sup> A. Orbe. “Los Herejes ante la persecución”. Est. Valentinianos, Roma, 1956.

<sup>43</sup> “The Gnostic Religion”, Boston, 1972.

de la gnosis. Él ha querido ver en el fenómeno gnóstico un antecedente del existencialismo moderno. El ser humano experimentaría la contradicción entre el deseo de vivir inserto en su mundo y éste que le negaría su lugar. El hombre experimentaría el rechazo en niveles sucesivos: biológicamente su deseo contrasta con su “ser para la muerte”; psicológicamente aparecería el conflicto en la relación con los otros, conflicto que, interiorizado, organizaría la vida como “huída de sí”; espiritualmente desearía vivir plena, felizmente, y no alcanza aquello que ansía. Si a eso se añaden las frustraciones social, económica, cultural, obtendremos un hombre que puede experimentar su “extrañeidad”, su radical no pertenencia a este mundo, en el que se sentirá como arrojado, añorando otra patria y otro origen.

Paradójicamente podríamos ver también en el fenómeno gnóstico, fenómeno esencialmente religioso, elementos que propiciarán el proceso desintegrador de la misma religión. El hombre secular que descubre en sí mismo la primera y última razón de su existir, se identifica de alguna manera con lo divino mediante el conocimiento. Las fuerzas redentoras ya no le vendrían estrictamente de fuera, las descubre en sí. Entendida la salvación sólo como iluminación, la mediación salvífica, si bien necesaria, más que revelar el don, simplemente desvelaría aquello que ya se posee. La historia consistirá en el despliegue del espíritu y se redimirá a sí misma, en cuanto el conocimiento permitiría no sólo el acercamiento objetivo a la realidad, sino sobre todo su posesión. La intuición de fondo consiste en que el conocimiento es liberador de la propia condición precaria. El conocimiento que posibilita la autoposición de un yo que se confunde con lo divino determina la liberación de toda moral heterónoma; el hombre

puede, en esta pendiente secularizadora, vivir sin referencia a Otro.

## h) La vía cristiana

### 1. Las comunidades neotestamentarias.

Vistas desde el exterior, la comunidad primitiva presenta nítidos elementos diferenciales. Los seguidores de Jesús aparecen, al igual que los demás grupos religiosos del entorno, como una *airesis*, es decir, como un “partido” más dentro de la amplia comunidad judaica, proveniente, sobre todo, de estratos sociales intermedios y difundido principalmente en ámbitos rurales. Se afirma asimismo como un movimiento de renovación teocrática radical que anuncia la inminencia del Reino de Dios y que no parece querer separarse del mundo en el que se afirma, constituyendo un grupo cerrado sobre sí. Sólo se aprecia en él una mayor intensidad del fervor religioso, más una llamada general a integrarse en la dinámica de los “últimos tiempos” mediante la conversión <sup>44</sup>.

Propone el anuncio de la muerte y resurrección de Cristo, pero deja en la penumbra su contestación al templo y a la Ley; las consecuencias no pequeñas de este anuncio (sobre todo por lo que respecta a las mediaciones cúlticas del viejo Israel) sólo saldrán a la luz con el conflicto de Esteban y los cristianos judeohelenistas, que posibilitó que el joven movimiento cristiano no se convirtiese en una facción más del judaísmo.

De otra parte la autocomprensión de la primera comunidad presenta rasgos que añadir a los anteriores. Acepta una liturgia y una organización

de estilo hebreo similares a las de la sinagoga. La *Fractio Panis*, aun con su novedad de contenido frente a la Pascua de Israel, tomó de ella sus elementos característicos.

La comunidad cristiana no se considera a sí misma una secta o una nueva religión. Tan sólo se apercibe de la fidelidad de Dios en el cumplimiento de todo lo prometido en el profeta Joel de parte de Dios para los últimos tiempos.

De entre todos los tipos de mesianismo que refleja la Sagrada Escritura, privilegia el que aparece en los “cánticos del Siervo” del profeta Isaías; los demás vienen vienen iluminados por la luz que proyecta el Mesías en su kénosis y exaltación. El Kerigma, a su vez, denuncia de la propia situación de injusticia, porque lo sucedido es *propter peccata nostra*: los acontecimientos de la vida de Jesús están indisolublemente anclados a la vida de cada persona, lo cual suscita la necesidad de la conversión.

En conexión con lo dicho, se hace una lectura cristológica del Antiguo Testamento. Cristo no es sólo el exegeta de la Sagrada Escritura, es también su contenido, su “exégesis”. La Biblia se convierte en un libro sellado siete veces hasta que no se advierte que el Cordero degollado es la llave que descubre, en el arca “de lo nuevo y lo viejo”, la perfecta armonía del proyecto divino que en ella aparece.<sup>45</sup>

La comunidad posee asimismo una conciencia clara de novedad. Realmente Dios ha visitado y redimido a su pueblo, renovándolo todo mediante su Espíritu efundido en Pentecostés, día en que se cumple lo

---

<sup>44</sup> G. Theissen, “Sociología del Cristianesimo primitivo”, Genova, 1987.

<sup>45</sup> L. Padovese, “Alcune considerazioni sul cristianesimo delle origini ed inculturazione”,

profetizado en Ezequiel: “en aquellos días yo os daré un corazón nuevo y un espíritu nuevo... meteré mi Ley en el fondo de su ser... haré con ellos una alianza nueva” (Cfr. Ez 11, 14 ss.). Por otra parte se da una nueva visión de Dios como *Abba*, en apropiación del don hecho en Jesucristo, que posibilita una relación con Yaveh absolutamente impensable entre los judíos, relativizando por ello todas las mediaciones, frente a la única mediación posible, Cristo Jesús. Sólo en él se tiene acceso libre al Padre, tema éste fundamental en la carta a los Hebreos.

El culto de los “hijos” que Dios acepta es el de la existencia (la terminología cultural viene referida en los escritos apostólicos, especialmente los paulinos, a la existencia del cristiano. Así como Cristo es sacerdote, víctima y altar, también los son los cristianos que ofrecen el sacrificio litúrgico de su fe.

La efusión del Espíritu Santo es el signo de la proximidad del fin; han comenzado los últimos tiempos, en que todas las naciones vendrán a la casa del Señor. La acción del espíritu impulsa la acción misionera, que es convocatoria para todos los pueblos y razas, superando así el particularismo judío.

Todo ello no supone una radical fractura con la historia de la salvación, sino una mejor comprensión de la misma. Se subraya la continuidad tanto por necesidad psicológica como apologética.

La Iglesia aparece como misterio de comunión (reflejo de la comunión trinitaria), posibilitada por la ruptura con el pecado. A su vez el pecado y la esclavitud, que es su consecuencia, se producen por el temor a la muerte (cfr. Hb 2, 14 ss.). El cristiano, resucitado con Cristo por el

bautismo, al vencer el temor y el pecado, entra en comunión con todos y los llama "hermanos". Es por tanto esencial a la primera comunidad la relación interpersonal para poder sentirse "Iglesia", convertida por ello en signo de la resurrección de Jesucristo, signo que atrae a los pueblos y los llama a la conversión. Impensable, pues, un cristianismo individualista.

## 2. Las comunidades subapostólicas

La nueva relación con Dios se ha dado en Cristo mediante el cual se ha dejado conocer como Padre, desvelando al mismo tiempo el sentido de la historia y el significado de las Escrituras: nadie sabía quién era Dios hasta que Cristo se ha manifestado <sup>46</sup>:

"¿quién sabía qué era Dios antes de que Él viniese?. ¿Harás caso a las afirmaciones vacías y ciegas de los filósofos?... Ningún hombre ha visto nunca a Dios ni lo ha conocido, sin embargo Él se nos ha revelado, se reveló por medio de la fe, lo único con lo que se puede ver a Dios... si también tú deseas esta fe, busca sobre todo conocer al Padre"<sup>47</sup>.

Por todo ello, la experiencia de la fe sólo es posible a través del Mediador, "pontífice de nuestras almas", como afirma la 1ª carta de Pedro <sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Así se expresa Clemente en su carta a los Corintios, 36: "Por Cristo, nuestra inteligencia antes torpe y entenebrecida, florece en su luz admirable; por Él se han abierto los ojos de nuestro corazón"; en la carta de Bernabé (10), leemos: "sólo nosotros, los cristianos comprendemos el sentido profundo de los preceptos y los exponemos como el mismo Señor los entendía". Se podrían multiplicar los textos que expresan la nueva "gnosis tou Theou".

<sup>47</sup> Discurso a Diogneto, 10.

<sup>48</sup> Para este aspecto (experiencias fundamentales de fe de la generación subapostólica)

En escritos de los Padres Apostólicos aparece Cristo como aquél en quien convergen toda esperanza, todo amor, toda posibilidad de vida. Con motivo de las primeras controversias sobre su persona (ebionismo, docetismo, gnosticismo), se clarifica cada vez más su identidad humana y divina, y el hecho de conocer que quien sufrió y derramó su sangre no es otro que el Hijo de Dios, asegura por un lado la trascendencia de cada gesto o cada palabra suya para la vida del cristiano; por otro, su divinidad en nada reduce la exigencia del seguimiento y su proximidad al hombre<sup>49</sup>. La vida se entenderá como una respuesta al amor manifestado de forma tan desconcertante que pone en crisis cualquier precomprensión de la divinidad, respuesta que asume en el martirio su máxima expresión<sup>50</sup>.

No sólo la muerte sino también la resurrección de Cristo, es decir la Pascua toda del Señor, constituyen el quicio de la espiritualidad que se refleja en los escritos de esta época. Frente a cualquier minusvaloración doceta de la encarnación, que tendría como paralelo lógico el desprecio por el cuerpo del Resucitado, aparece la insistencia en su realidad: la mística del martirio se desvanecería si Cristo no sufrió y no resucitó en su propia

---

puede verse el libro de Daniel de Pablo Maroto, "Comunidades cristianas primitivas, vivencias espirituales", Madrid, 1974; Manuel Diego Sánchez, "Hª de la Espiritualidad Patrística", Madrid, 1992. También el libro de L. Bouyer, "Histoire de la Spiritualité Chrétienne", vol. I, París 1966.

<sup>49</sup>S. Ignacio pide a los Romanos que le permitan "imitar la pasión de mi Dios" (c. 6,3); por su parte en la carta a Diogneto se afirma que el hombre puede imitar a Dios: "lo puede porque él lo quiere. No se le imita, en verdad, ni se es feliz dominando al prójimo, o buscando poseer más que los demás, o enriqueciéndose, o tiranizando a los débiles...todo esto queda lejos de su grandeza. Mas quien toma sobre sí la carga del prójimo o trata de servir a los pobres; quien, dando a los necesitados lo que a él le ha sido dado, se convierte en Dios para los que beneficia; éste es el imitador de Dios", (10,1).

<sup>50</sup> En la segunda de Clemente a los Corintios, 3, leemos: "¿Cómo será nuestro agradecimiento a Cristo? Sólo esto: evitar renegar de Él, antes bien, confesar la fe". Las cartas de San Ignacio, escritas en su camino hacia el martirio, especialmente la dirigida a

carne : "¿para qué estoy yo entonces atado a estas cadenas?"<sup>51</sup>.

La resurrección del Señor abre paso a la tensión en los que esperan su segunda venida. El tiempo de la espera, que en un principio se suponía breve, resulta ser un estímulo que relativiza lo presente y abre camino a la superación de todo repliegue sobre sí mismos posibilitando la comunión tanto en la fe como en los bienes. La misma vida matrimonial ya no viene considerada como un bien absoluto o definitivo. La espera escatológica favorece la consagración total al Señor, consagración que, por detener el proceso generativo se convierte en expresión viva del ¡Maranatha!<sup>52</sup> con el que finalizan tanto el Apocalipsis como el Pastor de Hermas. La ascesis cristiana nada tiene que ver con el dualismo metafísico que se expresa a su vez en el dualismo cosmológico, propios de la filosofía griega, especialmente medio y neoplatónica: aquélla brota de la fe en el advenimiento definitivo del Reino de Dios.

La nueva "gnosis" de Dios, por medio de Jesucristo, cuya pascua ha abierto el futuro que se espera próximo, determinan el perfil de la Iglesia. En efecto, los beneficiados por "una fe tan preciosa"<sup>53</sup> tienen la conciencia de la elección: son los "santos", i.e, los consagrados a un culto no ya ritual,

---

los Romanos, son suficientemente elocuentes.

<sup>51</sup> San Ignacio a los Tralianos, 10. El realismo eucarístico, ampliamente atestiguado en los escritos subapostólicos, parece estar en relación con el realismo con el que se ve la Pascua (muerte y resurrección) del Señor: Los herejes "se apartan de la Eucaristía y de la oración porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que, por su bondad, la resucitó el Padre" (S. Ignacio a los de Esmirna, 7,1)

<sup>52</sup>"la expresión entre hombre y mujer, ni hombre ni mujer, quiere decir que cuando un hermano ve a una hermana no debe considerar el sexo femenino, ni aquélla debe pensar en el masculino. Si actuáis así vendrá el reino de mi Padre" 2ª de Clemente a los Corintios, 12,5)

<sup>53</sup>Cfr. 1ªPe 1,7



sino existencial; sobre las huellas de Pablo, que no teme derramar su sangre sobre el sacrificio litúrgico que es la fe de los Filipenses<sup>54</sup>, también el martirio de Policarpo aparece como la liturgia suprema del pastor que da su vida por sus ovejas<sup>55</sup>. Son el nuevo pueblo de Dios "llamado a cantar las alabanzas de Aquel que nos llamó de las tinieblas para entrar en su Luz maravillosa"; son los "siervos de Dios", los "fieles", los "creyentes", los "elegidos", terminología ésta, recurrente en los padres apostólicos.

La intensa vida comunitaria es consecuencia lógica. La unidad de la Iglesia es el signo de los tiempos nuevos en los que Dios, Uno y Trinidad a la vez, ha derramado su conocimiento. Reflejo de la Trinidad, signo ya presente de la definitiva unidad celeste en Dios con Cristo, cabeza de su Cuerpo, la comunidad cristiana aparece como ámbito de salvación. Por ello, las culpas más graves son las que proceden del descoyuntamiento de los miembros de Cristo, bien sea por desórdenes morales, bien por rivalidades internas o bien por deformación de los términos de la fe<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Cfr., Flp 2,17

<sup>55</sup> En el "Martirio de Policarpo", relación de su "passio" efectuada por los cristianos de Esmirna, el mártir se despoja de sus vestiduras, despues de haber confesado la fe, sube a la pira "como un cordero egregio escogido de entre un gran rebaño preparado para un holocausto aceptable a Dios" (c.14), pronuncia una auténtica anáfora y consume su "Eucaristía" "no tanto como carne que se asa, sino más bien como pan que se cuece o plata u oro que se acendra en el horno" (c. 15). De igual modo aparece para S. Ignacio: "le martyre de saint Ignace donnerá lieu selon lui à une ceremonie chez les Romains, cérémonie qui est présentée à façon d'une synaxe liturgique" G. Jouassard, "Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme", RSR, pgs. 39-40, 1951-1952.

<sup>56</sup> Este es el motivo de la 1ª carta de Clemente a los corintios; en ella se queja amargamente de sus tensiones internas diciendo "¿No tenemos un sólo Dios, un sólo Cristo, un sólo Espíritu de caridad derramado en nosotros? ¿Porqué lacerramos y desgarramos los miembros de Cristo y nos revolvemos contra nuestro mismo cuerpo, llegando a tal extremo de locura de olvidarnos que unos somos miembros de otros? Recordad las palabras de Jesús Nuestro Señor: ¡ay del que escandalize a uno de mis elegidos! Y vuestra división ha pervertido a muchos, a muchos ha metido en la decepción y en la duda; todos nosotros estamos doloridos...y a pesar de todo vuestyra

Es fácil entender que esta comprensión de sí y del mundo que las primeras comunidades tienen, les haga verse en alguna manera como "extraños" en un medio que se les queda pequeño. La vida de los primeros tiempos de la Iglesia transcurría entre la tensión para no dejarse asimilar por su entorno (*apotaxis*) y el deseo y la necesidad de evangelizar un mundo hostil. De hecho no son los cristianos de esta época gentes raras o poco tratables: la fe se difunde sobre todo mediante el testimonio alegre<sup>57</sup> y humilde de tantas gentes cuyos nombres se ignoran<sup>58</sup>. No en vano en la carta a Diogneto se hablará de los cristianos y del mundo como una relación de "alma y cuerpo"<sup>59</sup>.

## ***2. Los padres de la Iglesia y el Helenismo.***

---

división continúa..." (46,1,78)

<sup>57</sup> Los escritos postapostólicos rezuman gozo: lemos en 1ª Clemente a los Corintios que éstos "gozaban del don una paz gozosa y profunda" II,2. También Ignacio dice a los de Filadelfia que "su alegría continúa y eterna estará en que todos sean uno" I,127; El Pastor de Hermas afirma que "el Espíritu derramado en nuestro corazones no soporta ni la tristeza ni la angustia" X, 41; o que "Dios vive en aquellos que echan de sí la tristeza y se revisten de alegría" id. 42, 290. se podrían multiplicar los ejemplos.

<sup>58</sup> Aun perteneciendo a una época posterior, el testimonio aportado por Orígenes en su "Contra Celso" III,50, es válido también para esta que trato. Hablando de la nueva "secta pernicioso" Celso se mofa de cómo se propaga: "jamás se acercan a hombres discretos, mas donde ven un corro de muchachos o una turba de esclavos o gentes bobaliconas, allí se precipitan o allí se pavonean", o más adelante (III,56): "vemos efectivamente en las casas privadas a cardadores, zapateros y bataneros, a las gentes, en fin, más incultas y rudas, que delante de los señores o del amo de casa, hombres provecos y discretos, no se atreven a abrir la boca; pero apenas cogen aparte a los chiquillos y con ellos a mujerzuelas sin cabeza, hay que ver las maravillas que sueltan". Para este aspecto es útil el clásico "Misión y propagación del Cristianismo en los tres primeros siglos", de A. Von Harnack, Cosenza, 1986; y G. Bardy "la conversión au Christianisme durant les premiers siecles", París 1947.

<sup>59</sup>Cfr. Didajé, 6.

a) El problema de la inculturación.

"La higuera es un árbol que produce muchísimos frutos. Sin embargo carecen de sabor a menos que oportunamente se les haga una incisión que deje correr su jugo; así se hacen sabrosos. Es pues nuestra opinión que aquél simboliza la masa de los paganos, la cual constituye una riqueza, mas, por así decir, insípida, a causa de los modos de vida paganos. Pero si alguien consigue abrirla mediante la palabra, entonces se transforma endulzándose y se hace utilizable".

Esta cita de S. Basilio (*In Is 9,228*) marca la pauta general de la actitud de los padres de la Iglesia en relación a la cultura. Es cierto que las posturas no son siempre concordes en este asunto: van desde el rechazo (Taciano, Tertuliano) hasta la asimilación prudentemente elaborada (especialmente los Padres del área greco-alejandrina) o hasta el fenómeno gnóstico, sincrético siempre, más o menos cristiano según las escuelas. Hay que decir que en ningún caso son extraños a la misma cultura en la que se desenvuelve su quehacer y su reflexión: el helenismo (o, en su caso, el judeohelenismo) es el caldo de cultivo en el que ha crecido su fe en Cristo. ¿Hasta dónde y en qué aspectos la presentación del mensaje puede revestir formas ajenas a la matriz bíblica originaria?

El judaísmo alejandrino, con Filón a la cabeza, hizo de precursor de la penetración evangélica en la *oecumene* greco-romana. Importancia vital tuvo la traducción al griego de la Sagrada Escritura, conocida como "La Setenta". Este nuevo ropaje literario abrió caminos a la universalidad de su mensaje, con el uso de recursos como la abstracción y espiritualización de muchos de sus términos.

Ya desde el inicio, la acción misionera impuso la presentación del evangelio en moldes que fuesen asimilables por la mentalidad helenística, así p. ej. Marcos dibuja a Cristo al modo de *theíos anér*, figura ampliamente divulgada por las aretologías de la época; Pablo usa, en su discurso en el Areópago la imagen del *Theós Agnostós*, reconocible, no obstante a través de sus obras, rector providente del mundo, popularizada por los filósofos itinerantes. Elementos del estoicismo (p.ej., los catálogos de vicios y virtudes) aparecen con relativa frecuencia en sus cartas; éstas mismas son un género literario largamente usado en el mundo clásico. El Logos joaneo, así como su concepción cosmológica a dos niveles, superior e inferior, del cual éste último es imagen, reflejan una mentalidad no en todo coincidente con la cultura hebraica.

Hay que decir, no obstante, que la asimilación de formas, e incluso contenidos, no fue ingenua o pasiva, sino que vino filtrada por la irrepetible experiencia cristiana<sup>60</sup>.

La gnosis heterodoxa, la primera que ofrece un *corpus* teológico sistemáticamente elaborado (un canon escriturario, una teología de la historia, una antropología bien perfilada y una aguda doctrina sobre Dios), puso a prueba la irreductibilidad del misterio cristiano a moldes ya precedentemente conocidos. No se hizo esperar la reacción, poco matizada tal vez, por parte de algunos eclesiásticos: "¿qué tiene que ver Jerusalén con Atenas, y qué la Academia con la Iglesia? Nuestra formación es la del Pórtico de Salomón", afirma Tertuliano.

Taciano, en su "Discurso contra los griegos", arremetió

---

<sup>60</sup> el tema, p.ej., de la libertad, tan caro a la filosofía estoica, y tan a menudo abordado por Pablo, difieren en su raíz: para aquélla es elemento humano constitutivo, para éste,

violentamente contra su civilización: la teología griega sería, según él, necedad frente al sublime misterio cristiano. Las manifestaciones culturales y religiosas (danza, teatro, poesía) son escuelas de vicio y la filosofía se desacredita por su falta de unanimidad. Frente a todo ello resplandece la "filosofía" cristiana, anterior a la griega, por cuanto Moisés vivió antes que Homero.

Tertuliano, por su parte, despreció la filosofía llamándola *curiositas* y su actitud frente a ella le llevó a afirmar *credo quia absurdum*. Que mantener una posición de este tipo no fuese fácil (ambos son hijos de su cultura), se pone de relieve en este último en el uso que hace de los argumentos que la misma filosofía griega usaba en la defensa del monoteísmo y de los géneros literarios comunes a su medio.

Otra es la apreciación que le merece a Justino (y con él a otros muchos) la cultura de su tiempo. Apelando al *furta graecorum*, a la racionalidad, o incluso a la inspiración divina, se sirvieron de ella como auténticos prolegómenos de la fe: también para los paganos habría existido una pedagogía divina o una cierta *historia salutis*. Se hacía depender todo lo que de la verdad han conocido de las mismas Sagradas Escrituras o se apela a Cristo como Logos, razón universal; en cuanto todo hombre es partícipe de la racionalidad podría acceder a la verdad, al menos parcialmente; es lo que se ha denominado el *logos spermatikós*. La Verdad con mayúscula es sólo Cristo. Por su parte, Clemente de Alejandría advierte:

“¿No hay necesidad de escribir, o hay personas a las que se debe

---

don de la gracia.

reservar este derecho? En el primer supuesto, ¿para qué sirven las letras? En el segundo, ¿es preciso conceder el derecho de escribir a personas serias o a las que no lo son? ¿Hay que permitir, por ejemplo, a Teopompo, a Timeo, autores de fábulas inmorales, a Epicuro, iniciador del ateísmo, a Hiponate, a Archiloco escribir sus obras vergonzosas, y se le prohibirá a quien declara abiertamente que dejará a la posteridad escritos que harán el bien?”<sup>61</sup>.

Otros textos son igualmente expresivos:

“Sé lo que murmuran algunos ignorantes que se espantan del mínimo comentario: que se debe atender a las cosas esenciales, a aquellas que tienen que ver con la fe, y hay que evitar las que vienen de fuera y son superfluas<sup>62</sup>”.

“Algunos, que se creen personas ingeniosas, piensan que no se debe uno interesar ni por la filosofía ni la dialéctica, ni siquiera aplicarse al estudio del universo. Ellos reclaman la fe pura y simple, como si rechazasen trabajar en la viña y quisieran inmediatamente comer sus frutos”<sup>63</sup>.

Los padres de la Iglesia tenían que mostrar al Dios único y trascendente que habían conocido, porque se ha revelado en su Hijo encarnado, hecho historia, cercano y accesible. El mundo religioso antiguo, la filosofía o incluso el judaísmo, carentes de esta visión, no pudieron hacer

---

<sup>61</sup> Stromata, II,2.

<sup>62</sup> Ib. I,1.

<sup>63</sup> Ib. 1,9. J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire savante dans l’Eglise Chretienne du III siecle, en Rev. D’Histoire Eccl., 19 (1919), pgs. 481-506; 20 (1920), pgs. 5-37.

radicalmente conciliables, sin romper uno de los polos de la relación, a Dios y al hombre.

#### b) Límites de la inculturación

La línea divisoria entre las tendencias apuntadas se dio entre oriente y occidente. Mientras que los teólogos griegos eran más proclives a la especulación teológica, los latinos querían contentarse con exponer la fe desde la tradición. Como ejemplos de esta diversidad aparecen Ireneo y Tertuliano por un lado y Clemente y Orígenes por otro, entre los siglos segundo y tercero. Los primeros limitaban la labor teológica a la interpretación -la más literal posible- de las Escrituras. Mientras, los segundos distinguían dos grupos de cristianos, los que aceptaban llanamente los principios de la fe y la enseñanza de la Iglesia y aquellos otros que habían accedido a un nivel superior de conocimiento (*gnosis*). Por supuesto que éste no se desvinculaba de la recta fe mantenida por la Iglesia para unos y otros, pero se esforzaban en tener una comprensión más espiritual y profunda de la misma<sup>64</sup>.

Paulatinamente se impuso el equilibrio y quedaron como patrimonio de la teología de la gran iglesia algunos principios ampliamente compartidos.

De la teología de las antiguas escuelas de filosofía, los padres de la

---

<sup>64</sup> “Il secondo tipo, di grado superiore, si sforzava di chiarirne il significato e di indagare alla loro luce, i misteri più profondi di Dio e del suo universo, del suo disegno di salvezza; si pensava que il suo culmine foie la contemplazione mistica o estasi. Così dividevano i credenti in semplici fedeli e in uomini spirituali, gnostici o perfetti”. J.N.D. Kelly, “Il pensiero cristiano delle origini”, Bologna, 1984, pgs. 12-13. (trad. It.).

Iglesia retuvieron la existencia de un mundo suprasensible, del cual este mundo es la imagen; nuestra parentela con el mundo invisible y la confianza en el método dialéctico, conscientes de la capacidad de las leyes de la abstracción lógica para alcanzar la realidad en sí, así como la noción de Dios como ser inmutable, idéntico siempre a sí mismo, absolutamente trascendente, accesible a la sola inteligencia, causa de los inteligibles.

También se hicieron eco de la doctrina del Logos, por el cual Dios se expresa y se revela, de acuerdo a las dos fases, *endiáthetos* y *proforicós*, procedentes del estoicismo e integrado ya en el platonismo medio<sup>65</sup>. Dios actúa todo por su Logos, concebido en orden a la economía, como principio de ella, Esta postura fue mantenida por los prenicenos en general, aunque posteriormente será considerada herética.

En cuanto a la antropología, los padres aceptaron en general, como se ha señalado, la teoría de la parentela del alma con Dios, especialmente de su parte más noble, su *nous* o inteligencia, aunque como cualidad accidental, no sustancial de la misma; el fin de la vida humana consistiría en una cierta asimilación a Dios, mediante la purificación que la prepara, en un proceso distanciamiento de la materia; la contemplación, que es el último grado de la ascensión del alma y *summum* de la filosofía tiene por objeto, mediante el *nous* del alma, las realidades en sí mismas, no ya las imágenes.

---

<sup>65</sup> No obstante hay que afirmar que "La dottrina patristica del Logos ha una duplice origine, ebraica e greca. In essa hanno confluuto da una parte il tema biblico della Parola, (Dabar) di Dio che esprime l'azione divina nel mondo e si ritrova nel Verbo giovanneo; dall'altra il tema eracliteo, poi stoico del Logos- Ragione". H. Crouzel, Origene, Città di Castello, 1986, 106.



Los peligros de mixtificación no siempre se obviaron. La trascendencia de Dios pudo llevar al agnosticismo o a devaluar el conocimiento de Dios por medio de su Verbo<sup>66</sup> y no pocas veces comprometió su igualdad y consustancialidad<sup>67</sup>, por cuanto en él se veía la pluralidad frente la unicidad como atributo divino, la inmanencia frente a la trascendencia, su valor económico, en función de la creación y la salvación frente a su realidad trascendente (subordinacionismo)<sup>68</sup>: el arrianismo, por ejemplo, tendría su origen en la afirmación radical de la trascendencia de Dios y la necesidad de intermediarios en la economía; en este caso el Hijo sería la primera de sus criaturas. Arrio concebía, junto con todos los neoplatónicos, la generación como creación; el presupuesto filosófico era evidente: en la trinidad neoplatónica se seguía la degradación en las sucesivas emanaciones, que no podían ser consustanciales con el primer principio.

Asimismo las diversas antropologías asentadas en la semejanza divina mantenidas por oriente y occidente no dejaron de tener, cuando absolutizadas, repercusión en la cristología y la soteriología.

Los problemas en torno a la identidad del Hijo de Dios hecho hombre se sucedieron y sólo encontraron solución en los concilios

---

<sup>66</sup> Más aún, pudo comprometer la misma Encarnación. El escándalo era común a gnósticos y filósofos. Lactancio observa que entre los paganos “algunos retenían como imposible o incongruente que Dios se encerrase en el seno de una mujer y que la majestad celeste se pudiese abajar tanto que resultase ser objeto de desprecio, de burla o de oprobio por parte de los hombres”. (*Divinae Institutiones*, IV, 30). El racionalismo impedía cualquier actuación inesperada por parte de Dios.

<sup>67</sup>J.M.Rondeau, "Transcendance 'grecque' et transcendance chrétienne", *Les Quatre Fleuves*, I. Le Dieu connu en Jésus-Christ, Paris, 1974, 41-56.

<sup>68</sup>R. Arnou, "Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des intelligibles", *Gregorianum*, 17, 1936.

cristológicos <sup>69</sup>.

La línea *asiático-antioquena*, deudora de los planteamientos ireneanos, vio Gn 1,26 y 2,7 como un único acontecimiento: el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios es el procedente del limo de la tierra. <sup>70</sup> En conexión con esto, Col 1,15 (“Él es imagen de Dios invisible, Primogénito de toda criatura”) fue leído por esta tradición en una perspectiva histórica. Mientras para la teología alejandrina el Logos sería imagen invisible de Dios <sup>71</sup>, para estos otros, la auténtica imagen suya es la humanidad asumida por el Verbo: “la Cristología venía a encontrarse con la antropología, guiada de una preocupación soteriológica” <sup>72</sup>; Jesús es la Imagen *visible* de Dios.

Las repercusiones de este planteamiento de la escuela antioquena no dejaron de manifestarse: insistieron en una cristología de la distinción, que

---

<sup>69</sup> "Ces perspectives sotériologiques s'appuient sur une intuition de foi souvent exprimée: la salut d'une créature déchue, infidèle à sa nature même parce qu'infidèle à son Dieu, ne peut s'opérer efficacement et intégralement que moyennant une reprise totale par Dieu de la condition humaine (personne et nature), qui sache guérir celle-ci sans mutiler, la libérer sans violenter, la transformer sans l'absorber, la consacrer sans l'aliéner, la diviniser sans déshumaniser...S'il a fallu sept siècles à la théologie grecque pour en élaborer une formulation christologique satisfaisante, on en suit l'affirmation tout au long de l'histoire doctrinale de l'Eglise". J. Kirchmeyer, art. "Grec (Eglise)", en Dict. Spir., t.VI., pg. 824.

<sup>70</sup> Así lo afirma Diódoro de Tarso: "Algunos han pensado que la creación del hombre, como imagen de Dios, se refiere a la invisibilidad del alma. No han comprendido que también el ángel y el demonio son invisibles. ¿En qué sentido, pues, el hombre es imagen de Dios? Porque tiene el dominio". In. Gn 1,26. PG 33, 1564.

<sup>71</sup> Es necesario señalar que si en el contexto original de la teodicea medioplatónica la segunda hipóstasis es imagen deminorada del Uno-Bien, en toda la tradición origeniana, tan deudora de esta filosofía, en este punto se distancia. La Imagen de Dios, su Logos es réplica perfecta de su modelo.

<sup>72</sup> V.Grossi, “Lineamenti di Antropologia Patristica”, Citta di Castello, 1983, pg. 61.

en los casos más extremos condujo a no ver en Jesús sino un hombre “teóforo”, escindiendo la persona de Cristo en dos sujetos de atribución. Es la línea desarrollada por Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, Diódoro de Tarso y Nestorio.

Para Orígenes, como veremos más adelante, el Verbo es imagen invisible de Dios invisible, por el hecho de ser de la misma naturaleza del modelo. La humanidad de Cristo sería también imagen, pero, evidentemente no una imagen inmediata, sino mediata. El amor de esta alma por el Logos increado es tal que se transforma en él como el hierro es enrojecido por el fuego<sup>73</sup>. El Hijo recibiría constantemente su ser de la contemplación del Padre y es, según sus ejemplos, el rayo de luz que sale en un acto eterno y continuo o la voluntad emitida por la inteligencia. La consustancialidad, dato fijado por la fe, aunque en este tiempo no se usase el término, quedó afirmada, aunque rechazó el término *omousios* por su coloración modalista (en tanto *ousía* equivaldría a *hipóstasis*). No obstante en Orígenes se encuentran algunos textos de dudoso sabor subordinacionista pues le influyó el hecho de que el medio-platonismo contemplaba las hipóstasis derivadas del Uno como mediaciones cosmológicas<sup>74</sup>.

Su antropología llevó a la tendencia alejandrina más extrema a

---

<sup>73</sup> Orígenes consideraría, por tanto, que la unión entre el Logos y el alma de Cristo es por visión deificante y por amor, en riesgo de que esta unión sea sólo *un caso cuantitativamente diferente de la relación universal entre el que ha llegado a la perfección y el Logos* (cfr. A. Grillmeier, “Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa”, Brescia, 1982, pg. 357).

<sup>74</sup> H. Crouzel, “L'image de Dieu dans la Théologie d'Origène”, en TU II, 1964, pgs. 194-201.

desarrollar una cristología de la unidad: el Logos de Dios tendía a eclipsar el alma humana, de modo que se establecería como *hegemonikón* de la humanidad de Cristo. Si en realidad el hombre esencial es el *nous* o parte superior del alma, y ha sido creado a imagen y semejana del Logos, de modo que éste dota al hombre de su propia racionalidad, fácilmente se tenderá a devaluar el componente específicamente humano, en favor del divino.

Puesto así el problema antropológico se entiende la doble perspectiva cristológica entre la que se debatió la reflexión previa a Calcedonia: Cristo en su encarnación ¿qué asume, un *quis* o un *quid*? Si la antropología de corte asiático-antioqueno concebía al hombre en su materialidad, sometido al devenir histórico, en busca de su plenificación, si el hombre es un “hacerse” según el modelo, se acentuaría, por lo histórico, el ámbito de lo personal, de lo subjetivo. Cristo debería asumir un *quis*, un hombre en su integridad con todos los problemas que esto plantea <sup>75</sup>.

Por otro lado, si lo esencial para la tradición Alejandrina, es el *nous*, la racionalidad, la dimensión espiritual, la parentela con Dios impresa en la parte superior del alma, la encarnación se verá más como la asunción de un *quid*, i.e., una humanidad en la que el elemento personal, el yo humano, la psique, tendería a verse disminuida en sus atribuciones, cuando no negada. La tensión se ha expresado terminológicamente como cristología del

---

<sup>75</sup> "Le problème que pose au théologien cette expression d'Assumptus homo, appliquée par de nombreux Pères de l'Eglise à l'Humanité du Christ, est très réel, il faut le concéder. Un terme concret qui répond à la question Quis? est employé pour désigner une réalité, concrète, certes, mais partielle, et que la coutume, pour cette raison est d'exprimer par un terme abstrait répondant à la question Quid?". H. Diepen, "L'Assumptus homo à Chalcédoine", en Rev. Thomista, vol. 51, 1951, pg.274.

*Logos-sarx* y del *Logos-antropos*, u *homo assumptus*. Así pues, desde estas premisas, Apolinar definió que, puesta la tricotomía antropológica platónica, para la cual lo específicamente humano del alma es su *nous* o parte superior, semejante a la naturaleza divina, el Logos ocupaba el puesto del alma humana en Cristo, con lo cual el Verbo de Dios en su encarnación no asumiría una naturaleza humana completa.

En cuanto a la psicología, el esquema neoplatónico llevó a algunos a defender tanto la preexistencia de las almas y su tal vez metempsícosis, y entre los gnósticos, como ya Tertuliano advirtió, y ya hemos hecho notar, la triple división del alma que se encuentra en la base de su esquema antropológico, consideraría a la humanidad dividida en tres clases, "hílicos", "psíquicos" y "pneumáticos", estancas, inintercambiables, impermeables.

A pesar de las evidentes mixtificaciones habidas en los primeros siglos del pensamiento teológico cristiano en su relación con la cultura de su tiempo, son muchos los puntos irrenunciables que la discriminan al asumirla, fundamentalmente en torno a los temas siguientes: la Trinidad como emanación necesaria o proyecto libre; el Logos, ¿obra *ad extra* de Dios?; el mundo de las Ideas y la creación; antropología: el alma ¿connatural a Dios?; la contemplación y la purificación, el sentido del pecado. Veamos más detenidamente cada uno de estas interrogantes.

Referente a la Trinidad, los padres hablaron en contexto apologético, de la posible percepción de este dogma central del cristianismo por parte de los filósofos <sup>76</sup>. Muchos hoy piensan en una influencia del platonismo y sus

---

<sup>76</sup>S. Cirilo, p.ej., en su afán apologista contra Juliano el Apóstata, creía ver en Plotino un esbozo de la Trinidad cristiana, sin caer en la cuenta de la inconsustancialidad de las

posteriores actualizaciones sobre el dogma. Sin embargo, la trinidad platónica brota en un proceso de emanación degradada en dignidad, simplicidad y perfección, que impide hablar de consustancialidad entre sus componentes, debido a la absoluta trascendencia del Uno que le impide cualquier relación directa con el mundo inferior; Por su parte la Trinidad cristiana ha visto la igualdad ontológica de las tres divinas personas, aunque las explicaciones sobre el hecho hayan sido obviamente insuficientes en la teología prenicena<sup>77</sup>.

El proceso de la generación del Logos (y de la economía a la que se dirige) es en el platonismo absolutamente necesaria y se produce sin que el Logos sea pensamiento inmanente del Uno: es más bien una obra *ad extra*, a la que realmente es ajeno: como la nieve enfría o el sol calienta, por irradiación, porque lo que llega a su perfección engendra. Los padres de la Iglesia vieron que Dios es libre hasta en la emisión de su Verbo, y por supuesto en la economía. Pero el Verbo es inmanente al Padre, no una operación *ad extra*. Orígenes, no obstante, se mantuvo en la ambigüedad de considerar que la contemplación del Padre por parte del Verbo (respectivamente del Uno por el Nous, por la cual queda constituido en cuanto tal) fundamentase o no su personalidad, de tal modo que así como aquél se perfecciona en la contemplación, no subsistiría si la dejase<sup>78</sup>,

---

hipóstasis segunda y tercera con respecto de la primera. R. Arnou, "La séparation par simple alterité dans la trinité Plotinienne", Greg., 11 (1930).

<sup>77</sup> R. Arnou, "Le Thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez s. Augustin". Roma, Gregorianum, 13, 1932.

<sup>78</sup> "Quienes nos dirigen esta acusación (de adorar a un hombre) comprendan que Aquél que nosotros consideramos y creemos que es Dios e Hijo de Dios es desde el principio el Logos, la Sabiduría y la Verdad. En cuanto a su cuerpo mortal y el alma humana que

aunque como hemos visto, los textos de sabor subordinacionista se equilibran con otros que no lo son.

En cuanto al mundo inteligible, si para el platonismo las ideas constituyen el fundamento y la razón última de la realidad, para el neoplatonismo no: más allá está el Uno, su principio. El cristianismo ha optado por poner estas ideas en el Dios Unico: no son subsistentes, sino que están en su Verbo.

Por su parte, para los neoplatónicos la emanación de los seres es *ab aeterno* y necesaria, porque Dios es asimismo eterno y se debe aplicar el principio de que todo lo perfecto engendra necesariamente. No se produce directamente, sino por intermediarios, y por vía de iluminación o contemplación (la 2ª hipóstasis, contemplando, fragmenta lo contemplado y rebosa creativamente). Los cristianos hablan, sin embargo, de la libertad de Dios que crea por amor (inconcebible el amor, que es una pasión, en el dios platónico). Aunque es cierto que Dios crea por su Verbo, lo es por voluntad paterna, lo que llevará posteriormente a la confesión cristiana de que la actividad *ad extra* es común a las tres Personas de la Trinidad.

Por lo que respecta a la psicología, para los platónicos el alma, partícipe del Nous o segunda hipóstasis, es de naturaleza divina, al menos en su parte superior, por la que alcanza la naturaleza inmutable de las cosas, los inteligibles: si hay proporcionalidad con estos, es por su

---

contiene, aseveramos que recibe los más altos poderes no solo de su comunión con El, sino de su unión y mezcla, y, habiendo participado de su divinidad, son transformados en Dios". Cont. Cels. 3,41. "Orígenes explica la unidad de persona en Jesús en analogía a la teoría aristotélica de la unidad de materia y forma, reflejando de tal manera el parangón aristotélico entre la relación del elemento más débil con el elemento más fuerte en una unión de predominancia", H.A. Wolfson, "la filosofía dei Padri della Chiesa", trad. Ital. Brescia, 1978, pg. 348.

consustancialidad con la divinidad. Hay tendencias dentro del platonismo que niegan su presencia en todos los hombres, solo la afirman en algunos elegidos. Otros la ponen en todos, mas no en todos operativa. La Iglesia descarta la connaturalidad del alma con la sustancia divina. Si muchos autores eclesiásticos han defendido una antropología tripartita, hay que ver en la parte superior del alma sólo la imagen creada de Dios, llamada a su perfección por la acción elevante, divinizadora de la gracia.

La actividad más alta del hombre es la contemplación, preparada por la purificación del alma. Sin embargo, tal idea, compartida por platónicos y cristianos no contiene el mismo valor en ambos: el paganismo desconoce la noción de pecado, y se queda sólo en un esfuerzo ascético para huir de la materia: nada de una relación personal con Dios deteriorada. Por otro lado, tal proceso tiene lugar contando con las solas fuerzas de la naturaleza, sin necesidad del Mediador que afirman los cristianos, y la oración se reduce a una pura concentración interior sobre el alma que busca su propia esencia: ¿no es acaso de naturaleza divina?

Es asimismo irreductible la antropología que la tradición cristiana sustenta, el valor de la corporalidad, (para Ireneo auténtica imagen de Dios, para Orígenes templo de la imagen, que reside en el alma). Y como ya se ha visto, frente a la estricta parentela o sustancialidad divina de la misma en la ideología griega, la connaturalidad del alma con Dios es "accidental"; por otra parte, diverge sustantivamente de las tesis paganas en la escatología: el destino último del hombre es un Dios personal, frente a las tesis reencarnacionistas, mantenidas por algunos, o la disolución panteística en el mito del retorno eterno.



En definitiva, la realidad de un Dios que crea al hombre haciendolo como Él, persona (voluntad, pensamiento, libertad), y crea un único hombre, que no tres, al modo platónico-gnóstico, desiguales en esencia y en destino, con la posibilidad de dialogar con una palabra humana, o bien un dios que se esconde siempre, motor inmóvil de un cosmos del que nada le interesa; la historia humana es una historia inútil, no lugar de encuentro con Dios, sino *regio dissimilitudinis*, cárcel de donde sólo el hombre espiritual desea evadirse.



## II

### CONTENIDO DE LA TRADICIÓN VALENTINIANA (ANTROPOLÓGÍA-SOTERIOLOGÍA)

#### a) Las fuentes

Hoy tenemos, y desde hace años (más precisamente desde 1946 con los descubrimientos de Nag Hammadi <sup>1</sup>), dos series de fuentes acerca del gnosticismo en general: de una parte, los testimonios de autores antiguos, sobre todo, los Padres de la Iglesia, aunque también algunos paganos como Celso o Plotino; de otra parte, fuentes directas, que hasta este descubrimiento, habían desaparecido casi totalmente debido a la sistemática destrucción de textos de doctrinas condenadas. De la biblioteca de Nag-Hammadi son propiamente valentinianos los títulos siguientes: la “Oración del apóstol Pablo”, cuya forma literaria es precisamente la plegaria; el “Evangelio de la Verdad” es, antes que un evangelio, una homilía o meditación acerca de la verdad de la redención, susceptible de ser identificada con la obra del mismo nombre que Ireneo atribuye a los seguidores de Valentín <sup>2</sup>; La “Epístola a Regino-Tratado de la

---

<sup>1</sup> En Chenoboskion, lugar cercano a Nag Hammadi, posible monasterio pacomiano, se descubrieron más de mil páginas de texto. Los títulos de muchos de los libros nos eran ya conocidos por las referencias patristicas y en general han confirmado y enriquecido el legado de los Padres en esta ideología. Para la reconstrucción del hallazgo y los avatares de los códices, E. Pagels, “The Gnostic Gospels”, Nueva York, 1979, pgs. 11-39.

<sup>2</sup> “En cuanto a los discípulos de Valentín se sitúan fuera de todo temor y publican escritos de su propia invención. Se enorgullecen de poseer más evangelios de los que son en sí, y han llegado a tal grado de osadía que se han atrevido a poner el título de

Resurrección”, (tratado epistolar) del que hay dudas de que sea propiamente valentiniano; El “Tratado Tripartito”, obra de contenido teológico, el más amplio del Corpus de Nag-Hammadi, que tiene puntos de contacto con el valentiniano Heracleón; el “Evangelio de Felipe”, que contine las bases teológicas valentinianas, en forma de dichos o sentencias, e incide en las principales prácticas litúrgicas; la “Interpretación del Conocimiento”, propiamente una homilía; por último, la “Exposición Valentiniana”, que es una suerte de catecismo <sup>3</sup>.

A pesar de todo, para el gnosticismo disponemos de documentación mucho más amplia que para otras herejías de la misma época, como el montanismo o el marcionismo, ya sea por la amplitud de la producción literaria gnóstica o por la importancia y el gran número de obras compuestas por los ortodoxos quienes suministran abundante información de las herejías que combaten. Tales informaciones consisten en descripciones más o menos detalladas, habitualmente fidedignas, de las doctrinas contestadas, y también citas, a veces muy extensas, extraídas de los escritos gnósticos.

La principal literatura antignóstica comprende, en primer lugar, el *Adversus Haereses* (Contra las Herejías) de Ireneo de Lión, escrito en la segunda mitad del s. II, en cinco libros; va dirigido fundamentalmente

---

‘Evangelio de la Verdad’ a una obra compuesta no hace mucho por ellos y que no coincide en nada con los Evangelios de los apóstoles, para que ni siquiera El Evangelio se encuentre en ellos sin blasfemia. Porque si el Evangelio publicado por ellos es el ‘Evangelio de la Verdad’, y éste es diferente de aquéllos que nos transmitieron los Apóstoles, pueden darse cuenta los que los deseen, como consta en las mismas Escrituras, que aquello que fe transmitido por los apóstoles ya no es el Evangelio de la Verdad”. AH III, 11,9.

<sup>3</sup> Tal es la disección propuesta por MacRae en “Interpreters Dictionary of the Bible”, Nashville, 1976.

contra la gnosis de Valentín y su escuela, sobre todo, Ptolomeo. En su primer libro ofrece una detallada exposición de la doctrina, (entre la que destaca la llamada *Noticia*, referida al sistema de Ptolomeo, c.1-9) que refuta a partir del libro II<sup>4</sup>. Asimismo repasa los antepasados próximos o remotos que han dado origen a esta escuela. Entre ellos (a los que él llama *prógonoi*) elenca y expone, en primer lugar la doctrina de Simón Mago, acaso el primer hereje salido de la Iglesia, y del cual la misma Escritura estigmatiza el error, y Menandro, su sucesor (c. 23); después vienen mencionados, junto con sus doctrinas, Saturnino y Basíledes (c. 24), Carpócrates y sus discípulos (c. 25), Cerinto y brevemente también los Ebionitas y los Nicolaítas (c. 26), Cerdón y Marción (c. 27) y en fin, inspirándose en Saturnino y Marción, una serie de sectas de tendencia rigorista (entre ellos los Encratitas) impugnadores del matrimonio y de ciertos alimentos, que negaban la salvación del primer hombre, y por el lado opuesto, inspirándose en Basíledes y Carpócrates, las otras sectas de carácter licencioso sostenedores de la impecancia de los espirituales, bajo el pretexto de que el Dios verdadero, de quien participan, nada tiene que ver con la materia<sup>5</sup>.

A Hipólito le es atribuída la obra conocida como *Philosophoumena* (“Confutación de todas las herejías”), escrita en los primeros decenios del siglo III, en diez libros; en ellos el autor reseña treinta y tres herejías, sobre

---

<sup>4</sup> “Referiremos breve y claramente, tal como nos sea posible, la doctrina de los que enseñan el error en este mismo momento; nos referimos a Ptolomeo y a las gentes de su entorno, cuya doctrina es la flor y nata de la escuela de Valentín, y suministraremos, según nuestras modestas posibilidades, los medios para refutarlos, mostrando que sus pareceres son absurdos, inconsistentes y en desacuerdo con la verdad”. AH I, Prólogo.

<sup>5</sup> Los textos se pueden encontrar en M. Simonetti, “Testi Gnostici Cristiani”, Bari, 1970; id., “Testi Gnostici in lingua greca e latina”, Fondazione Lorenzo Valla, 1993.

todo, mas no exclusivamente gnósticas.

Epifanio, obispo de Salamina de Chipre, compuso hacia el final del s. IV El *Panarion* (“Caja de medicinas”). En este amplio escrito se describen y combaten no menos de ochenta herejías. La importancia de la obra, lo mismo que la de Hipólito, está sobre todo, en la reproducción textual de las fuentes.

No son escasas las fuentes más específicamente valentinianas. Valentín, cabeza de la escuela, se decía a sí mismo discípulo de Teudas, a su vez pretendido discípulo del apóstol Pablo, de quien, por tradición secreta habría recibido su enseñanza<sup>6</sup>. De formación alejandrina, vivió en Roma entre los años 140 y 160, en donde al parecer aspiró al episcopado. Hipólito, en la obra citada, Refutación de todas las Herejías, tras describir el sistema de Simón el Mago, afirma que Valentín lo tomó como punto de partida, adobándolo con las doctrinas de Platón y de Pitágoras<sup>7</sup>. Más allá de estas evidentes influencias, consagra una doctrina propia que tendrá fortuna en sus seguidores: Teódoto y Marcos el Mago en Oriente, y Ptolomeo y Heracleón en Occidente. De Valentín desconocemos su personal obra teológica, no así la de sus discípulos. Se le atribuye, como se ha señalado, el “Evangelio de la Verdad”, teniendo en cuenta el texto de Ireneo que alude a un evangelio propio de los valentinianos. Nag-Hammadi nos lo ofrece en el Codex Jung. Se trata en realidad de una homilía gnóstica que sintetiza la dogmática valentiniana revelando al Cristo pleromático salvador quien, poseyendo el Nombre secreto de Dios, lo da a

---

<sup>6</sup> Clemente, S T, VII,106,4.

<sup>7</sup> “Tal es la fabulosa doctrina de Simón. Valentín la tomó como punto de partida de su propio sistema... La herejía de Valentín tiene sus fundamentos en las doctrinas de Pitágoras y de Platón”. RF 6,20-21).

conocer a los elegidos <sup>8</sup>.

Además de Ireneo, que como se ha afirmado anteriormente, aporta una valiosísima documentación acerca de Tolomeo <sup>9</sup> y Marcos, Orígenes cita suficientemente a Heracleón en el “Comentario a S. Juan” <sup>10</sup>, Clemente de Alejandría reporta numerosos testimonios acerca de Teódoto <sup>11</sup>, y Epifanio nos hace llegar la “Carta a Flora” de Tolomeo, texto valiosísimo para valorar los presupuestos de la exégesis valentiniana que estriban en su peculiar lectura del Antiguo Testamento.

Ya fuera de las referencias patrísticas, la biblioteca de Chenoboskion, ofrece además el “Tratado de la Resurrección” <sup>12</sup> y el “Tratado Tripatito”, totalmente desconocido por otras fuentes, hasta su descubrimiento <sup>13</sup>.

A este mismo ámbito doctrinal pertenecen otros textos: el “Evangelio de Felipe”, en el que aparecen más decididamente aspectos de la moral, la doctrina (siempre en clave dualística) y la práctica

---

<sup>8</sup> “El Nombre es invisible porque solo él es secreto del Invisible que viene a los oídos que están llenos de él por él... ¿quién podrá entonces pronunciar un nombre para Él, el gran Nombre salvo Él solo, al que pertenece el Nombre, y los hijos del Nombre en los que descansó el Nombre del Padre?”. EV VIII, 20. Es evidente el sabor joanneo de todo el libro, cuya concepción del Logos quiere enriquecer a partir de sus propios postulados.

<sup>9</sup> Es la ya citada “Noticia”, relatada en el capítulo primero de su *Adversus Haereses*.

<sup>10</sup> En su Comentario a San Juan, Orígenes repetidamente aduce textos, a veces extensos, de un precedente comentario del valentiniano Heracleon, para confutarlos, sobre todo en sus apreciaciones exegéticas.

<sup>11</sup> Son sus *Excerpta ex Teodoto* y los *Stromata*.

<sup>12</sup> Afronta el problema de la resurrección de la carne reinterpretando el concepto (pretendidamente al modo paulino) como “lo característico” humano, que perviviría; pervivencia por otro lado adquirida desde la experiencia gnóstica.

<sup>13</sup> El nombre deriva de la triple partición de la obra, en la que aborda sucesivamente la descripción del Padre y las emanaciones, la plasmación del hombre y su expulsión del paraíso, y la venida y encarnación del Salvador. De todos los textos encontrados es éste el de mayor calado filosófico, ya que tiene en cuenta de una parte la oposición neoplatónica a su sistema y de otra la doctrina de la Gran Iglesia. Cfr. *Textos Gnósticos*, I. AA.VV, Madrid 1997.

sacramental<sup>14</sup>, y el “Evangelio de Tomás”, colección de *logia* y diálogos del Señor, con evidentes paralelismos con los sinópticos (más de la mitad del texto), lo que sigue suscitando el problema de las fuentes. Además una breve “Exposición Valentiniana” refrenda verosímilmente la “Noticia” de Ireneo. En ella aparecen los temas comunes del valentinismo, (cosmogonía y soteriología) con carácter catequético además de una exposición litúrgico-sacramental (bautismo, unción, eucaristía, plegarias...)

#### b) Caracterización general

Sin lugar a dudas la gnosis valentiniana es la más próxima a la teología de la gran Iglesia<sup>15</sup> y la más tempranamente elaborada en todas sus cuestiones fundamentales: teología trinitaria, cristología, antropología, escatología, exégesis escrituraria<sup>16</sup>. Sus valedores eran miembros de las

---

<sup>14</sup> El peculiar sacramentalismo valentiniano fue ampliamente desarrollado en la corriente marcosiana. El Evangelio de Felipe (apóstol que junto con Tomás es el más privilegiado en cuanto a revelaciones se refiere), habla de cinco sacramentos: bautismo, unción, eucaristía, redención y cámara nupcial. De los tres primeros, el texto da cierta información. Del resto, queda la hipótesis de su carácter puramente simbólico-teológico.

<sup>15</sup> "El primer representante de la herejía gnóstica es Valentín, que adaptó las doctrinas sobre los principios a las conveniencias de su propia enseñanza" AH I, 11, 1. El petionario de la redacción del Adv. Haer. "ordena" a Ireneo "que pusiera de manifiesto las opiniones, según ellos, de los Valentinianos y mostráramos su variedad y redactáramos un discurso que los destruyera" (AH. III, Pról.). Asimismo Hipólito, en su "Refutación de todas las herejías" (VI, 29) afirma que él, junto con Heracleón y Ptolomeo, han de ser considerados discípulos de Pitágoras y Platón, "sobre cuya base y no sobre los evangelios ha elaborado Valentín su doctrina".

<sup>16</sup> "Los valentinianos poseen el don de la sobriedad. Concisos, creadores de un lenguaje técnico tempranamente maduro, resumen multitud de conceptos... A los valentinianos (y ofitas) corresponde el mérito de la prioridad. De golpe, sin antecedentes que los anunciaran, se presentaron con absoluto dominio en todos los campos de la teología y trazaron la Economía de la salud, dentro de una línea continua". A. Orbe, "Introducción a la Teología de los siglos" II y III, Roma, 1987, pgs. 4-5.



comunidades más reconocidas y en principio no querían diferenciarse de ellas sino por su mayor comprensión del dato revelado y su carácter más espiritual. Ireneo, Tertuliano u Orígenes constatan la pretensión de los sectarios de afirmar una fe común<sup>17</sup>.

De hecho, si nos atenemos a los textos originales valentinianos íntegramente llegados a nosotros (y no tanto a aquéllos citados por los Padres, mucho más esotéricos y siempre en el contexto de la polémica), como la Carta a Flora de Tolomeo, los Fragmentos de Heracleón, o incluso el Evangelio de la Verdad y el Tratado sobre la Resurrección, antes referidos, extraña su falta de preocupación por los temas de mayor interés para la gnosis, como son los concernientes al desarrollo intrapleromático y la cosmología.

Hay que señalar, no obstante, que las diferencias reales son muchas en temas como el valor del Antiguo Testamento, la creación, la antropología y la cristología. No tanto en la doctrina trinitaria, en la que subyace, bajo la expresión mítica del matrimonio de los eones, el esquema convencional de los Padres: *Logos Endiáthetos* y *Logos Proforicós*. Como bien ha señalado A. Orbe, reducida a su esquema lógico correspondiente la terminología mítica usada, aproxima relativamente sus posiciones a los planteamientos ortodoxos<sup>18</sup>.

Sin duda alguna, la utilización de los moldes platónicos como clave interpretativa, que tuvo una cierta moderación entre los pensadores de la gran Iglesia, en el esquema de pensamiento valentiniano sería más

---

<sup>17</sup> "Estos incautos (*los que se dejan llevar por la herejía*) son informados también sobre nosotros de que, pensando de una manera parecida a la nuestra, rehusamos sin motivo comunicar con ellos: ¡diciendo las mismas cosas que nosotros y poseyendo la misma doctrina, sin embargo les tratamos como herejes!". AH III 15,2

extremosa<sup>19</sup>. J. Monserrat señala asimismo los puntos principales en que coinciden gnosis y platonismo: existencia de las hipóstasis divinas, interpretación monística de los tres principios metafísicos (Dios, forma, materia); dualismo cosmológico y antropológico y la mediación demiúrgica.<sup>20</sup> La gnosis valentiniana no obstante posee elementos que le dan una impronta más compleja: como se ha señalado el gnosticismo judeocristiano, a más del trasfondo filosófico-religioso común heredado de Oriente, tuvo un papel decisivo<sup>21</sup>.

### c) Presupuestos esenciales

Decir que Dios es trascendente supone en el ámbito hebreo expresar la incapacidad del ser humano, creatura suya, de comprender su misterio; no obstante se manifiesta y se le reconoce en su actividad creadora y salvífica.

En el ámbito del platonismo, supone afirmar que el ser humano, connatural a lo divino, por un proceso de purificación (como si se bruñese

---

<sup>18</sup> cfr. A. Orbe, "Intr. a la Teol..." o. c., pgs. 87-95.

<sup>19</sup> Así se expresa Hipólito: "Valentín funda sus doctrinas en Platón y Pitágoras"; él mismo hace un repaso a los sistemas de estos pensadores, intentando fundamentar sus tesis: "Aunque ya con anterioridad hayamos expuesto las opiniones de Pitágoras y Platón, no será inútil ahora resumir de nuevo los principales puntos de sus doctrinas. De esta forma, relacionandolos más de cerca estos diferentes sistemas y comparándolos entre ellos, podremos aprehender mejor el pensamiento de Valentín". Dice, no obstante, que éste ha alterado las doctrinas de los filósofos "elaborando de esta manera una herejía helénica, por lo demás ingeniosa, aunque sin consistencia y extraña a Cristo". RH VI, 21.

<sup>20</sup> "Los Gnósticos", Madrid, 1983, pgs. 33-40. Hay que advertir que difieren del planteamiento platónico en su concepción de la libre emanación intrapleromática y acaso en un mayor "pathos" religioso.

<sup>21</sup> El Evangelio de la Verdad, utiliza, p.ej., expresiones propias de la cristología judeocristiana "el Nombre" para referirse al Hijo; asimismo usa el tema del "descenso

un espejo), puede acceder a Dios. Para los Padres (en esto Filón se había adelantado), el hombre es imagen de Dios “por gracia” y la asimilación es un proceso en el que la libertad (que no el determinismo naturalista) y el Espíritu Santo intervienen.

Para la gnosis, Dios es radicalmente desconocido. Si de alguna manera las teologías apuntadas se aproximaban al misterio con una cierta seguridad, con la gnosis no es así. Dios no sólo se esconde, sino que es absolutamente inalcanzable:

“Existe ante todas las cosas un Pro-principio, un Proininteligible indecible e innominable, que yo llamo Unicidad. Con esa Unicidad coexiste una Virtud que yo llamaría también Unidad. Esta Unidad y esta Unicidad, siendo una misma cosa, han emitido, sin emitir, a un Principio de todos los seres, ininteligible, ingénito, invisible, Principio que en lenguaje común se llama Mónada. Con esta Mónada coexiste una virtud de la misma sustancia que ella, que yo llamaría el Uno. Estas virtudes, esto es, La Unicidad, La Unidad, la Mónada y el Uno, han emitido el resto de los eones”<sup>22</sup>.

---

escondido” de Cristo, la Cruz como “potencia”, etc.

<sup>22</sup> AH 1,11,3. El lenguaje de Basílides es más sobrio: “Según eso, proseguía, puesto que nada era, no materia ni ousía, no material, ni simple ni compuesto, no inteligible ni imperceptible, no hombre no ángel, no dios, ni en absoluto cosa alguna de las que se nombran o se perciben mediante los sentidos o se intuyen con la mente... el Dios no existente, a quien Aristóteles llama pensamiento de pensamiento... sin intelección ni percepción ni voluntad ni elección libre, sin ninguna pasión ni concupiscencia, quiso hacer un mundo. Pero eso de 'quiso' lo digo, agrega, para darme a entender...” RH VII, 21,1 ss. Como se puede comprobar, la vía apofática se expresa añadiendo a los adjetivos sus propias negaciones: está sobre toda esencia y más allá de cualquier predicado; resulta inútil la aplicación no ya de la vía causal, sino la *via eminentiae* o la analógica: Dios es *proon*.

A esta conceptualización de lo divino, del ámbito valentiniano, corresponde, en coherencia, la negación de la vía causal en el conocimiento de Dios. A pesar de las ironías de Ireneo, que denuncia tal exposición llevándola hasta el absurdo, el texto precedente delata una férrea estructura lógica con antecedentes en el pitagorismo y el hermetismo <sup>23</sup>; tampoco era desconocida de los antiguos *Upanishads*, en los que la idea del *no ser* se enlazaba con aquella otra de la “simiente cósmica”. En los *Fragmentos de Heracleón*, Orígenes critica la negación valentiniana de la acción de Dios en el ámbito del kenoma. En efecto,

“a mi modo de ver, Heracleón, de quien se dice que fue discípulo de Valentín, al explicar el pasaje *de todas las cosas fueron hechas por medio de él*, hace violencia al texto, pues, sin ningún testimonio que lo apoye, interpreta *todas las cosas* como significando el mundo y lo que hay en él, excluyendo del ámbito de todas las cosas, desde su punto de vista, las realidades superiores al mundo y a lo que hay en él. He aquí sus propias palabras: *ni el Eón ni lo que hay en él han venido a ser por medio del Logos, pues cree que existían antes del Logos*” <sup>24</sup>.

Hay que observar que el Logos, en la *sizigia* segunda del Pleroma tiene como contenido, no al Verbo Personal joanneo, sino la sabiduría creada, es decir, no tiene como objeto lo divino, sino los eones que conformarán el mundo eidético. El mundo, tal como lo experimentan los

---

<sup>23</sup> A. Orbe, “Hacia la primera teología de la procesión del Verbo”. Est.Val. I 1, pgs. 10ss. Roma, 1958.

<sup>24</sup> FH I,2,14.

sentidos, cae, pues, fuera del *Nous*, primero de los elementos de la primera sizigia, que tiene al *Agnostós* como referencia. El término *Logos* designa en Heracleón, no sólo al miembro de la sizigia de la que surgen la *década* y la *dodécada*, que designan las virtualidades que habrán de desplegarse, a modo de las ideas platónicas, sino también al Logos salvador que actúa fuera del Pléroma, que es quien habilita al Demiurgo en su obra fabricadora de la materia <sup>25</sup>. Esta premisa platónica constituye la clave del sistema. Lo auténtico no es lo que perciben los sentidos. Con ello se desvanece la historia y el hombre queda relegado al mundo del espíritu. Desde este presupuesto se comprende cómo lo real ha acontecido ya en el ámbito del Pleroma, porque lo que no es eidético, no es.

Así pues, si por presunta fidelidad al testimonio bíblico, se afirma que Dios decide “crear”, (o dispensar o procurar la alteridad con respecto de sí), lo sustancial comprenderá la sabiduría noética y la alteridad se dará dentro de sí mismo, sabiduría que en un proceso de asimilación, quedará constituída en paridad con su principio.

Frente a todo ello, los Padres de la Iglesia se advierten más o menos realistas, desde la aseveración del Dios “creador de lo visible y lo

---

<sup>25</sup> “Además, entiende de modo particular el pasaje todas las cosas fueron hechas por medio de él, interpretando: aquel que ofreció al Demiurgo la causalidad de la creación del mundo, el Logos, no es aquel *de quien o por quien*, sino aquel *por medio del que...* Heracleón dice literalmente no es que el Logos crease como movido por otro, (el *Nous*) de modo que así haya que entender lo *de por medio de él*; sino que, movido por él, otro creaba (el Demiurgo)” *ib.* El Pleroma y el Kenoma constituyen las dos regiones en las que se expresa lo existente. Fuera de ellas está el llamado *Bythos*, en unión con *Syge*, que como absolutamente trascendente, inalcanzable y único, permanecería fuera del ámbito de la pluralidad que se expresa en el Pleroma. El mundo del Kenoma, mundo radicalmente extradivino, es una copia absolutamente empobrecida, desemejante, no sustantiva del mundo superior. Véase A. Orbe “En los albores de la exégesis joannea”. Roma, 1955, pgs. 13 ss.

invisible”; incluso los que -tal es el caso de Orígenes- contemplan como más sustantivo el mundo del espíritu<sup>26</sup>.

La gnosis pretende que la historia se ha jugado ya. Lo que Dios ha emitido son los espíritus llamados a constituir la Iglesia. Para ello, el *Innombrable* ha sustanciado su palabra personal, desde la que constituye los elementos *-eones-* que dan razón del mundo verdadero, en función de la sизigia *Logos-Zoe*, en donde están las ideas seminales. Por ello no sorprende que en este mundo verdadero se haya desplegado la historia atemporal, en la que se introduce el drama del pecado original dentro de la intimidad divina, consistente en la caída de la Sabiduría creada. Esta Sabiduría habrá de ser redimida y santificada por el Unigénito con su mismo Espíritu.

Así pues, el cosmos es, al modo platónico, todo umbrátil. La historia que deviene en el *kenoma* es pura mimesis y apariencia de realidad. Lo real se esconde dentro de las envolturas de la materia que impide la conjunción del espíritu con su referente divino. El Yo espiritual desea la unidad pleromática, y asiste, sin embargo, a su dramático éxodo en el *kenoma*. Desde estos presupuestos se entiende cuanto aparentemente acontece. Por ello el Salvador vendrá “a por lo suyo”, lo que le es consustancial, y sus misterios se realizarán siempre en la relación con la liberación del hombre

---

<sup>26</sup> También Orígenes concibe lo realmente creado como mundo de los espíritus: la degradación de los mismos, en clara connotación plotiniana, sobrevendrá por su “*adversio ad Unum*”, aunque el mundo de la materia será siempre asumido por él como lugar de salvación, obra de Dios: “Según la literalidad, no hay ningún problema; manifiestamente se dice que por Dios son creados los animales, los cuadrúpedos, las bestias y los reptiles sobre la tierra; mientras todas las cosas que se ven han sido creadas por orden de Dios mediante su Verbo, y se preparaba este mundo inmenso y visible, juntamente, mediante la figura de la alegoría se mostraba lo que podría adornar en mundo menor, es decir, el hombre”, In Gn, 1,11.

interior.

#### d) Antropología valentiniana

La gnosis consiste, como ya se ha apuntado, en un conocimiento metarracional de carácter soteriológico, don divino que permite, en primer lugar, penetrar en el misterio del cosmos para a continuación descifrar el misterio del hombre. Como recuerda el Evangelio de la Verdad,

“Quien posee la gnosis es un ser que viene de lo alto. Si se le llama, oye, responde y se vuelve hacia quien lo ha llamado para dirigirse hacia él. Y conoce el mundo en el que se le llama... Quien posea en este mundo la gnosis conoce de dónde ha venido y adónde va. Sabe como uno que, ebrio, se ha liberado de la borrachera, y que, retornado a sí, ha restablecido lo que le es propio”<sup>27</sup>.

Es preciso advertir que el conocimiento del yo no coincide propiamente con la significación del aforismo délfico “conócete a ti mismo”, va mucho más allá del ámbito de lo ético-práctico; más aún, la conciencia de la identidad divina del yo sobrepasa lo presumiblemente vivido en las experiencias dionisiacas, en las que el yo es suplantado por las fuerzas divinas durante el trance extático, de modo que el sujeto viene despersonalizado, enucleado<sup>28</sup>. Por el contrario, la gnosis perfecta culmina

---

<sup>27</sup> EV 1,3

<sup>28</sup> “En términos psicológicos, dice W. Burkert, ( “Antichi culti misterici”, trad. It. Roma, 1991, pg. 120 ) se debe producir -en la experiencia de los misterios- una experiencia de *lo otro*, en un cambio de la conciencia, que va más allá de lo que se podría encontrar en

en la reintegración del sujeto en el mundo pleromático del que ha caído como una parte arrojada al kenoma. La gnosis finaliza en la experiencia de la complementariedad perdida en este eón.

Hay por tanto, en la subjetividad del gnóstico, una potencialidad constitutiva que deberá ser despertada, iluminada por un mediador o revelador, según el axioma platónico que “solo lo semejante conoce a lo semejante”. En este sentido se diferencia del ejercicio platónico de la memoria *-anámnesis-*: va más allá del conocimiento intelectual para constituir una experiencia de regeneración espiritual, como un nuevo ser dado a luz, como la crisálida que abandona el envoltorio tejido. Dicho de otra manera, la iluminación-revelación alcanza su fin en la disolución de la relación sujeto-objeto, por el autorreconocimiento como sustancia pleromática.

La gnosis de la escuela valentiniana habla de una triple división de la estirpe humana, de acuerdo con la tricotomía paulina de 1 Ts 5,23. Bajo la forma común del plasma aparecen tres tipos de hombre, aunque habría que advertir que lo calificado usualmente como humano es en realidad lo aparente, es decir, “aquella externa o interna configuración por la que el hombre difiere del bruto, de un arconte o de un ángel”<sup>29</sup>, ya que en nada coinciden las naturalezas diversas. Lo habitualmente tenido como

---

la experiencia cotidiana”. La cita que hace a continuación es claramente significativa: *salí de la sala de los misterios sintiéndome extranjero a mí mismo*. Hace referencia a un rétor que describe, según Sopatro, la iniciación a los misterios de Eleusis.

<sup>29</sup> “Qué es lo humano? El elemento común a tres especies tan diversas como el cuerpo (h. hílico), el alma (h. psíquico) y el espiritual (h. pneumático) no puede ser sustancial (kat’ousían), porque la materia, la psyche y el pneuma son sustancialmente diversas. Tampoco cualitativo, porque las cualidades fluyen de la esencia, y tres esencias diversas dan lugar necesariamente a propiedades diversas”. Cfr. A. Orbe. “La definición del hombre en la Teología del s. II”. Greg., Vol. 48, 1967, pg.569.



*humano*, pues, no es sustantivo. Es sólo aquello que poseen en común. Ahora bien, bajo las categorías del plasma y de la psique se distingue la pneumática como condición del verdadero *ántropos*. Así pues se dan, de tres sustancias radicalmente diversas, un hombre psíquico, otro hílico y otro pneumático <sup>30</sup>.

Las tres categorías vienen simbolizadas respectivamente en Caín, Abel y Set <sup>31</sup>.

Las tres naturalezas son impermeables entre sí, con sustancia propia que se evidencia en sus dinamismos y sus actos peculiares. En el presente eón aparecen y se desarrollan estrechamente vinculadas, bajo la apariencia externa del hombre carnal. A la naturaleza más baja, la híllica, le corresponden las notas de mortalidad e irracionalidad y es la primera en formarse. En segundo lugar aparece el hombre psíquico, racional y libre, de la misma naturaleza que su demiurgo. El espiritual, por su parte, escondido en estado germinal en lo psíquico, viene juntamente educado con ello,

---

<sup>30</sup> "Son tres: lo material, llamado también izquierda, perece por necesidad, por cuanto no puede recibir ningún soplo de incorruptibilidad; lo psíquico, denominado también de derecha, porque hallándose en medio de lo espiritual y lo material, según por donde se inclina, por allí se desliza. Lo espiritual es enviado para que se una aquí con lo psíquico y se forme, educado junto con él en lo concerniente a la conducta. Y éste es, dicen, la sal de la tierra y la luz del mundo, pues el psíquico necesita también enseñanzas sensibles". AH I, 5, 6.

La literatura del mundo antiguo abunda en la referencia al "medio". Entre los autores cristianos del siglo II se aplica a la inmortalidad del alma. Por su parte el psíquico "necesita de enseñanzas sensibles" por cuanto es capaz de una salvación "sui generis": "y por esto, precisamente, vino el Salvador a lo psíquico, porque tiene libre arbitrio, para salvarlo" ib.

<sup>31</sup> "A partir de Adán, las tres naturalezas son engendradas. La primera es la irracional, de la que era Caín; la segunda es la racional y justa, de la que era Abel; la tercera es la espiritual, de la que era Set. El terreno es "a imagen"; el psíquico "a semejanza" de Dios;

preparándose para poner en acto las propias virtualidades.<sup>32</sup>

Aunque aparecen en este eón mezcladas y aparentemente indiferenciadas, por cuanto se desarrollan, aquí abajo, en relación estrecha, revistiendo la condición del hombre carnal, constituyen, pues, tres especies humanas separables<sup>33</sup>.

Sus elementos constitutivos fueron discriminados, como más adelante se explicará, por el Salvador, a partir del *ectroma* -aborto- que surgió juntamente con Él. En primer lugar fabricará a los espirituales la *Sofía Achamoth* o Espíritu Santo, de quien proceden, como Madre, pues en ella se encuentran insertos como partículas del Pleroma. En segundo lugar, de la sustancia psíquica formó al Demiurgo, de quien los psíquicos son consustanciales, como fabricación suya. El mismo Demiurgo fabrica los híllicos<sup>34</sup>.

El hílico, incapaz de salvación, posee una esencia diversa incluso, como se ha afirmado, del segundo demiurgo, Yaveh, de modo que ni siquiera lo puede invocar como padre. Procede de la tierra irracional y viviente. Aunque fue plasmado a imagen del primer *Ánthropos* (el Logos), lo fue como imagen plástica, no como semejanza de su propia naturaleza.

El hombre psíquico es, como se ha dicho, a su vez connatural con su demiurgo, de naturaleza psíquica y, aunque modelado igualmente a imagen

---

el espiritual tiene su propio carácter". ET 54, 1-2.

<sup>32</sup>A. Orbe, "Antropología de S. Ireneo", Madrid, 1969, pg. 71.

<sup>33</sup>"Establecen, pues, tres clases de hombres: espiritual, psíquico y terreno, correspondientes a Caín, Abel y Set y a partir de éstos establecen tres naturalezas no en cada uno de los individuos, sino en el género humano. El terreno acaba en corrupción, y el psíquico, si ha sabido elegir lo mejor reposará en el lugar de la mediedad, pero si ha elegido lo peor irá a lo que le corresponde. Los seres espirituales... considerados dignos de perfección, serán entregados como esposas, afirman, a los ángeles del Salvador" AH I,6,5.

del *Ánthropos* primigenio, tampoco posee en sí la esencia de éste. El texto de Génesis 2,7 narra, aunque críticamente, todo este proceso constitutivo: la elaboración del barro da forma al hombre hílico; la animación por obra del soplo de Yaveh crea, por su parte, el hombre racional <sup>35</sup>.

Pero sólo del hombre espiritual se puede afirmar su condición de imagen y semejanza del Hijo de Dios; por su origen sustancial de Sofía-Achamoth (Espíritu Santo) puede decirse connatural a Él. Si Gn 2,7 se aplica a la configuración externa e interna de los tres tipos de hombres, Gn 1,26 se ha de aplicar sólo y propiamente al hombre esencial, el único que realmente merece tal nombre, el que es connatural al primer *Ánthropos*, y que posee por tanto una centella divina. En rigor, este último, aunque debe revestir la condición híllica y psíquica, ésta no es sino un vehículo transitorio hasta que la iluminación logre su perfección y pueda subsistir sin alma ni cuerpo <sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. AH I 5,2

<sup>35</sup>"Enseñan que el Demiurgo, una vez creado el mundo, hizo al hombre terreno, no a partir de esta tierra árida, sino tomando la sustancia invisible, la confusión y la fluidez de la materia. Y en éste infundió al hombre psíquico. Y éste es el que fue hecho a imagen y semejanza. 'A imagen' se refiere al material, que es parecido pero no consustancial con Dios; 'a semejanza' se refiere al psíquico; de donde su sustancia es también llamada 'espíritu de vida', pues proviene de una emanación espiritual. Finalmente, vino revestido de una túnica de piel que según ellos significa la carne sensible", ib. 1,5,5.

De modo análogo en ET 51,1; 53,5: "Hay, pues, un hombre en el hombre, el psíquico en el terreno, no como una parte en otra parte, sino existiendo juntos como un todo con un todo, por la inefable potencia de Dios... Ahora bien, Adán poseyó en su alma la simiente espiritual, sembrada por Sabiduría sin él saberlo... a fin de que el hueso -el alma racional y celestial- no quedara vacío, sino lleno del meollo espiritual".

<sup>36</sup> "Ahora bien, el retoño de la Madre de ellos, Achamot (al que parió como resultado de la contemplación de los ángeles que estaban en torno al Salvador y que era consustancial a la Madre y espiritual) pasó también desapercibido al Demiurgo (dicen) y fue ocultamente inserto en éste sin que se diera cuenta, a fin de que, sembrado a través de él en el alma, que de él procede, y en este estado material, siendo gestado y habiendo

El mito se hace algo más extenso y complejo comparado con el de los *Ofitas* (AH I, 30): el destello de luz espiritual concebido por Sabiduría fue depositado en el Demiurgo, de modo que al tiempo de su actividad creadora del hombre, le dotaba de su propia imagen y le comunicaba un modo de ser superior que no le era propio <sup>37</sup>.

Hay que advertir que el espiritual no nace perfecto *a se*, capaz de la gnosis. Se requiere una especial pedagogía divina, mas a diferencia de lo que los eclesiásticos sostienen, no se trata tanto, en coherencia con su antropología, de crecimiento por espiritualización del hombre sometido a la ley del pecado y de la muerte, sino más bien por el despojamiento de las distintas esferas que a modo de envoltorio impiden despertar del sueño al gnóstico <sup>38</sup>.

Evidentemente, tres sustancias tan diversas dan lugar a tres economías distintas, cada una con las virtualidades de aquéllas. La raza híllica, la de los paganos, por su irracionalidad es incapaz de salvación. La visión deificante está reservada a la raza espiritual, mientras que aquella intermedia debe conformarse con una salvación relativa, tal vez consistente

---

crecido en ellos, se halle dispuesto para la recepción del perfecto Logos... Y sostienen que éste (el espiritual) es el hombre que habita en ellos. Así ellos reciben el alma del Demiurgo; el cuerpo, del barro; la carne, de la materia; y el hombre espiritual, de la madre Achamot." AH I 5,6. A. Orbe."El hombre ideal en la teología de S. Ireneo". Greg., Vol. 43, 1962.

<sup>37</sup> Cfr. AH I, 30,6.

<sup>38</sup> "El hombre nace con ceguera de nacimiento; su situación en el Kenoma, impropia del Espíritu Virginal para que Dios le quiere, delata una contradicción interna: la paradoja gnósticamente capital e ineludible de un "hijo de Dios" sepultado y desterrado en la región de la desemejanza. Expresión de otra paradoja: el contraste entre la criatura y la misión de unidad con Dios a que la destina el amor puro del Padre. No es sólo el individuo. La historia del Hombre espiritual se repite en todos los miembros de la Iglesia Pneumática. Arranca de un acto anormal ( la aparición de lo divino en un mundo extraño) y terminará en la reintegración a su lugar de origen" A. Orbe, "La Unción del

en una representación discursiva, racional, psíquica, de Dios <sup>39</sup>. De ahí deduce san Ireneo la moral gnóstica: “Por esto, los más perfectos entre ellos practican sin rebozo todas las acciones prohibidas, sobre las cuales las Escrituras afirman que los que las cometen no heredarán el Reino de Dios”<sup>40</sup>. Entre ellas, comer carne sacrificada, participar en las fiestas paganas, asistir a espectáculos de fieras y gladiadores, entregarse a los placeres de la carne. Según el mismo testimonio de Ireneo, “con frecuencia mujeres engañadas y luego convertidas a la Iglesia han confesado esta desviación”<sup>41</sup>. Agraciados los espirituales *a natura* afirman una doble moral para sí y para los que han recibido una gracia amisible (los de la gran Iglesia, los psíquicos) <sup>42</sup>.

“(Los espirituales) perpetran muchas otras acciones odiosas e impías, y a nosotros, que por temor de Dios nos guardamos de pecar incluso con el pensamiento o la palabra, nos insidian como a ignorantes que nada saben, mientras se exaltan a sí mismos,

---

Verbo”, Estudios Valentinianos, III, Anal. Greg., Roma 1961, pg. 416.

<sup>39</sup>“Aprendieron disciplinas psíquicas los hombres psíquicos, los confirmados en las obras y en la mera fe, carentes del perfecto conocimiento. Estos, afirman, somos nosotros, los de la Iglesia. Sostienen que por esto nos es necesaria a nosotros la buena conducta, ya que de otra manera no nos podemos salvar, mientras que ellos se salvarán absolutamente, no por la conducta, sino por el hecho de ser espirituales por naturaleza. Del mismo modo que lo terreno no puede participar de la salvación, porque no es capaz de recibirla, así también el espiritual, es decir, ellos mismos, no pueden recibir la corrupción, cualesquiera sean las obras a las que se entregue. El oro arrojado al barro no pierde su belleza, sino que conserva su propia naturaleza...”AH. I,6,2.

<sup>40</sup> Ib.I,6,3.

<sup>41</sup> Ib.

<sup>42</sup> “Por ello deben (los espirituales ejercitarse siempre y de todas maneras en el misterio del conyugio, y de esto persuaden a los necios, diciéndoles literalmente: el que estando en este mundo no ama a una mujer hasta poseerla, no proviene de la verdad y no irá a la verdad. Por el contrario, el que es del mundo, si ha poseído a una mujer, no irá a la verdad, por haberla poseído en concupiscencia” Ib.

llamándose perfectos y simiente de elección. Nosotros, según ellos, recibimos la gracia sólo en uso y por eso seremos privados de ella; ellos en cambio poseen la gracia como cosa propia, bajada de lo alto, del Indecible e innominable conyugio”<sup>43</sup>.

A decir verdad, si estas noticias sobre una gnosis libertina están también acreditadas por Clemente Alejandrino en sus “Strómata”<sup>44</sup> y siguiéndolo a él por Epifanio en su “Panarion”, no parece que, al menos, entre muchos de ellos (especialmente los valentinianos) se observasen conductas cercanas a la inmoralidad<sup>45</sup>. De hecho el mismo Ptolomeo afirma que el espiritual es educado con el psíquico en cuanto a la conducta y por ello estaría sujeto a las mismas normas morales que éste. Tal vez la diferencia (no desdeñable) estaría en las consecuencias de los actos: si el psíquico lo podría perder todo, si se equivoca en su elección, el espiritual, nada, su naturaleza es inamisible<sup>46</sup>.

Los “Excerpta ex Theodoto” exponen que la región del libre albedrío corresponde a lo psíquico, reservando la *eleutheria* perfecta para los

---

<sup>43</sup> AHI 6,3.

<sup>44</sup> Los adeptos de Pródico, afirma Clemente, recurren a la tesis ya conocida de la impecancia de los espirituales. Por su parte, los denominados “antitactas” defienden que Dios ha creado buenas todas las cosas, mas con engaño, una de sus criaturas, creadora a su vez del mal ha esclavizado a todos mediante la moral. Lo coherente es resarcirse defendiéndose de ella: “de modo que cuando él dice no adulterarás, cometamos un adulterio –dicen- para así anular su precepto”. ST 3,4.

<sup>45</sup> El bautismo, practicado por los Valentinianos, para la liberación de las potencias malignas que regulan el curso de los astros y gobiernan por ellas, aherrojando al hombre interior, según ET 77,1-2 “es designado en este sentido muerte y fin de la antigua vida, al renunciar nosotros a los principados malignos; es llamado vida en Cristo, único que en ella enseñoorea... en el mismo momento en que vuelve a salir (del agua) es designado servidor de Dios y señor de los espíritus impuros; y ahora tiemblan ante quien poco ha asediaban”.

<sup>46</sup> Cfr. J. Monserrat Torrents, “Los Gnósticos”, Madrid, 1983, p.127.

espirituales: “El hombre espiritual se salva por naturaleza. Lo psíquico, por ser libre, tiene aptitud para la fe e incorrupción, por un lado, y para la incredulidad y corrupción, de otro, según la propia elección. Lo hílico se pierde por naturaleza”<sup>47</sup>.

Los psíquicos se dividen en buenos y malos, de acuerdo a su *autoexousía*. Para el resto no caben categorías éticas<sup>48</sup>. El espiritual, no obstante, requiere similitud de pedagogía que el psíquico, antes de la iluminación, pues su persona, pneuma inconsciente, está a merced de la psique. La iluminación dona al beneficiario del don de la impecancia<sup>49</sup>.

Hay que señalar, con A. Orbe, que tal *eleutheria* no va en la línea del libre albedrío como propiedad física de la esencia del espíritu, sino como liberación de la esclavitud, a la que se ve sometido el espiritual por parte de este cosmos. El pecado es entendido como un errar fuera del pleroma, en la región del vacío y por tanto sometido a la fatalidad que lo gobierna<sup>50</sup>.

El espiritual abandonará al morir los elementos que lo envuelven (la carne, el hombre hílico y el psíquico) para adentrarse con su ser pneumático en su Padre Dios. La escatología pone en evidencia la antropología<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> ET 56,3.

<sup>48</sup> “El psíquico, dotado de libre albedrío, tiene una aptitud para la fe y la incorruptibilidad, o bien para la incredulidad y la corrupción, según su propia elección; el material se destruye por naturaleza”. ET. ib.

<sup>49</sup> "El que posee la gnosis es libre. Mas el hombre libre no peca. Pues quien comete el pecado es esclavo del pecado. La Madre es la Verdad y la gnosis el Padre. Los que no se vuelven para pecar, el mundo les llama libres y les levanta por encima de todo el lugar..." EF 110,79,15.

<sup>50</sup> A. Orbe, “Antropología...”, o.c., pgs. 162-163.

<sup>51</sup> "Los espirituales se despojarán de las almas y pasarán a ser espíritus inteligibles, y entrarán sin tropiezos e invisiblemente en el pleroma, destinados a ser esposas de los ángeles que están en torno al Salvador. También el Demiurgo se trasladará al lugar de la madre Sabiduría, es decir, a la Mediedad. Asimismo las almas de los justos hallarán reposo en la región de la mediedad, pues nada psíquico puede entrar en el pleroma.

Es para este viaje para el que la imaginación gnóstica prevé alguna suerte de ritos acompañados de palabras y signos mágicos.

Es preciso detenerse en el proceso de constitución en la perfecta gnosis, que es lo propio del espiritual, el único que realiza en sí el hombre ideal.

Como se ha señalado no se nace gnóstico desde el inicio, pero en el momento de ser concebido, junto al sustrato hílico, accidental en él, y al tiempo de la donación del elemento psíquico (alma), por una causalidad superior a la del padre terreno que es agente principal en lo hílico, mas sólo instrumental en lo concerniente a la psique y al pneuma, aparece el elemento espiritual ya en el seno materno <sup>52</sup>.

Una vez desarrollado el organismo se inicia el uso de la razón, hasta el despertar gnóstico por el que se evidencia la propia posición ante sí mismo, ante el cosmos y ante Dios. Hasta la iluminación se han vivido experiencias propias de las naturalezas inferiores, a partir de ella el espiritual vive

"en posesión de lo perfecto, se instala en un presente total, y no experimenta proceso interior personal. Y dentro del interesado, hay distinción entre el despertar a la vida (lo cual tiene lugar en el instante de la iluminación) y el "rumiar" sintiendo las nuevas experiencias que irrumpen en él fuera del tiempo. Su vida condensa la historia humana desde Adán hasta la consumación de los tiempos: de Adán hasta la Ley, durante su

---

Cuando todo esto haya sucedido, enseñan, el fuego que está oculto en el mundo prorrumpirá y arderá. Cuando haya consumido toda la materia, él mismo quedará consumido con ella y aniquilado". AHI,7,1

<sup>52</sup> "Los valentinianos dicen: una vez modelado el cuerpo psíquico, fue depositada por el Logos en el alma elegida, que se hallaba sumida en el sueño, una simiente masculina,



estado material; de la Ley hasta Jesús, mientras actúa como racional; desde Jesús hasta el reino del Padre, en su vida pneumática"<sup>53</sup>.

La iluminación llegará a hacer consciente incluso de la preexistencia y la predestinación en el *Ánthropos* y su destino final que es la reintegración pleromática. El mismo Salvador es enviado para reunir las semillas de la perfección que están en la Iglesia de los espirituales.

Hay una cronología propia para la actividad de los diversos elementos, en un proceso de superación de los primeros (hílico y psíquico) para acceder a la vida en el espíritu. Aun admitiendo analogías con los ortodoxos, (que igualmente afirman la superación de la condición de siervo hasta llegar a la de hijo) esta evolución se da en la inconsciencia de la propia y radical condición. Los eclesiásticos, por el contrario, parten siempre de la conciencia común de bautizado, de la estricta igualdad de los hombres y de su unicidad de naturaleza.

e) El tiempo y la memoria.

*1) El tiempo.*

La apreciación o desprecio del tiempo entra de lleno en la consideración de la dinámica antropológica y subsiguientemente afecta, como más adelante se advertirá, al concepto de Tradición. De igual modo influye el “modo” de la anámnesis, porque la historia se teje con ambos elementos: la memoria actualiza lo acontecido, lo hace presente para que se

---

que es emanación del elemento angélico, a fin de que no hubiera deficiencia”, ET 2,1.

integre en la experiencia vital dotándola de sentido. Si el tiempo, según la apreciación gnóstica, no es constitutivo, por cuanto los acontecimientos realmente sustantivos pertenecen al mundo pretemporal, se entiende que la historia nada tenga que ofrecer, ni nada que actualizar. El tiempo no es lugar de la acción de Dios, ni la memoria se condensa en el memorial en el que el hecho del pasado acontece hoy.

Así pues, el tiempo puede ser considerado bajo el aspecto de magnitud en la que no aparece lo nuevo, (lo absoluto), lo no equiparable a lo anterior, como discontinuidad que lo rompe y lo ilumina; o bien como agraciado por la irrupción de lo intemporal en él, experiencia que está a la base del hecho religioso <sup>54</sup>.

La profanación del tiempo por parte de la gnosis llevará a la disolución de la religión. La tendencia se advierte en Valentín y sus seguidores: prima la filosofía frente al culto, y la religión tiende a convertirse en introspección que trata de descubrir la divinidad en el yo, al margen de las mediaciones.

Algo similar acontece en la filosofía griega; ésta nace como aquel intento de racionalizar el lenguaje mitológico que describe la posición del hombre frente al cosmos y frente a sí mismo, lenguaje que, para los filósofos sería portador de una *hypónoia*, un sentido oculto y transcendente, acogido y comprendido por los poetas que poseen inspiración divina. Frente a la pretensión de los rapsodas de ser los únicos capacitados para su interpretación, surgieron en la antigua Grecia las voces críticas de Sócrates y Platón, que apelaban más bien a la *tecné*, por la que se podrían

---

<sup>53</sup> A. Orbe, "La Unción...", pgs. 442-443.

<sup>54</sup> M. Eliade, "Lo sagrado y lo profano", Barcelona, 1992.

racionalizar los relatos.

El mito aparece, pues, como un primer momento explicativo por el que el ser humano, distanciándose del entorno, no viéndose radicalmente inserto en él, descubre las aporías de su existencia marcada trágicamente por el *fatum* al que los dioses le destinan.

El ser humano, así manipulado por los dioses, ve en el tiempo sólo una medida de evolución de los cuerpos <sup>55</sup>, un espacio neutro de donde surge la miseria, de donde emerge la pobreza constitucional de su condición; el tiempo es el *Cronos*, devorado por Saturno, en el que sólo cabe hablar de “sucesión”, “destino”, “voluntad de los dioses”, etc <sup>56</sup>.

Ahora bien, a partir de la nueva lectura mística de la religión griega, fuertemente influenciada por aires persas y cultos mitraicos, aparece la posibilidad de que el tiempo se abra, se convierta de *cronos* en *kairós*, configurado como espacio iniciático, como umbral que, una vez traspasado, introduce al iniciado en la intimidad, en los secretos de la verdadera vida, más allá del movimiento y de la ambigüedad con la que viene marcada la existencia. Dentro de este marco conceptual, sin embargo, no puede existir en realidad tal apertura, aunque represente su esbozo. No hay en la religión griega más que una alusión a esta posibilidad, por cuanto los dioses son apenas demiurgos, no verdaderos mediadores y, no siéndolo, no pueden abrir el tiempo cíclico del vivir humano a la estabilidad del Uno plotiniano o del Dios silencioso de la gnosis, que se encuentran más allá de cualquier mutación. El hombre no es un ser digno, es ridículo pensar que el que está

---

<sup>55</sup> De acuerdo con la definición aristotélica de tiempo como medida del movimiento. (Phys. 4,11)

<sup>56</sup> G. Ebeling, “Theologie”, en *Rel im Gesch und Gegenwart* (RGG), VI, 754-769; P. Eicher, *Theologie. Ein Einfuehrung in das Studium*, 46-53.

más allá de todo, el *hyperoúsios* se ocupe de él<sup>57</sup>.

Si estas dificultades se advierten en el ámbito de la religión griega, en el ámbito de la gnosis, la conexión con lo divino exige la supresión del tiempo, condición del eón presente, dimensión en la que se despliega la historia humana<sup>58</sup>. Es fácil entender cómo, en coherencia con el conjunto del sistema, no posea, en ámbito gnóstico, entidad real en sí: en él no se dan las primicias de la salvación entendida al modo eclesiástico. Si para Orígenes, el tiempo es ocasión de prueba, de modo que, en el ejercicio de la voluntad libre, el alma, sustantiva condición humana, se vuelva a su principio (*epistrofé*), en un movimiento de retorno a la condición creada original; si para Ireneo el tiempo es el discurrir de la manifestación pedagógica de Dios, para los valentinianos, que deducen el valor del tiempo por su relación a la eternidad, como una imagen empobrecida de la misma, es obra del Demiurgo. Al modo platónico la eternidad no es adaptable al universo generado<sup>59</sup>:

“Además el Demiurgo quiso imitar la ilimitación, la eternidad, la infinitud y la intemporalidad de la Ogdóada superior, pero no pudo imitar su esencia eterna e inmutable, ya que él mismo era sólo el fruto de una

---

<sup>57</sup> GLNT, o.c., art. “Kairós. e Chrónos”. Celso se hace eco de la inusitada pretensión de los cristianos de ser objeto de la atención de Dios en su “Discurso Verdadero”, criticado por Orígenes en su “Contra Celsum”.

<sup>58</sup> Filón, siguiendo a Platón, hace coincidir la aparición del tiempo con la creación material. (De Opic. 26)

<sup>59</sup> Así se hace constar en el Timeo: “cuando el padre que había generado el mundo comprendió que se movía y vivía, hecho a imagen de los dioses eternos, se alegró con ello, y en su alegría proyectó hacerlo más semejante aún a su modelo. Y de la misma manera que este modelo es un viviente eterno, se esforzó, en la medida de lo posible, por hacer igualmente eterno este mismo universo. Ahora bien, lo que en realidad era eterno, como hemos visto, era la substancia viviente del modelo, y era imposible adaptar enteramente esta eternidad a un ser generado”. Timeo, 37, cd.

deficiencia. Entonces expresó el ser eterno de la Ogdoada en los tiempos, en los periodos y en series de numerosos años, pensando imitar, gracias a la multiplicación del tiempo, la infinitud de la Ogdóada. Entonces se le escapó la verdad y le siguió la mentira. He aquí por qué su obra deberá ser destruída en la plenitud de los tiempos”<sup>60</sup>.

El Demiurgo, en un intento fallido, trata de expresar la plenitud propia de la eternidad en el acontecer sucesivo<sup>61</sup>.

El Hexaemeron, que da paso a la cronología, ha sido leído por eclesiásticos y sectarios literal (históricamente) o alegóricamente, esto es o bien afirmando la secuencialidad temporal de los días de la creación o bien su simultaneidad<sup>62</sup>. Las consecuencias para la comprensión de la historia de la salvación son evidentemente diversas, aunque caben, dentro de la ortodoxia, posiciones matizadas<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Tal es la apreciación del valentiniano Marcos. AH 1,17.

<sup>61</sup> Plotino, siempre dentro del mismo marco conceptual neoplático, hablará de la eternidad como “plenitud de ser”: “El ser pleno y total, no sólo el ser que se encuentra en las partes, sino también el ser que es tal porque no le falta nada y nada puede añadirse de lo que todavía no es (de hecho no solo es necesario que al Entero y al Todo esté presente todo lo que es, sino que también es necesario que en él no haya nada que en cualquier tiempo no sea), esta naturaleza del ser es la eternidad. Eternidad, de hecho, deriva de la expresión “siempre siendo”. (Enn. III,7,4,37-43).

<sup>62</sup> Como no podía ser menos, la reflexión patristica ha otorgado al tema de la creación y su bondad un lugar importante; la necesidad apologética frente a cosmologías incompatibles con la revelación ha hecho que las posiciones de la Iglesia se viesen plasmadas en las confesiones de fe, los textos litúrgicos y la catequesis bautismal. A. Hamman, *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, Rev. Sc. Rel., 42, "La première hérésie, l'hérésie fondamentale du christianisme, ce n'est pas l'hérésie ou l'ensemble des hérésies concernant le Fils, la théologie trinitaire ou la théologie de l'incarnation, c'est l'hérésie concernant Dieu en tant que créateur" C. Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris, 1961, pg 89, cit. por A. Hamman. Es significativa la importancia que en la Iglesia antigua tiene la reflexión sobre el Hexámeron.

<sup>63</sup> Si al modo de Orígenes la creación ha sido simultánea y los seis días (Hexamerón) son

San Ireneo ironiza acerca de las fábulas que desarrollan el esquema creacional (o más bien “despliegue intrapleromático”) valentiniano: “nadie es perfecto entre ellos si no ha dado fruto en enormes mentiras”<sup>64</sup>, afirma, refiriéndose a las extravagancias de sus interpretaciones. De esta manera, obviando cualquier sentido literal, dicen que Gn 1,1 alerta sobre la primera tétrada: Dios, Principio, Cielo y Tierra invisible e informe (“al principio creó Dios el cielo y la tierra”) La segunda aparece a continuación como Abismo, Tinieblas, Aguas y Espíritu. La Década vendría constituida por la luz, el día, la noche, el firmamento, el atardecer, la mañana, la tierra seca, el mar, la hierba y el árbol. Del mismo modo, la Dodécada que completa los treinta eones del pleroma aparecería bajo el simbolismo de los astros, las estaciones, los animales, etc y en duodécimo lugar, el hombre -espiritual-. Éste vendría a ser un espejo del Pleroma: “modelado a imagen de la Potencia superior, el hombre tiene en sí una potencia que tiene su origen en una sola fuente”<sup>65</sup>. La misma estructura corporal simétrica simbolizaría las parejas de los eones.

No sólo aparece críticamente el misterio del pleroma en el relato de la creación, sino, según su exégesis, a lo largo de muchos pasajes escriturísticos. De hecho, afirman que “sistemáticamente, todo lo que en las Escrituras pueda tener relación con el número ocho, da cumplimiento al misterio de la Ogdóada”<sup>66</sup>.

Del mismo modo la Década viene significada por las diez naciones

---

solo despliegue lógico, la historia en su literalidad se verá comprometida, o se verá como caída ineludible, o como expulsión del Paraíso. No es el caso de Ireneo quien, al contrario, la dibuja como espacio de la acción de Dios.

<sup>64</sup> AH, 18,1

<sup>65</sup> ib.

<sup>66</sup> Ib. 18,2

que Dios prometió a Abraham y en los diez años tras los cuales Sara le entregó a Agar en orden a procurarse descendencia. La Dodécada se manifiesta en los doce hijos de Jacob, en las doce piedras del pectoral del Sumo Sacerdote, y en las doce campanillas de su vestido ritual, en las doce piedras levantadas por Moisés al pie de la montaña. De igual manera que sucedía con la Ogdóada, la Dodécada viene significada por lo numerado en la Escritura con el doce.

El Hexámeron, pues, no incluye el devenir. Su simbolismo se refiere a lo que pertenece a la dispensación de Dios, a su peculiar economía intrapleromática. Como no podía ser menos, la exégesis valentiniana ve, en él, en contra de la linealidad y progresividad de la historia, tal como la entienden los Padres, un esbozo del *arjé*; no hay por tanto revelación de nada nuevo, no aparece el futuro prometido, no hay espera en la esperanza, sino tan sólo memoria, aunque tal vez habría que matizar: para Valentín y su escuela, la historia, o mejor dicho, el transcurrir temporal, viene explicado, como ya ha sido descrito anteriormente, desde su comprensión del hombre esencial como *pneuma* que debe revestir la condición psíquica e híllica: la discriminación demiúrgica de híllicos y psíquicos encierra el soplo espiritual de Sofía en la *psique*. La *historia salutis* implica, pues, el proceso que termina en la eclosión del auténtico *yo* espiritual. Educado éticamente junto con aquélla para liberarse de las capas que lo envuelven, enajenándolo, alienándolo de su verdadera condición.

## 2. San Ireneo y el tiempo.

San Ireneo considera escandaloso plantearse cuestiones que en la

Sagrada Escritura no se encuentran, por ejemplo: “¿qué hacía Dios antes de la creación del mundo?”; la respuesta es tajante:

“la respuesta a esta pregunta está en poder de Dios. Que este mundo ha sido creado eficazmente por él, y que ha tenido su comienzo en el tiempo, nos lo enseñan todas las Escrituras; mas lo que hacía Dios antes ninguna Escritura nos lo indica. Por tanto, la respuesta a la pregunta hecha corresponde a Dios y no es necesario querer hallar expresiones necias, estúpidas y blasfemas y, con la ilusión de haber descubierto el origen de la materia, rechazar al Dios que había hecho todas las cosas”<sup>67</sup>.

Se refiere esto último, evidentemente, a la pretensión valentiniana de haber accedido a la comprensión del origen de la materia, como masa decadente de la que procedería la creación visible. Incluso en la eternidad, dado que en Dios hay infinitas riquezas, el ser humano seguirá aprendiendo:

“¿No es sorprendente que entre las cuestiones planteadas por las Escrituras (esas Escrituras que son totalmente espirituales) haya cosas que resolvemos con la gracia de Dios y otras las abandonamos a Dios, y no sólo en este mundo presente, sino también en el futuro, a fin de que sea siempre Dios el que enseña y el hombre sea siempre discípulo de Dios?”<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> AH II 28,3.

<sup>68</sup> ib



Lo que es absolutamente claro es que cielo y tierra han tenido, según la Escritura su origen en el tiempo, aunque acaso la materia informe haya sido constituida *ante tempus*. Todo ha tenido su inicio a partir de la nada y todo es mantenido por el querer de Dios, tanto lo inerte como lo animado, incluido el mundo espiritual. Se deduce de ello que la historia es el ámbito de la acción de Dios <sup>69</sup>.

### 1. Orígenes y el tiempo

Orígenes y Plotino se desenvuelven en común mundo conceptual, aunque con diferencias.

Plotino sostiene la eternidad del mundo, concebida, lógicamente como tiempo sin principio ni fin, lo que implica un devenir. El tiempo es imagen de la eternidad y sólo en referencia a ésta se conoce su identidad: “si se conoce lo que se encuentra como paradigma, quedará clara la naturaleza de la imagen”<sup>70</sup>.

Ya Platón lo había señalado: “la multiplicidad de tiempos requiere la dispersión de cuanto en el presente es uno. Por ello se dice razonablemente que el tiempo es imagen de la eternidad”<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> “Asienta así los cimientos de la teología de la historia. No hay otro mundo que el histórico, sensible. El celeste y racional forma parte (como Hebdómada de cielos angélicos) del universo creado; y se orienta, en los primerísimos designios del Creador, al desarrollo del mundo (resp. hombre).” A. Orbe, *Introd.*, o.c. pg. 174. Incluso los cielos angélicos han sido establecidos ministerialmente para el hombre: “también en lo cronológico, el evo angélico se subordinaría al *tempus humanum*” *ib.*

<sup>70</sup> *Enn*, 3,7,1,20.

<sup>71</sup> *Timeo*, 37 d 5.

En el mundo inteligible todo está dado a la vez<sup>72</sup>, aunque en él exista la pluralidad de los inteligibles inmutables; por ello el tiempo, imagen de la eternidad, no se ha de atribuir ni al Uno<sup>73</sup>, del cual es preferible afirmar simplemente el ser, ni tampoco a la Inteligencia<sup>74</sup>, segunda hipóstasis, por cuanto incluye la estabilidad, la inmutabilidad, la identidad:

“Decimos que la eternidad y el tiempo son diversos el uno del otro, que la eternidad pertenece a una naturaleza perpetua, mientras el tiempo pertenece a lo que deviene y al universo sensible”<sup>75</sup>.

Eternidad y felicidad se implican mutuamente. De hecho el término *aión- eternidad* no expresa un tiempo sin principio ni fin, por cuanto dicho concepto vendría definido, como se ha señalado, por la falta de plenitud, por ser imagen incapaz de la eternidad<sup>76</sup>. La materia, en este sentido y

---

<sup>72</sup> “Es la vida, en cuanto que está en el ser, vida toda entera, junta y plena, sin discontinuidad, lo que nosotros buscamos, la eternidad”. Enn. III 7, 45.

<sup>73</sup> “Siendo la naturaleza del Uno generadora de todas las cosas, no es ninguna de ellas: no es, pues, algo, ni cualidad, ni cantidad, ni Inteligencia, ni alma; no se mueve... no es espacio ni tiempo; es uniforme en sí, o mejor, es informe en cuanto que existe antes de cada forma, antes del movimiento o la quietud: porque todas estas cosas son, de hecho, determinaciones que pertenecen al ser y que lo hacen múltiple”. Enn. VI 9,3.

<sup>74</sup> “La determinazione della simultaneità del pensiero e della eterna presenza dell’essere appartengono però per se all’Intelligenza e all’Essere: ossia, nell’ambito della seconda ipostasi il “nous” pensa e “l’on” e, proprio perché la seconda ipostasi viene costituita dalla struttura originaria della coincidenza del pensiero e dell’essere”. A Trotta, “Il problema del tempo in Plotino”, Milán, 1997, pg.176.

<sup>75</sup> Enn. III 7,1.

<sup>76</sup> “En general, la multiplicidad del tiempo mira a la dispersión de lo que en el presente es uno. Por ello, razonablemente, el tiempo es llamado imagen de la eternidad, porque esta imagen viene a suprimir en su propia dispersión lo que la eternidad tiene de estable” Enn. I, 5.

siguiendo a Platón,<sup>77</sup> sería eterna, en cuanto no posee ni principio ni fin, y su lugar propio es el devenir. La felicidad coincide con la vida de la eternidad, con la vida plena que se realiza aquí, en el presente, como negación del tiempo:

“Si la felicidad se mide por la vida buena, está claro que ésta se mide con la vida del ser... ésta no se mide según el tiempo, sino según la eternidad. Lo que significa que en la eternidad no hay un más y un menos... sino sólo lo determinado, lo no extenso, lo no temporal”<sup>78</sup>.

Por su parte, Orígenes, según la traducción de Rufino, define los adjetivos *sempiternum* y *aeternum* como “aquello que no ha tenido nunca principio y nunca dejará de ser lo que es”<sup>79</sup>; habla de esta eternidad referida a la generación del Hijo, según su conocida expresión que Atanasio alega en el Concilio de Nicea, “no hubo tiempo en que el Hijo no existiese”; tal generación es continua, según su exégesis de Prov 8,22-25, traduciendo en presente el verbo engendrar: antes de los montes él me engendra. No alcanza, sin embargo al concepto plotiniano de eternidad, que va más allá de tiempo sin comienzo ni fin (aunque esboza un acercamiento a la noción de eternidad concebida como un presente único), tal vez porque depende del vocabulario bíblico al ajustar el concepto<sup>80</sup>.

La creación, en la que se inserta constitutivamente la temporalidad (y esto es un lugar común entre los Padres), está en función del hombre. Para Orígenes, en función de las inteligencias (*noés*), por cuanto en ellas

---

<sup>77</sup> Timeo, 37.

<sup>78</sup> Enn. I 5,7, 20-24.

<sup>79</sup> DP I,2,11.

está lo estrictamente humano, creado a imagen y semejanza de Dios, o mejor, a imagen de la Imagen, que es el Logos de Dios, en régimen de intemporalidad, como corresponde a su condición espiritual.

Hombres, demonios y ángeles han sido creados en un mismo estatus. El pecado de origen destinará a unos y otros diversamente a la condena total (demonios) a una mayor o menor cercanía del Dios Sumo (ángeles) o a un estado intermedio, situación de prueba (hombres). Para él, por tanto, la historia deviene a causa del pecado; en realidad la historia de la salvación, la economía anclada en la condición material hubiera sido innecesaria. No así para Ireneo: el hombre esencial, creado a imagen y semejanza divinas consiste en el barro troquelado por las dos manos de Dios, en promoción constante, a impulso de la pedagogía del Espíritu, hasta alcanzar la sublimidad de la condición divina.

Para ambos, a diferencia de Valentín y su escuela, el tiempo se denomina *kairós*, tiempo de gracia, irrupción del Verbo en la historia del hombre que debe ser justificado, redimido, divinizado.

#### 4. La memoria

La literatura hindú conserva un relato mítico que enlaza directamente con la concepción platónica de la anámnisis<sup>80</sup>. *Matsyendranath*, maestro de yoga, durante un viaje a Ceilán se enamoró perdidamente de su reina y decidió quedarse a vivir con ella, cayendo en un olvido profundo de su pasado y de su identidad, por obra de *Durga*, el Señor del Mal. El discípulo

---

<sup>80</sup> H. Crouzel, "Origène et Plotin, comparaisons doctrinales". Paris, 1991, cap.IV.

<sup>81</sup> M. Eliade, "Mythologies of memory and forgetting", en "History of Religions", 2, pgs.

decidió socorrer a su maestro. Para ello descendió al reino de la muerte y, tomando el *Libro del Destino*, borró el nombre del gurú. Tras dirigirse al país donde se encontraba éste, asumió la forma de danzarina. Al compás de su danza inició un canto misterioso que lo sacó del olvido y le devolvió su identidad de ser, por naturaleza, inmortal. Ni que decir tiene que este eón presente es el lugar enseñoreado por las fuerzas maléficas del olvido. Tal amnesia representa la caída del yo en el círculo ineludible de las existencias sucesivas. La liberación del *samsara* ocurre mediante la memoria de la propia identidad, o como un despertar de la conciencia para aperebirse del propio origen.

En otro ámbito cultural, en la antigua grecia, *Mnemosine*, madre de las Musas, es también inspiradora de los poetas, quienes por esta inspiración, que los relaciona con lo divino, rompen la barrera del tiempo y se remontan al *arjé* cosmológico cuya arquitectura señalan con un lenguaje mítico. La filosofía surge poética o teúrgicamente expresada.

Pero a esta concepción de la memoria cósmica, se añade, por obra de los círculos órfico-pitagóricos, otra diversa: la memoria como ámbito de salvación. El alma, transmigrada una y otra vez de cuerpo en cuerpo, recuerda las existencias anteriores y les descubre su sentido en los errores. *Mnemosine* se convierte en aquella diosa cuyas revelaciones deciden las sucesivas reencarnaciones del sujeto, propiciando de este modo que, consciente de su pasado, pueda huir del tiempo: el ejercicio de la memoria así entendido es instrumento de salvación.

La memoria, pues, nada tiene que ver ni con la historia ni con la sustantivación del yo: tiende más bien en esta segunda categorización de la

anámnesis a su disolución en la energía cósmica impersonal.

Ambas concepciones (cosmológica y escatológica) coinciden en la conceptualización platónica de la memoria, aunque reelaboradas. En efecto, la rememoración tiene como objeto lo real: la memoria constituye la *dínamis noética*<sup>82</sup>.

Plotino, por su parte, acentúa la dimensión subjetiva de la anámnesis como experiencia religiosa e incluso extática, aunque el referente seguirá siendo el mundo eidético:

“Considera, pues, al alma, después de haber llevado a cabo el acto de la abstracción. Quien lo ha llevado a cabo se mire a sí mismo y creará ser inmortal, cuando se contempla a sí mismo una vez llegado al lugar inteligible y puro. Verá, de hecho, una Inteligencia que no ve nada sensible, ninguna de estas cosas mortales, sino que piensa lo eterno con lo eterno y todas las realidades que habitan el mundo inteligible, en cuanto se convierten en un mundo inteligible y esplendente”<sup>83</sup>.

Tal experiencia se posibilita desde la condición propia del alma “que no pertenece enteramente al cuerpo: posee algo de fuera del cuerpo” (el mundo inteligible)<sup>84</sup>; por ello

“se dice que el alma está en el sepulcro o en una caverna; mas cuando se vuelve al pensamiento se libra de las cadenas y asciende en cuanto recibe la preparación para la contemplación de los seres: en efecto,

---

<sup>82</sup> G. Filoramo. “Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio”. Roma, 1990. c. III.

<sup>83</sup> Enn. IV 7,10, 30-35.

<sup>84</sup> Ib. IV 7,13,12-13.

el alma posee siempre algo de permanente en lo alto”<sup>85</sup>.

Se entiende, pues, que la anámnesis es para quien ha olvidado, pues si la memoria tiene como objeto una realidad adquirida, sentida o aprendida, el hecho de recordar no sería propio del mundo superior:

“Por tanto, la memoria no se sitúa ni en Dios, ni en el Ser, ni en la Inteligencia; en éstos no penetra nada proveniente del exterior y en el Ser no existe el tiempo, sino la eternidad, cuando menos lo anterior y lo posterior... ¿Cómo podría recordar lo que permanece en sí y en lo idéntico?”<sup>86</sup>.

Por lo mismo, en tanto que el alma individual recibe conocimientos de la realidad singular “a partir de las visiones que la habitan y por la reminiscencia les da una existencia que es anterior al cuerpo”<sup>87</sup>, participa a su vez de lo anteriormente afirmado; aunque la anámnesis sea cualidad propia del alma, ésta será a un doble nivel: “no se puede afirmar que el alma recuerde en el mismo modo en que afirmamos que recuerde las realidades que posee congénitamente”<sup>88</sup>, porque

“El alma que está en contacto con lo sensible las ilumina con una luz que proviene de sí misma y las pone delante de los ojos, porque su potencia está preparada como para un parto. Cuando el alma se vuelve con interés a alguno de los objetos que se le manifiestan, permanece en tal estado por largo tiempo como vuelta a algo que está presente y cuanto

---

<sup>85</sup> Ib. IV 8, 4, 28-31.

<sup>86</sup> Ib. IV,3,25, 10-20.

<sup>87</sup> Ib. IV 7,12,8-11.

<sup>88</sup> Ib. IV, 6,3, 16-21.

más fuerte es este revolverse tanto más eterno es el recuerdo”<sup>89</sup>.

Es, por tanto, el mundo eidético participado por el alma, el que ilumina y reconoce la realidad que se le presenta.

En la gnosis se acentúa el carácter soteriológico de la anámnesis, si se entiende por *sotería* desde su mundo conceptual, es decir, como el despertar de la conciencia, la desalienación que consiste en la escapada del eón presente.

### 5. *Israel y la anámnesis.*

La Iglesia antigua heredó de Israel la *memoria sacra*, es decir, la memoria vinculada al acontecer histórico-salvífico de Dios y la respuesta dada por el hombre<sup>90</sup>. No interesa pues, la historia en cuanto tal, como objeto de particular curiosidad, o como secuencia neutra de acontecimientos. La memoria une a Dios y al hombre. La memoria de Dios aparece siempre en la Biblia como atributo divino vinculado a su misericordia. Dios se acuerda de su criatura y de la Alianza que ha establecido con ella a la que se vincula una promesa de fidelidad. El hombre, a su vez debe dirigir su mirada al pasado en el que ha experimentado la benevolencia y la fidelidad divinas, dones que se

---

<sup>89</sup> *ib.*

<sup>90</sup> La anámnesis hebrea nada tiene que ver con la platónica; lo impide el valor de la historia y su carácter revelatorio. Es ciertamente selectiva de los acontecimientos, que traídos a la memoria se convierten en actualidad salutífera; “il ricordo è messo in moto non da un interesse conoscitivo verso il passato, né, tanto meno, verso un mitico o primordiale, ma da un interesse di natura particolare legato al presente e all’agire nel presente, che sovente... coincide di fatto con l’interesse colectivo della salvezza d’Israele” G. Filoramo, *Il risveglio della Gnosi ovvero diventare dio*, Bari, 1990, p.92



evidenciarán memorialmente en las fiestas litúrgicamente celebradas.

Israel se comprende a sí mismo en clave de promesa. Es un pueblo proyectado hacia el futuro y desde esta comprensión descubre la historia en su linealidad,<sup>91</sup> en la que los acontecimientos, portadores de sentido, se enlazan como los eslabones irrepitibles de una cadena. La historia es, en el mundo bíblico, lugar de la epifanía de Dios: los acontecimientos salen de su anonimato y pasan a ser contemplados como portadores de la acción de Dios a favor de su pueblo: a través de ellos dialoga con el hombre y promueve la *Historia Salutis*<sup>92</sup>. Es muy significativo que el credo de Israel, tal como se detalla en Dt. 26, 5-9, no sea sino un recuento de las *magnalia Dei*:

“Mi padre fue un arameo errante. Bajó a Egipto y residió allí, como un puñado de hombres, y allí se convirtió en una gran nación,

---

<sup>91</sup> La historia es, por definición, ámbito de lo humano; al mito corresponde la hermenéutica del acontecer no organizado por el hombre; en el ámbito del mito el hombre no es protagonista. El acontecer es descrito con determinismo cíclico. En verdad Israel, al descubrir al hombre como imagen de Dios en su materialidad, al descubrirlo como carne y espíritu, ambos provenientes del mismo Dios, rompe con el eterno retorno: la promesa acogida por el hombre convierte a Israel en pueblo de futuro (perfecto si dialoga con el Dios de la vida, imperfecto si se cierra al don de Dios). X. Pikaza, “Las dimensiones de Dios”, Salamanca, 1973.

<sup>92</sup> “Si dirigimos la encuesta al campo de la Biblia, descubriremos conexiones entre las realidades de revelación e historia que sus definiciones actuales pudieran encubrir. Una parte significada de los libros de la Biblia pertenece al género histórico: relata acontecimientos y obras del pasado de un pueblo. (Los libros de género no histórico giran en torno a lo referido en aquélla o a lo que es objeto de la misma). Esta historia no se niega a reconocer la acción de Dios en la esfera de la experiencia humana. La revelación, por su parte –y se da el caso de que esos libros son sus fuentes– no se presentan aquí como enseñanza de verdades abstractas, sino bajo la categoría de obra y acción de Dios, en diálogo con el hombre en su historia. ... La historia que revela toma automáticamente vuelo transcendente, y la revelación se hace viable por cauces de inmanencia”. A. González, “Historia y Revelación”. S.E.T., Salamanca, 1968, pg. 22.

potente y populosa. Los egipcios nos maltrataron y oprimieron, echaron sobre nosotros servidumbre pesada. Clamamos hacia el Señor, el Dios de nuestros padres, y el Señor escuchó nuestro clamor, miró nuestra opresión, nuestros trabajos y aprietos. El Señor nos sacó entonces de Egipto, con mano fuerte y brazo tenso, con gran terror, con signos y portentos. Nos condujo a este lugar y nos dio este país, una tierra que mana leche y miel”.

Con esta fórmula el israelita presentaba en el templo, cada año, las primicias de la tierra, primicias que evidenciaban la fidelidad de Dios a sus promesas. Otros credos análogos aparecen en Jos 24 y Jos 21,25; 23,14. En este credo, anclado a la memoria, funda Israel su propia identidad.

La tensión promesa-cumplimiento que determina la significatividad de los hechos acontecidos, abre el panorama de la historia tal y como es entendida en el mundo moderno <sup>93</sup>. Ciertamente los acontecimientos son reveladores, epifánicos, transparentes para la fe del pueblo, que descubre la iniciativa del Dios que habla y actúa por amor al pueblo de la elección. Israel es, desde esta perspectiva, un pueblo que camina. Este caminar es evidentemente un caminar físico hacia un cumplimiento constatable de las promesas que lo han puesto en marcha. Es, sin embargo, también interior, espiritual, porque Dios es santo y el cumplimiento no es un hecho automático, ajeno al obrar humano. Dios otorga su alianza y con ella establece los parámetros de la relación del pueblo con Él: la Ley de la

---

<sup>93</sup> “No lo habían hecho los autores de las crónicas mesopotámicas y egipcias, ni siquiera lo harían a su hora los griegos, con ostentar el título de “padres de la historia”. La historia griega no consigue desprenderse de la dinámica repetitiva, cíclica, del mito. Israel descubre la historia como sucesión de acontecimientos siempre nuevos, todos ellos definibles en cuanto a espacio y tiempo, con involucramiento simultáneo del hombre que actúa y del Dios que revela” A. González, *ib.*, pg. 32.

santidad; “seréis santos porque Yo soy santo”.

Son, en efecto, dos las teologías que ya en tiempos preexílicos afrontan de diverso modo el problema de la salvación: la teología de la Promesa y la teología de la Alianza. La primera (verificada fundamentalmente en la tradición yavista, en elementos deuteronomísticos y en Isaías y Miqueas) centra su interés en la acción gratuita de Dios. Dios, que se ha vinculado por su propio querer a los Patriarcas, en una elección no debida, es invocado por Moisés, que intercede por el pueblo prevaricador, para que recuerde la promesa: “Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Jacob, tus siervos, a quienes juraste por tu Nombre diciendo “Yo multiplicaré vuestra descendencia”<sup>94</sup>.

La Teología de la Alianza, más presente en la tradición deuteronomista y sacerdotal, vincula el recordar de Dios al del hombre: éste debe hacer memoria “del camino que Yaveh, tu Dios te ha hecho recorrer estos cuarenta años por el desierto, para castigarte y probarte, para conocer los sentimientos de tu corazón y saber si guardas o no sus mandatos”<sup>95</sup>.

La crisis del exilio, según el testimonio de Jeremías viene motivada por el increíble olvido de Israel: “¿Quién oyó algo semejante? Un horrible crimen ha cometido la virgen de Israel. ¿Acaso desaparece la roca del campo, la nieve del Líbano, o se agotan las aguas frescas que corren de los montes? Pues mi pueblo se ha olvidado de mí, ha ofrecido incienso a la vanidad”<sup>96</sup>.

El pueblo irá al exilio. Será tiempo del olvido de Dios. Pero su silencio incubará, como sucedió en Egipto, una Alianza más grande, una

---

<sup>94</sup> Ex 32,13.

<sup>95</sup> Dt 8,2.

Alianza eterna. Pero siempre en perspectiva de futuro. Es lo que denota la última de las fiestas de Israel: de los Tabernáculos, o *Sukkot*, que cierra el ciclo litúrgico de Israel. Todos los años la celebran los hebreos con añoranza del paraíso perdido y la esperanza del Reino perfecto.

La Fiesta de las Tiendas, fue en un primer momento fiesta de la vendimia, fiesta de otoño. La gente marchaba a la hacienda y pernoctaba en chamizos entretnejidos de hojas, durante la recolección de la uva y la oliva. Se celebraba el tiempo de la abundancia, el tiempo de la generosidad de Dios.

Los hebreos contemporáneos de Jesús la vivían con un significado añadido: el Señor vendrá a restaurar su viña saqueada, vendrá a salvar a su pueblo de toda opresión, de la esclavitud. La celebración adquirió, pues, un carácter remarcadamente mesiánico <sup>97</sup>.

Esta última fiesta, que de alguna forma jalona el fin del itinerario celebrativo, vendrá siempre pospuesta; los acontecimientos la desmienten siempre. Israel purificará su fe, y por tanto sus expectativas en torno al proyecto de Dios sobre él, en los tiempos de la crisis. Si en el desierto Dios educaba a su pueblo para que aprendiese que no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca del Señor, en el exilio purificará la relación del pueblo con Él, estableciendo nuevos parámetros:

---

<sup>96</sup> Jr 18,14-15.

<sup>97</sup> El ritual de la fiesta prescribía encender inmensas antorchas sobre los muros del Templo de Jerusalén, como un grito de alerta ante la llegada del Mesías, más libaciones de agua, promesa de vida, sobre el altar de los sacrificios, y una procesión en torno a él, en el octavo día, portando ramos de palma, mirto y sauce en una mano y en la otra, varas de limonero; aquéllos eran signos de la vida eterna (la palma, aún seca, no pierde el color; el mirto oloroso y el sauce, que crece junto a los canales, son las buenas obras); éstas, del árbol del Paraíso recobrado. Los ramos quedaron convertidos en

cuando la tierra es ya poseída, es cuando Dios abre a la esperanza de una tierra nueva, a través de la desposesión; el parto de esta esperanza no es sin dolor. Efectivamente, los signos que hacían visible la promesa desaparecen.

La tierra no fue para Israel un simple lugar donde vivir; era un lugar “teológico” porque evidenciaba al Dios de la promesa cumplida. En el exilio la idea de Dios habrá de ser corregida: ¿dónde está?, ¿quién es Dios?, ¿Aquél, acaso, que desmiente sus promesas?

Israel pierde no sólo la tierra sino además las otras mediaciones que certificaban su protectora omnipresencia. El templo ha sido arrasado, el lugar más santo de la tierra, en el que Dios moraba y en el que, con temor y temblor entraba el sumo sacerdote una vez al año, para derramar la sangre propiciatoria sobre el arca de la Alianza. “¿Cómo oscureció el Señor en su ira a la hija de Sión! Precipitó del cielo a la tierra la magnificencia de Israel y no se acordó del escabel de sus pies el día de su ira. Destruyó el Señor sin piedad todas las moradas de Jacob, derribó en su furor todas las fortalezas de la hija de Judá y humilló el reino y sus príncipes. Tendió contra él su arco, cual enemigo, afirmó hostilmente su diestra destruyó cuanto era agradable y derramó como fuego su ira sobre la tienda de la hija de Sión”<sup>98</sup>.

Israel no podía ya reconocerse como pueblo de Dios; ya no había monarquía que garantizase la posibilidad de vivir como pueblo de la Alianza; ya no era posible vivir según el código que ponía en comunión con el Dios de la vida. Mas la tragedia era aún mayor: no había profetas,

---

emblemas de libertad. J. Danielou, “Teología del Judeocristianesimo”, Roma, 1970; “Les symboles chrétiens primitifs”, Paris, 1961.

Dios calla (¿o Dios *no es?*). Todas las explicaciones racionales caen; si se apela a la infidelidad del pueblo como causa de la ruina, se advierte la desproporción entre el pecado y el castigo: la muerte de Israel sería la anulación de cualquier capacidad de expiación. El pueblo era invitado a abrirse al Dios del Misterio y en el destierro se abrieron nuevas dimensiones (eternas dimensiones de la promesa y del Dios de la promesa), a la vez que el pueblo era convocado a hacer su itinerario en la fe. Efectivamente, así lo vivió Israel, tal como el salmo 23 lo expresa.

#### 6. *el Nuevo Testamento: la memoria sacramental.*

La percepción teológica cristiana del tiempo se fundamenta, en el Nuevo testamento, en la conciencia de la definitiva acción de Dios en la resurrección de Jesús. La Iglesia primitiva vivió con una intensidad particular la novedad de Cristo como plenitud de los tiempos. En un primer momento no se vio a sí misma como una secta o religión nueva. Tan sólo se apercibía de la fidelidad de Dios en el cumplimiento de lo prometido. Por ello, más que el *verus Israel* se consideraba el *novus Israel*, renovado por la efusión del Espíritu prometido en el profeta Joel para los últimos tiempos.

En esta misma línea, la diferencia que la fe de los Padres afirma, frente al pueblo de la antigua Alianza, consiste en que, contemplando la historia como revelación progresiva y aceptando por tanto el valor revelatorio del Antiguo Testamento, descubren, en el Nuevo, la radical innovación que supone la encarnación del Verbo: la iniciativa ha partido de la libre voluntad divina. La relación del Verbo encarnado con el Padre, por

---

<sup>98</sup> Lm 2,1ss

ser su Verbo propio, coloca a Dios en la historia humana, de modo que ésta se abre a una dimensión que estaba ausente en el mundo de la religión griega, privada de una mediación real. Por su parte, en el mundo de la gnosis, la concepción de las naturalezas como impermeables invalida asimismo la mediación salvífica universal de Cristo.

Para la Magna Iglesia el tiempo se convierte en tiempo de salvación. El Reino de Dios se ha dejado ver de una vez para siempre en los gestos y palabras de Jesús quien, enseñando a sus discípulos el Padrenuestro, les da entrada en la intimidad de Dios, y, levantado en la cruz, atrae a todos a sí; resucitado, convoca a los dispersos a la unidad mediante la efusión del Espíritu Santo, para que sea la Iglesia el ámbito en el que los misterios de la salvación se actualicen por la constante presencia de Cristo glorioso en ella. No otra cosa significa la cortina rasgada del templo a la muerte del Mesías<sup>99</sup>: el templo de Jerusalén y con él todas las mediaciones que trataban de avecinar la trascendencia divina han perdido su valor: Dios ya no aparece en ellas. A partir de la Pascua, la Iglesia será ámbito de su epifanía<sup>100</sup>; por tanto, abierto el tiempo hasta el infinito, la anámnesis cristiana dejará de tener resabios de platonismo. El *Cronos* queda vencido en su reiteratividad porque la acción del Espíritu invocado por la Iglesia lo convierte en día de salvación, tal como aparece en la carta a los Hebreos: “no haya entre vosotros un corazón malo e incrédulo, que se

---

<sup>99</sup> Cfr. Mt 27,51.

<sup>100</sup> Esta evidencia viene bellamente expresada por San León Magno: “Aunque no es propio de esta vida sino de la eterna el que Dios sea todo en todos, no deja por ello de ser ya ahora el Señor huésped inseparable de su templo que es la Iglesia... Por ello, todo cuanto el Hijo de Dios hizo y enseñó para la salvación del mundo, no sólo podemos conocerlo por la historia de los acontecimientos pasados, sino también sentirlo por la eficacia de las obras presentes” Sermón 12, sobre la Pasión del Señor, 3.

aparte del Dios vivo; antes bien exhortaos mutuamente cada día, mientras dura el “hoy”<sup>101</sup>, entendido como día de la entrada en el descanso escatológico proféticamente señalado por David en el salmo 94<sup>102</sup>.

### 7. *La memoria de Dios en Ireneo y en la gnosis valentiniana.*

Es un tema de hondo calado espiritual, tanto en uno como en la otra. También en la espiritualidad neoplatónica, como se ha visto. Cuando el alma se ve ocupada en las cosas divinas queda despejada de demonios e impurezas. Ya en la *Recogniciones Pseudoclementinas* se advertía: “Es menester ocuparse de estudios de doctrina, con diligencia y de continuo, para que nuestra mente se llene con la memoria de solo Dios. La mente llena con la memoria de Dios no dará lugar al maligno”<sup>103</sup>. De un modo parecido se expresó Porfirio:

“Los que saben que Dios existe y gobierna todas las cosas, han obtenido este premio mediante el conocimiento y la fe robusta. Saben que Dios tiene providencia del universo, y que hay ángeles celestes y demonios buenos, que velan por los eventos, y a los cuales no es posible esconderse. Los persuadidos de esto se guardan de no caer en las cosas de la vida de acá; tienen siempre delante de sus ojos la inevitable presencia de los dioses. En posesión de una existencia plácida,

---

<sup>101</sup> Hb 3,13.

<sup>102</sup> Esto es lo que expresa Máximo de Turín: “Si todo el tiempo es para Dios como un día, el mismo día en el que el Salvador ha realizado prodigios para los padres, también los ha hecho para nosotros. Por ello también nosotros, como nuestros antepasados hemos visto las maravillas del Señor, con igual estupor admiramos, junto con ellos, aquellas cosas”. Sermón 102,2.

<sup>103</sup> RP III, 31,5.



aprenden la ciencia de los dioses y son conocidos de los que los conocen”<sup>104</sup>.

Clemente de Alejandría nos da noticia del tema de la memoria en Valentín. El corazón mira a Dios y de la visión se sigue la bienaventuranza. Los gnósticos, sin embargo no se ocuparon decididamente del tema. La misma gnosis, a los espirituales les llevaba a considerar al alma como constantemente ocupada en Dios.<sup>105</sup>

Las tesis de Platón acerca del olvido eran patrimonio común. San Ireneo las refeja y se entretiene en refutarlas:

“Platón, que fue el primero en introducir esta doctrina (de la mentempsicosis), hizo intervenir el brevaje del olvido, pensando escaparse con ello de la dificultad (*Ireneo sale al paso con una aporía: si el alma unida al cuerpo, en estado de vigilia recuerda lo soñado, ¿cómo no recordará lo vivido intensamente en otra existencia?*). Sin aportar la menor prueba, declara categóricamente que las almas, cuando van a entrar en esta vida, beben el brevaje del olvido: en el preciso instante en que van a entrar en los cuerpos son abrevados por el demonio que guarda la entrada”<sup>106</sup>.

Continúa el santo llevando el razonamiento a la aporía: si se ha bebido el brevaje del olvido, ¿cómo es que recuerda todos estos hechos

---

<sup>104</sup> A Marcela. 21.

<sup>105</sup> “Lo que entre los “espirituales” moradores aún del mundo visible, en virtud de la iluminación gnóstica, se cumple en cuantos participan del Espíritu (masculino) de Dios, siempre en acto. Más que ‘memoria’, intelección continua”. A. Orbe, “Espiritualidad de San Ireneo”, Roma, 1989, pgs. 186.

<sup>106</sup> AH II 33,2.

(que había un demonio, y un brevaje, y una entrada) y sin embargo no recuerda todo lo demás?

Los gnósticos por su parte, asumían la doctrina del olvido, sin embargo situaban en la entrega de las túnicas de piel por parte del Demiurgo Yaveh (Gn 3,21), el momento equivalente. El cuerpo es la sepultura del alma y la inhabilita para cualquier recuerdo primordial. San Ireneo rebate con un argumento aún más incisivo:

“Si el cuerpo fuera (*la causa de*) el olvido, el alma que se hallara en el cuerpo no se acordaría ni de lo que un día haya llegado a su conocimiento por medio de la vista o el oído, porque, desde el momento en que el ojo se apartara de los objetos contemplados, desaparecería también su recuerdo. Porque hallándose en el interior mismo del olvido, no podría el alma conocer más que lo que viera en el momento presente. ¿Cómo podría ella aprender las cosas divinas y acordarse de ellas estando en el cuerpo, si como pretenden ellos, el cuerpo mismo es el olvido?<sup>107</sup>.”

Los mismos profetas advierten de la incongruencia del argumento: ellos narran lo que han visto y oído espiritualmente en el curso de sus visiones celestes: el alma instruye al cuerpo, haciéndole participar de la visión espiritual recibida. Del mismo modo el artista concibe en su espíritu la obra y la ejecuta mediante los instrumentos pertinentes: “la agilidad de la mente del artista mezclándose con la lentitud del instrumento realiza una obra que participa de la una y de la otra” (AH II 33,4).

De todo ello se deduce en consecuencia, que si el alma no conserva

---

<sup>107</sup> AH II, 33,3.

ningún recuerdo de acontecimientos anteriores a los estrictamente vividos en la condición carnal, nunca ha estado ésta en otros cuerpos. Ambos, cuerpo y alma, han sido creados por Dios, pues “no es Dios tan pobre ni tan indigente que no pueda dar a cada cuerpo su propia alma, así como su propio carácter” (AH II 33,5). Se entiende que de estas premisas brote espontánea la afirmación de la resurrección de los cuerpos, corroborada por el texto evangélico de Lc 16, 19 referido a Lázaro y al rico Epulón.

Los valentinianos, en contra de otras corrientes gnósticas (basilidianos o carpocracianos), no asumían entre sus postulados la metempsomosis. Tampoco sostenían que las psiques o los pneumas preexistieran estrictamente tal y como se expresaba en la teoría de Platón. Existían, todavía indiferenciadas en sus respectivos orígenes, es decir, en la sustancia pleromática (Sofía) o en la del Demiurgo. Por ello, como se afirmó anteriormente, no se nace gnóstico, es decir, no por el hecho de proceder de la sustancia superior se nace con las virtualidades desplegadas, actualizadas, sino que se requiere la pedagogía que las determine. Lo mismo sucede con el psíquico. Por ello no cabría hablar de “olvido”, sino que, encapsulado el espíritu en el ámbito de lo hílico y lo psíquico, se enfrenta a experiencias realmente novedosas, en las que como se ha advertido, el espiritual se autorreconoce en lo divino.

San Ireneo no puede en absoluto compartir la tesis platónica del olvido. Su afirmación sustantiva es el cuerpo como residencia de la identidad humana, llamado a revestir las cualidades del Espíritu. Para él reclama una memoria sensitiva, vinculada al acontecer histórico: el Espíritu se manifestaría a la carne, capacitándola para actos divinos. En la protología se evidencia su pensamiento: la eterna bienaventuranza era un

paraíso en el que la obra plasmada por Dios ocupaba su existencia en la himnodia continua al Creador, como los mismos ángeles. Este régimen quedó perdido a causa del pecado, de modo que los sentidos dejaron de ocuparse en la contemplación divina. De ahí el olvido, tal como se acredita en la historia de Israel, cuando el pueblo de la elección deja de lado al Dios que lo sacó de Egipto y se entregó a los ídolos. También el demonio propone dirigir la atención a un Dios inventado por los gnósticos, el supuestamente superior al Demiurgo<sup>108</sup>.

#### 8. *Orígenes y la memoria.*

Como se expondrá más adelante, Orígenes afirma la preexistencia de las almas, todas creadas en igualdad (ángeles, hombres, demonios). Las almas humanas, decaídas por el pecado, visten túnicas de piel. De todas formas, la reminiscencia de las mismas es un asunto que ocupa poco espacio en su reflexión; hay que advertir que la teoría de la preexistencia más que influida por la filosofía de Platón, acusa perfiles cristianos. Defiende esta hipótesis en contra de las ideas corrientes de la época. Por un lado el traducianismo afirmaba que el alma surge con el cuerpo a partir de la simiente paterna. El creacionismo, por su parte defendía la creación de la

---

<sup>108</sup> “En sustitución de la memoria continua de Dios, peculiar al hombre en régimen de paraíso, propone el enemigo en los últimos tiempos (con los herejes) la ‘memoria’ (continua) del Padre, de un Dios superior al Yaveh de la Escritura; memoria, además, no sensitiva, como corresponde al hombre-plasma, sino ‘espiritual’, supraintelectiva, en correspondencia con el hombre-pneuma. He aquí uno de los aspectos de la iluminación gnóstica, que levanta al individuo, ya en este mundo, a un régimen de salud perfecta, por la ininterrumpida continua visión del Dios Espíritu” A. Orbe, “Espiritualidad...”, o.c., pg.

misma al tiempo de la concepción. Orígenes se apartaba así de las tesis de Valentín que hacía depender la salvación o la condenación de las predeterminadas naturalezas con las que inexorable e irreversiblemente se accedería a la existencia. Al situar la caída original en el ámbito de la responsabilidad de cada una de las almas, defiende por un lado, el libre arbitrio y por otro la identidad de Dios como creador de todo lo visible y lo invisible, frente al supuesto valentiniano que propugnaba el origen de las naturalezas diversas en el Dios Sumo, el Demiurgo o en un Arconte, tres “dioses”, para tres economías diversas.

Si, a pesar de todo, no se encuentran en la obra de Orígenes textos que avalen la reminiscencia, su comentario a Mt 22,23-33, (en el que se relata la conversación de Jesús con los saduceos a propósito de la resurrección de los muertos), le acerca a las tesis de Plotino, para el cual, el alma, vuelta al mundo inteligible, ya no recuerda las realidades terrenas. Del mismo modo, tras la resurrección no sólo no tendrán vigencia los lazos familiares contraídos en este mundo, sino que ya no se tendrá memoria de ellos.

Aun cuando, como se ha dicho, apenas se encuentra en Orígenes el tema de la memoria desde el punto de vista filosófico o psicológico, sí aparece enfocado desde la perspectiva espiritual. La *memoria Dei* está en la base de la elevación del alma hasta la contemplación de las cosas divinas. Ahora bien, el recuerdo de Dios comienza por asentar su palabra en el alma. Hacer memoria significa, por tanto, ejercitarse en la meditación. Será el proceso o itinerario espiritual, indistinto del método teológico, que hará fortuna en el monacato: *lectio-meditatio-oratio*, y que se impondrá

ampliamente hasta que la escolástica proponga otro método teológico de corte racional, equiparando la teología al resto de las disciplinas científicas.

La *memoria Dei* exige la elevación de la mente sobre los recuerdos mundanos; solo así el Logos ocupará la interioridad del que ora y podrá acoger la palabra de la vida. Del mismo modo, la memoria tendrá su lugar en las postrimerías. La pena de los condenados estará en el doloroso recuerdo de los propios pecados y sin embargo, en el justo esta misma memoria será su alegría: toda ella se verá ocupada por los beneficios que Dios le ha hecho.

Lo dicho hasta ahora tiene repercusión definitiva en la comprensión de la teología de la historia. Desarrollo o descubrimiento. Tales son las claves eclesiológica o gnóstica de la teología de la historia. Orígenes, que parte de la perfección del hombre creado como espíritu, ve necesaria la *historia salutis* como proceso en el que el individuo, creado en estado de perfecta asimilación a Dios, ha decaído de su condición primordial por un acto de libertad. El hombre, aunque sin ninguna relación al cosmos material, es sin embargo, autónomo y libre. Ireneo, por su parte, concibe al hombre creado a imagen y semejanza de Dios, en su realidad plástica, visible, lo que conlleva, dada la pobreza inicial de la creatura, la necesidad del proceso de autodeterminación que necesariamente requiere de la espontaneidad del sujeto. El hombre gnóstico, emanado de la sustancia pleromática, mas de la sustancia de Sofía, elemento femenino divino, necesita ser iluminado (la luz es elemento masculino, fecundante) para pasar a ser efectivamente (ya lo era cualitativamente) divino<sup>109</sup>. La historia

---

<sup>109</sup> “Los valentinianos persiguen paso a paso el desarrollo del mundo creado, hasta la aparición del mundo visible. El hombre espiritual -la Iglesia de los hombres

de la salvación, en el ámbito valentiniano posee, pues, sus peculiaridades. No se referirá nunca a un crecimiento del hombre de la carne, habilitado por la acción de Dios en la historia para llegar a ser en cuerpo y alma, hombre del Espíritu. Será únicamente proceso de descubrimiento de sí, propiciado por el Revelador, el Hijo del Dios desconocido, sólo conocido en la época nueva, crípticamente anunciada en el Antiguo Testamento, cuya lectura estaba reservada a los espirituales.

f) La razón teológica de la antropología valentiniana

1. *El despliegue del Pleroma.*

Ireneo de Lión hace consistir en la peculiar exégesis valentiniana de Mt 11,25-27 todo el sistema:

(Los valentinianos) “aducen el texto siguiente: *Bendito seas Padre, Señor de cielos y tierra, porque encubriste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeños. Sí, Padre, así te ha parecido bien. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y ninguno conoce al Padre, sino el Hijo, ni al Hijo, sino el Padre, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar.* Por medio de estas palabras el Señor mostró que antes de su venida ninguno conoció jamás al Padre de la Verdad descubierto por

---

pneumáticos- no se presenta de golpe, perfecto, como el noús origeniano. Concebido seminalmente sin autonomía en el seno del Espíritu Santo, Madre de los vivientes, debe individuarse en contacto con este mundo mundo (resp. hombre hílico) y desarrollarse a merced de las leyes de la materia; disciplinarse luego, en convivencia con el hombre psíquico, para su formación ética, y a la postre, dispuesto para la gnosis”. A. Orbe, Intr. o.c. pg. 211.

ellos; y pretenden que el que ha sido conocido por todos es el creador y hacedor, mientras que las palabras del Señor conciernen al Padre desconocido por todos, al que ellos anunciaron”<sup>110</sup>.

El desconocimiento del Dios verdadero se acredita variamente de acuerdo a su propia exégesis: “valiéndose de textos sacados de las Escrituras, pretenden dar testimonio de su Pre-padre, que consideran desconocido antes de la venida de Cristo”<sup>111</sup> y distinto del Creador que es “fruto de la caída”<sup>112</sup>. Por ello, Isaías testifica que “Israel no me conoce, mi pueblo no discierne”<sup>113</sup> y Oseas, que “en ellos no hay verdad ni conocimiento de Dios”<sup>114</sup> o, con palabras del salmo, “no hay nadie que comprenda o que busque a Dios, todos se han perdido, juntos se han corrompido”<sup>115</sup>. En definitiva:

“El apotegma de Moisés *nadie verá a Dios y vivirá*, se refería al Abismo, ya que pretenden que es el creador del mundo el que ha sido visto por los profetas. En cuanto a la frase *nadie verá a Dios y vivirá*, piensan que ha sido dicha a propósito de la grandeza invisible y desconocida por todos”<sup>116</sup>.

De igual modo, la respuesta de Jesús a su madre en el templo de Jerusalén (“¿no sabías que debía ocuparme de las cosas de mi Padre?”), Lc

---

<sup>110</sup> AH I, 20,3.

<sup>111</sup> Ib. 1,19,1.

<sup>112</sup> Ib.

<sup>113</sup> Is 1,3.

<sup>114</sup> Os 4,1.

<sup>115</sup> Sl 13,2-3.

<sup>116</sup> AH 1,19,2.



2,49), de nuevo se refiere al Dios desconocido, y a él se alude en su queja porque Israel no ha reconocido lo que trae la paz, pues le ha sido ocultado (cfr. Lc 19,42).

La *Historia Salutis*, puro engaño; nada permite atisbar la encarnación del Verbo. Deudores de una falsa economía del Demiurgo, los profetas jamás atisbaron el misterio del Dios desconocido. ¿Encarnación?, ¿Asumirá el *Agnostós* el tiempo y el espacio para hacerse asequible en su íntima verdad al hombre de la carne? <sup>117</sup>; sería una incoherencia. La auténtica, la verdadera Historia se ha desarrollado ya en el mundo del Pléroma <sup>118</sup>. Sólo queda que se manifieste a quienes quieran acoger su don. Para ello, Dios, Eterno Silencio, Abismo, Dios solo, decide romper su aislamiento: el *Agnostós* desea hacerse conocer <sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> “La ejemplaridad del Hijo en su vida de Eón gira en torno a los dos eones Logos/Cristo, que sintetizan la Economía de la Salud. La historia del Pleroma corre propiamente desde que el Hijo es Verbo hasta su unción por el Espíritu de Padre. La historia del Kosmos correrá desde que aparezca el Verbo creador en el ámbito del Kenoma, hasta que sea ungido con toda la Iglesia por el Espíritu de Dios, en la consumación final... La Economía del Pleroma no se distingue de la del Kenoma, como un círculo de otro concéntrico ni tangencial; ni como una línea recta, de su prolongación... La historia que virtualmente contiene el Hijo, dentro del Pleroma, se actúa fuera de él de una vez para siempre. » A. Orbe, o.c. pg. 401. A continuación el autor se hace eco de una significativa cita de R.A. Markus en “Pleroma and Fulfilment, The significance of History In Ireneus' opposition to Gnosticism”, VC, 8 (1954) pg.197: "The drama of the Aeons which takes place within it (the Pleroma) is the archetipal image of the human conditions; and the world which it contains is also the origin of our world and the destination of the elect".

<sup>118</sup> El gnóstico no acepta el sentido teológico de la historia, su direccionalidad. El movimiento de la historia es reflejo del movimiento celeste: los sucesos arquetípicos que se operan en el mundo trascendente tienen su réplica en el acontecer mundano. Cfr. "La Crisis Gnóstica", L. Cencillo, en "El Misterio de Iniquidad en la historia de la Iglesia", Madrid, 1960. Y "La Gnose et le Temps", H. Ch. Puech, Eranos Jahrbuch, XX, 1951, 57ss.

<sup>119</sup> “Los Valentinianos dicen que en las alturas invisibles e incomprensibles hay un eón perfecto preexistente: lo llaman también Preprincipio (*Proarjé*) y Prepadre (*Própater*) y Abismo (*Bithós*). Era invisible e incomprensible, eterno e ingenerado y estaba en gran

Su voluntad fecunda la esterilidad de su silencio y concibe un intelecto semejante a Él, capaz de comprender la magnitud del Padre .<sup>120</sup>

En Él está el principio de todas las cosas, toda la historia está en él como en simiente: la economía de la creación y la salvación. El Abismo es simple. La constitución del Intelecto conlleva a su vez la constitución en Él de todo aquello de lo que es principio. La plenitud, el Pléroma, indica pluralidad y solo es atribuible al Unigénito, en quien el Dios desconocido se manifiesta y el incircunscrito se circunscribe. La pluralidad viene expresada en los eones del Pléroma, que designan las virtualidades que habrán de desarrollarse en la creación y la salvación; Nous es el primero de ellos, el único que contempla a Dios, unido a *Aletheia*, la verdad de todas las cosas, (“ésta es la primera *tetractis* pitagórica, que llaman también raíz de todo; en efecto, existen Abismo y Silencio, Intelecto y Verdad”, cfr. AH I, 1). Ambos engendran al *Logos*, las razones de los seres, y a *Zoé*, la Vida, quienes a su vez engendran el *Ánthropos*, imagen prototípica del hombre

---

tranquilidad y soledad por infinitos tiempos. Estaba junto con él el Pensamiento (*Ennoia*), también llamado Gracia (*Jaris*) y Silencio (*Sijé*)”. AH 1,1.

En la exposición de Hipólito se inicia la descripción del "Eón Perfecto" calificándolo inmediatamente de Padre, es decir ya en su fase expansiva (Cfr. Ref., VI,29,2). Son recurrentes en la literatura gnóstica las apreciaciones de lo divino *via negationis*. La inaccesibilidad de Dios no soporta mediaciones. Basílides (Ref. 7, 20,2) afirma: “Era cuando nada era, esta nada no era una de las cosas existentes, sino que para hablar con toda claridad, sin subterfugios ni engaños, era en absoluto nada... lo que recibe un nombre no es del todo inefable, ahora bien, aquello no es ni tan siquiera inefable. Efectivamente, lo que no es ni inefable no es llamado de ese modo, sino que se encuentra por encima de todo nombre que se quiera nombrar”.

<sup>120</sup> “En un momento el Abismo pensó emanar de sí un principio de todas las cosas, y depositó, a modo de semilla, esta emanación que meditó emanar, en el Silencio que existía con él como en una matriz. Ésta, habiendo acogido tal simiente y habiendo quedado grávida dio a luz al Intelecto (Nous), semejante e igual a aquel que lo había emanado, el único que comprendía la grandeza del Padre» AH 1,1. Es la exposición de Tolomeo acerca del principio.

creado, y a *Ecclesia*, modelo y madre auténtica de los escogidos <sup>121</sup>. Esta es la Ogdóada primordial, complementada por la Década y la Dodécada <sup>122</sup>.

El último de los eones es *Sofía*, que denota bien la sabiduría del mundo futuro. Su rebeldía la conduce a desear inútilmente unirse al Dios a quien no puede conocer, ni siquiera contemplarlo, por cuanto pertenece al ámbito de la economía futura. Esto produce un drama en los restantes eones que quieren secundarla en su intento <sup>123</sup>. Es el drama de Sofía que, por haberse lanzado a una tarea imposible,

“tendía a ir siempre más allá bajo el influjo de la dulzura de aquél y al fin habría quedado absorbida y disuelta en la substancia universal de no haber topado con la fuerza que consolida y conserva los eones fuera de la Inefable Grandeza” <sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> ib. “El Unigénito, comprendiendo por qué motivo había sido emanado, emanó a su vez, *Logos* y *Vida* (*Zoé*), Padre de todos los seres que habrían de existir tras él y principio y formación de todo el Pléroma. Del *Logos* y la *Vida* fueron emanados, en *sizigia* *Hombre* (*Antropos*) e *Iglesia* (*Ecclesia*): ésta es la *Oggóada* primigenia, raíz y fundamento de todas las cosas, llamada por ellos con cuatro nombres, *Abismo*, *Intelecto*, *Logos*, *Hombre*”.

<sup>122</sup> El número de eones se implementa o disminuye según las diversas escuelas. “Del *Logos* y la *Vida* han salido diez virtudes, como lo hemos dicho ya; del hombre y la *Iglesia* han sido emitidas otras doce virtudes...” AH I 11, 1.

<sup>123</sup> “Ellos afirman que su Prepadre es conocido sólo del Unigénito, nacido de él, es decir del Intelecto, permaneciendo invisible e incomprensible para todos los otros eones. Según ellos sólo el Intelecto gozaba viendo al Padre que se alegraba de contemplar su incommensurable grandeza. Él pensaba hacer participar también a los otros eones de la grandeza del Padre, cual fuese y cuan grande fuese, y aun siendo sin principio y no pudiendo ser comprendido ni por el espacio ni el pensamiento. Mas lo impidió, por querer del Padre, el Silencio... Pero se adelantó el último y más reciente de los eones de la Dodécada, emitida por *Hombre* e *Iglesia*, es decir, *Sofía*, y sufrió una pasión sin la unión con su compañero de *sizigia*, *Téletos*... La pasión es la búsqueda del Padre, de hecho, como dicen, quería comprender su grandeza”. AH .I 2,1.

<sup>124</sup> ib.

Es preciso que el Pléroma sea purificado (limitado) mediante *Horus*, *la Cruz*, el *Límite*, apartando la masa amorfa, abortiva, que el insensato deseo de poseer a Dios ha producido <sup>125</sup>.

Una vez consolidado el Pleroma, Cristo anuncia a todos los eones que el conocimiento del Padre es inabarcable e incomprensible si no es a través del Hijo, y que la causa de su generación y formación reside en el Hijo, que es lo que de comprensible hay en el Padre. Los eones, ungidos por el Espíritu y unificados a Cristo son enseñados por el mismo Espíritu a dar gracias. Y la unión de lo más precioso de cada uno de ellos, reunido y dispuesto armónicamente conformó el fruto perfecto, Jesús <sup>126</sup>.

De aquella masa abortiva, demiúrgicamente, el Cristo, fruto perfecto de la delimitación del Pléroma, discriminará las sustancias híllica, psíquica y pneumática que contiene, sustancias que son el origen de los tres tipos de seres humanos y, por lo demás, de todas las criaturas que el Demiurgo fabricará (él que es el primer fruto de la discriminación, se encargará de los seres inferiores). Como paso previo a la discriminación de las materias originales, los eones del Unigénito, una vez crucificados, han recibido el Espíritu Santo para poder volverse a Dios.

---

<sup>125</sup> “Por ello el Padre, por medio del Unigénito, emitió el ya recordado Límite a su imagen, sin compañía de pareja, sin elemento femenino... Al Límite lo llaman también Cruz, Redentor, Emancipador, Limitador, Guía. Por medio del Límite, Sofía ha sido purificada y consolidada y restablecida en la Sizigia. De hecho, separada de ella la intención con la sobreañadida pasión, aquélla quedó dentro del Pleroma; sin embargo, la intención junto con la pasión fue expulsada y crucificada por el Límite” *ib.* I 2,4.

En la exposición del drama, Hipólito se refiere más que al deseo de conocer, como reseña Ireneo, al deseo de Sofía de engendrar igual que el Padre: “Quiso ella imitar al Padre y engendrar para sí ella sola, aparte del conyuge, para producir una obra en nada inferior a la del Padre...” (RH VI, 30,7), aunque en una y otra versión del mito todo se debe a la ignorancia.

<sup>126</sup> Cfr. AH 1, 2, 5-6.

## 2. Cristología gnóstica. Los misterios de la vida del Señor.

La primera consecuencia de la venida del Señor tendrá que ver con la liberación del destino de los hijos naturales de Dios, sumergidos en la ignorancia. Su venida, o descenso a través de los cielos planetarios, se llevará a cabo revistiendo las formas, sustancias o modos de ser que habrían de ser salvadas<sup>127</sup>. Él acoge, en su descenso, las primicias, siempre en orden jerárquico, del hombre espiritual (Iglesia de los escogidos); las del hombre animal (vendrían a ser las primicias de los “llamados”); en tercer lugar la carne o cuerpo *sui generis* que se evidenciará en la economía, la cual tendrá como fin, la *diácrisis* o separación de sustancias, según el logion de Mt 10, 34, (“no imaginéis que he venido a poner paz sobre la tierra; no he venido a poner paz, sino espada”).

Cristo, así como ha venido a discriminar las naturalezas, también viene a congregar lo disperso: los hijos de Dios que viven diseminados por el mundo, “distráidos de su origen”, necesitados de volver a la unidad primera, deshecha cuando los gérmenes de los espirituales se entremezclaron, como ráfagas luminosas en la masa umbrátil del aborto de Sofía. Es la “siembra” a la que alude el Evangelio: “uno es el que siembra y otro es el que siega”, es decir, el que reúne en gavillas las mieses esparcidas por el campo. A este propósito comenta Orígenes:

---

<sup>127</sup> “Las sustancias que se adhieren a la persona del Hijo a través de los cielos, hasta su vestición última en el seno de María poseen una misión salvífica. Le relacionan con los géneros o especies llamados a la salud y, por ende le definen físicamente conforme a esta relación”. A. Orbe, “Cristología Gnóstica”, Madrid, 1976.

“Así pues, Jesús debía morir por la gente, la cual era diversa de los “hijos de Dios dispersos”, como se deduce del texto. Es ocasión de preguntar quiénes eran los hijos de Dios dispersos, distintos de la gente. Los partidarios de las naturalezas (diversas) dirán a este propósito que los hijos de Dios son los que ellos llaman espirituales”<sup>128</sup>.

Cristo asume no sólo la misión de “revelador” del Padre Ignoto, sino que viene para destruir la muerte con su propia muerte, entendida como separación de las sustancias asumidas, a cada una de las cuales le corresponderá el destino que le es propio.

La perfecta configuración con el Hijo es otro de los motivos de la venida de Cristo, salvando a sus hermanos del régimen de cautiverio, para constituirlos en imágenes, antes imperfectas, en perfectamente divinas<sup>129</sup>.

En cuanto a la encarnación del Hijo de Dios, las dos escuelas valentinianas, itálica y oriental, difieren en su valoración:

“Había entre los valentinianos división de escuelas. Los itálicos dicen que el cuerpo de Jesús era animal, y por eso en el bautismo descendió, como paloma el Espíritu, a saber, el Logos de la madre superior, Sofía. En cambio, los de la escuela oriental dicen que el cuerpo era espiritual, porque el Espíritu Santo, esto es, Sofía, se

---

<sup>128</sup> In Io, 28,178.

<sup>129</sup> “La venida del Unigénito al mundo se traduce diversamente en los hijos naturales de Dios y en los demás. Entre los primeros se deja sentir al máximo: a partir de la filiación natural, lleva a cabo su *teleiosis*. Los que hasta entonces vivían sometidos a las leyes de la materia o de la psique, y sometidos a una economía imperfecta, son regenerados a la vida que les corresponde mediante el *fortismós*. El Hijo imprime con la iluminación su propia forma de Unigénito entre los hijos (informes) de la luz y hace de ellos hermanos de sí, hijos del Padre, dotados de una misma única imagen” A.Orbe, “Cristología...”,

adentró en María”<sup>130</sup>.

Los itálicos, pues, no admiten en Jesús un cuerpo material, sino animal o psíquico y por ende, niegan la verdadera maternidad de María, aunque salvan así la concepción virginal<sup>131</sup>. Pretenden que el Demiurgo es su verdadero agente, originador de un cuerpo aparentemente material, pero psíquico en realidad:

“Hay empero quienes dicen que él (el Demiurgo) emitió también a Cristo, hijo suyo propio. Es el que se abrió camino a través de María, como agua que pasa por un tubo. A él bajó en el bautismo el Salvador aquél, procedente de los eones del Pleroma, en figura de paloma. Y en él se presentó también el germen espiritual procedente de Sofía Achamot”<sup>132</sup>.

Cristo parece terreno pero no lo es:

"Sostienen que recibió (el Salvador) las primicias de aquellos que iba a salvar. De Achamot recibió lo espiritual, del Demiurgo se revistió del Cristo psíquico, de la economía recibió el cuerpo como vestido, poseedor de substancia psíquica, construido con un arte secreto de modo que resultara visible, tangible, pasible. Pero nada en absoluto recibió (dicen) de material, pues la materia no es capaz de salvación"<sup>133</sup>.

---

op.cit, vol I, pg. 314.

<sup>130</sup> RH VI 35,5-7.

<sup>131</sup> J.A. Aldama. “María en la Patrística de los s. I-II”. Madrid, 1970.

<sup>132</sup> AH I 7,2

<sup>133</sup> ib. I, 6, 1

Es decir, de Sofía recibió un germen espiritual, que deberá ser masculinizado en orden a ser operativamente divino: Lo mismo que sucedió en el Pleroma con la constitución perfecta del Salvador, fruto de la Eucaristía de los eones. El Salvador tuvo que ser bautizado en el espíritu paterno para poseer su misma *dýnamis*.

Del Demiurgo procede su cuerpo psíquico, formado misteriosamente en función de la economía, que es el que realmente padeció. Psíquico y pasible, real pero de una substancia no material. Del elemento hílico no asumió absolutamente nada. La capacitación en orden a que el elemento espiritual posea la *dýnamis* divina ocurre, según las corrientes valentinianas, en momentos diversos:

“los de Italia, entre los que hay que contar a Heracleón y Tolomeo, dicen que el cuerpo de Jesús fue psíquico, y que por ello descendió en el bautismo el Espíritu en forma de paloma, es decir, el Logos que viene de Sabiduría, la madre de arriba y se unió a lo psíquico y lo resucitó de los muertos”<sup>134</sup>.

Según esto, Jesús no es el Salvador perfecto desde el principio. La encarnación fue sólo del elemento psíquico, elemento que por ser de procedencia demiúrgica, nada tomó de María<sup>135</sup>:

“Valentín y Basílides, y Bardesanes y Armonio y sus compañeros mantienen la concepción y el parto virginal; pero dicen que pasó por ella como por un canal, y apareció a los hombres usando de apariencias y

---

<sup>134</sup> RH. VI, 35,6.

<sup>135</sup> Cfr. AH I, 6, 2.



haciéndose pasar por hombre, al modo como fue visto por Abraham y otros de los antiguos”<sup>136</sup>.

Los de la rama oriental sitúan en la venida del Espíritu Santo y la Potencia del Altísimo (cfr. Lc 1,35) la constitución del Salvador de la economía. De lo que se deduce que nada acogió de lo psíquico (que se vería destinado, junto con lo hílico a la condenación), por cuanto que su cuerpo era absolutamente espiritual:

“Sostienen (Axiónico y Ardesianes) que el cuerpo del Salvador era espiritual, pues vino sobre María el Espíritu Santo, es decir la Sabiduría, y la Potencia del Altísimo, el arte creativo para que fuera plasmado lo dado por el Espíritu a María”<sup>137</sup>.

Surgiría la dificultad de encontrar en este planteamiento el valor del bautismo del Señor. Como solución quedaría atribuir al texto de Lc 1, 35 un valor secuencial, esto es, en un primer momento Sofía aportaría una sustancia espiritual, aún informe, que vendría perfectamente conformada en el Jordán, mediante la “Virtud del Altísimo”, o Logos<sup>138</sup>.

Las distintas posiciones tienen significativas consecuencias en cuanto a la valoración de las mediaciones salvíficas (Tradición y Sacramentos) se refiere.

Como no podía ser de otra manera, el episodio lucano de la circuncisión de Jesús lo aplicaban al momento de la emisión del Límite-Horus, destinado a purificar a Sofía de la masa abortiva: vendría a ser la

---

<sup>136</sup> Ep. de Teodoreto a los mojes de Constantinopla, PG 83,1380.

<sup>137</sup> RH. VI, 35,6

<sup>138</sup> Cfr. A. Orbe, “Cristología...”, o.c., pgs. 330-344.

alegoría explicativa del valor espiritual de aquel rito. En la presentación de Jesús en el Templo, el anciano Simeón significaría al Demiurgo que reconoce al Salvador y la profetisa Ana, a la Sofía Achamot, desposada un tiempo con éste, en el régimen del Antiguo Testamento, pero que ahora reconoce a su verdadero esposo celeste. La huida a Egipto y el retorno a su patria recapitularía el descenso al kenoma del Salvador y su posterior ascenso a la Jerusalén superior.

El episodio de Jesús niño en el Templo habría puesto de manifiesto que él conocía otro Dios superior al demiurgo Yaveh, de cuyas cosas habría de ocuparse, y de quien se reconocía como Hijo natural. Por eso mismo desconcierta a los doctores que le interrogan:

“Acomodan asimismo algunas cosas de las que figuran en el Evangelio. Por ejemplo la respuesta que, de doce años, dio a su madre: ‘¿no sabéis que debo estar en las cosas de mi Padre?’ Les anunciaba, dicen al Padre a quien no conocían”<sup>139</sup>.

Son tres los bautismos a los que aluden los textos de Mt 3, 11 y Lc 3,16: en agua, en fuego y en Espíritu. El primero es el propio de Juan, que lo administra en señal de penitencia. Para Cristo quedan reservados los dos restantes: a los psíquicos conviene el bautismo purificador del fuego. Los espirituales habrían de recibir el del Espíritu. Así lo manifiestan los ET<sup>140</sup>.

Por su parte El bautismo de Jesús en el Jordán poseyó su eficacia propia. Si Jesús era, desde su concepción, personalmente divino, no lo era operativamente. Como ya se ha advertido, si en el seno del Pleroma, Sofía

---

<sup>139</sup> AH I 20,2.

debía ser no sólo purificada, sino elevada gnósticamente, de igual modo ocurre con Jesús, Hijo de Sofía. Por ello descendió sobre él el Espíritu masculino, que lo convierte en Salvador perfecto. Ahora bien, también su sustancia psíquica asumida recibe de su Demiurgo una unción propia: el Espíritu animal, que estará al servicio del Salvador en orden a operar los milagros y curaciones, destinados a abrir a los consustanciales psíquicos, a la fe en el verdadero Dios. Estos milagros se perpetúan en la Gran Iglesia, como antes se acreditaron en el régimen veterotestamentario; ahora bien,

“niegan que el Paráclito, operante de continuo en la Iglesia espiritual, sea de la misma esencia y virtud que el Espíritu profético que actuaba en el Antiguo Testamento”<sup>141</sup>.

Otro episodio significativo es la Transfiguración, escena especialmente tratada por los gnósticos, pues se prestaba a ser síntesis de la cristología. Jesús abandona su cuerpo para manifestarse en su *forma Dei*, como gnosis del Padre, condición ratificada por la voz que se escucha desde el cielo. Es la forma en la que se manifestará en la resurrección y en la que ascenderá al cielo. Los discípulos testigos fueron los representantes de todos los espirituales que habrían de tener acceso a la íntima verdad del Mesías. Moisés y Elías también gozaron de tal condición en el Antiguo Testamento, aunque veladamente. En el Tabor se manifiesta definitivamente el valor y el contenido de la nueva economía.

Por fin, la Pascua del Señor se evalúa en las mismas claves. El verdadero sujeto del sufrimiento no es sino aquel cuerpo real, pero celeste

---

<sup>140</sup> 22,4ss.

construido con un arte secreto:

"Dicen que éste (el Salvador) permaneció impasible (pues no podía sufrir el indomable y el invisible) y por esto cuando Cristo comparecía ante Pilato le fue retirado el espíritu de Cristo que había descendido sobre él (*en el Jordán*). Pero tampoco padeció (dicen) la simiente procedente de la Madre, pues también ésta era impasible, dado que era espiritual e invisible, incluso para el Demiurgo. En cambio padeció el que según ellos es el Cristo psíquico y el formado misteriosamente en virtud de la economía, para que a través de él, la Madre mostrase la figura del Cristo superior"<sup>142</sup>.

Desde el punto de vista eclesiástico, su subida a la cruz se hace inútil porque no lleva consigo el plasma del hombre y ¿qué eficacia redentora podría tener una muerte así? <sup>143</sup>. Ni el pneuma ni la psique quedaron en poder de la muerte. Ésta fue entregada al Padre en la exhalación última de Jesús, para serle devuelta en la resurrección al tercer día. El pneuma, necesariamente, no se ve afectado. La crucifixión es sólo una versión

---

<sup>141</sup> ET 24, 1.

<sup>142</sup> AH I, 6, 2.

<sup>143</sup> ET sitúa la retirada del Espíritu en el trance de la cruz: "Murió cuando lo abandonó el Espíritu que había descendido sobre él en el Jordán, Espíritu que no actuó por su cuenta, sino que simplemente se retiró para que la muerte pudiese actuar. ¿Cómo si no, hubiera muerto el cuerpo estando presente en él la vida? De esta manera la muerte hubiera prevalecido sobre el Salvador" ET 61, 6. Así también en modo similar en Marción: "La doctrina marcionítica se desentiende de la estricta encarnación y de los misterios ligados a ella. Enseña la epifanía del Hijo de Dios en forma humana, entre los hombres: no la aparición gloriosa que esperaban los judíos, sino la humildad *in forma Servi, in similitudinem carnis peccati*, en orden a la salvación de solas almas. No hay pecado de origen ni el Salvador reconcilia a las almas con su creador; las concilia con el Dios Espíritu, levantándolas del pecado de la ignorancia en torno a Dios, al conocimiento y comunión con Él". A. Orbe, "Intr.", o. c., pg. 739.

imperfecta, en el universo inferior, de aquella otra habida en el seno del Pleroma. La redención inferior, imagen de la superior, consiste únicamente en la liberación de la ignorancia y de las pasiones<sup>144</sup>.

La cruz (Horus, Límite) es para la gnosis el mecanismo con el que el Unigénito ha purificado el Pléroma con sus eones, aquellos que miraban a la creación, separando de ellos el kenoma, la materia amorfa, umbrátil: la cruz, precisamente, como la espada del paraíso que protege al mundo espiritual de la contaminación del mundo material, no ya el lugar de la reconciliación de lo finito y lo infinito, de la carne débil y el Dios fuerte, del cielo y la tierra.

En cuanto a la resurrección, parecería un contrasentido, dentro de la minusvaloración del elemento hílico. De hecho su planteamiento se revela claro según el texto del Evangelio de Felipe (pr. 21):

“Quienes dicen que el Señor primero murió y luego resucitó, yerran, pues primero resucitó y después murió. Si alguien no logra primero la resurrección, no morirá, pues, tan verdad como que Dios vive, habrá ya muerto”.

Es decir, primero viene, para el gnóstico, la iluminación; en segundo lugar, la muerte a su antigua vida sometida al extravío y la ignorancia. Esto, que se da en todos los espirituales, tiene como paradigma lo acontecido en

---

<sup>144</sup> “La obra de Jesús crucificado se reveló al tercer día. Abandonó en el sepulcro lo irredimible, como precio del rescate, y resucitó en alma y espíritu, arrastrando, como primicias de la resurrección (y de la redención) a las Iglesias por él libradas de la muerte, Desde entonces se dejan sentir los efectos de la obra de Jesús, singularmente en los espirituales. De ahí el ‘bautismo de redención’, único perfecto bautismo, que rescata a los hijos de Dios de la ignorancia y pecados inherentes al antiguo régimen” A. Orbe, *Cristología...*, o. c. pg. 459.

Cristo. Su resurrección aconteció en realidad en el Jordán, en el bautismo por el que su sustancia pleromática femenina, fue masculinizada por el Logos. La resurrección, pues, se resuelve como liberación de los elementos impropios asumidos en la kénosis.

La historia es, desde un sano realismo, la memoria del encuentro del hombre consigo, con la naturaleza, con los otros, con Dios, encuentros constitutivos, y a la vez recreadores, “redefinidores” del ser humano. En ella Dios invita a la fe a hacer la lectura intencionalmente ordenada de su presencia de modo que los acontecimientos, a más de ser mundanos se descubran como epifánicos, sin que haya por qué confundir niveles. Dios, que promueve la *Historia Salutis*, respeta en ella el dogma calcedonense. El problema es que para las gnosis de todos los tiempos lo que es y lo que no es no es y además es imposible. Inmanencia y trascendencia no pueden ocupar el mismo espacio y el mismo tiempo. Lo averiguó certeramente san Ireneo de Lión cuando escribe el axioma inmutable desde el que la gnosis elabora su sistema:

“Dicen también que todo ser se descompone en los elementos de que ha sido constituido y que Dios mismo es esclavo de esta necesidad, de tal modo que no puede añadir la inmortalidad a lo que es mortal o conferir la incorruptibilidad a lo que es corruptible, sino que cada ser debe volver a lo que corresponde a su naturaleza, lo cual ha sido afirmado ya por los que se llaman estoicos -del vocablo griego que significa portico- y por los poetas y escritores que desconocen a Dios. Los valentinianos, poseyendo la misma incredulidad, han señalado como lugar propio el interior del Pleroma, de los psíquicos, el Intermedio, y de los hílicos el elemento terrestre: contra lo cual, aseguran, Dios no puede nada, sino que

cada uno de los seres vuelve a lo que le es consustancial”<sup>145</sup>.

La naturaleza, la diosa Naturaleza vence a Dios. Éste es en última instancia el racionalismo de los gnósticos de todos los tiempos.<sup>146</sup> En definitiva, el comienzo se identifica con el fin; si esto es así, ¿a qué la historia? y ¿será posible tradición alguna con estos presupuestos?; ¿es posible la palabra entregada, el verbo, caracterizado por la acción, que no sólo el “logos”?

### 3. *La Eclesiología valentiniana.*

La gnosis valentiniana perfila su eclesiología en secuencia coherente con la teología y la antropología propias. Para conocerla bastaría darle la leer *a contrario* el pensamiento de san Ireneo y tendríamos una idea bastante ajustada. La del santo es una eclesiología de contraste con la de las líneas maestras de Valentín. En realidad, aquél no pretende tanto enseñar acerca del ser de la Iglesia, sino más bien cómo ha llegado a ser, mediante la verdad revelada, lo cual exige desentrañar previamente bajo qué supuestos Dios se ha dado a conocer, es decir, lo primero que hará Ireneo será desentrañar el proyecto de Dios sobre su creatura, concebida como carne llamada a la gloria. Desmantelada la pretensión valentiniana de

---

<sup>145</sup>Ireneo, AH II, 14,4.

<sup>146</sup>“Un solo axioma (el citado) explica el abismo entre la Iglesia y la gnosis. Lo demás (exégesis, Escritura y Tradición) fluye espontáneo. A salvar el postulado vino la tradición esotérica con inmediatas repercusiones en la exégesis de la Escritura. La habilidad de los Valentinianos se encargó de mantener, en apariencia, el texto bíblico del A. y NT. sin sacrificar los más elementales principios de la filosofía pagana”. A. Orbe. en “la Tradición en la lucha antignóstica”, Conferenze Patristiche II, Aspetti della Tradizione, Ins. Patr. Agustiniano, Roma, 1972.

un Dios que no se hace responsable de la creación, supuestamente demiúrgica, hará ver qué es lo que la Iglesia cree, qué es lo que celebra, cuál es la vida nueva del cristiano, cómo ora la Iglesia.

Ciertamente los gnósticos quieren ser contados entre los miembros de la Gran Iglesia. Los valentinianos aceptan, en efecto, las Escrituras y hablan de la *parádoxis* apostólica, recibida por vía de sucesión (*diadojé*). Formalmente (así al menos aparece en el testimonio de la Carta a Flora) no quieren distanciarse del método alegórico de interpretación de la Sagrada Escritura. Ahora bien, su mundo conceptual es diverso. Lo pone de manifiesto la exégesis de la parábola de la ciudad construida sobre el monte. El logion 32 del Evangelio de Tomás unifica esta parábola con la de la casa construida sobre roca: “Dijo Jesús: Una ciudad que es construida sobre un alto monte y fortificada, no puede caer ni esconderse”. La ciudad simboliza al gnóstico, que acumula las perfecciones de su ser divino. Éste no puede ser expoliado, porque en su iluminación se encuentra ya viviendo en la Jerusalén celeste, más allá de cualquier posible contaminación de la materia. La situación geográfica de la ciudad indicaría la excelsitud de conocimiento gnóstico.

El contraste con la exégesis de Ireneo no deja de ser evidente. Para él, más allá de la auténtica intención moral de la parábola,<sup>147</sup> referida a quienes escuchan y ponen o no ponen en práctica sus enseñanzas, la roca

---

<sup>147</sup> Orígenes explica en clave moral la misma parábola: “Oímos algún tiempo los oráculos de Jesús, hemos vivido largo tiempo en el Evangelio, y todos nos hemos construido una casa. Mas dónde la hemos edificado, si socabando y taladrando en la roca o sobre la arena sin cimiento, lo demostrará la lucha presente. Se echa encima una tormenta ‘que trae lluvia, ríos y vientos’ o, según denomina Lucas, ‘inundación’. Y cuando todo eso rompa contra la casa, o no podrá sacudirla, y por eso tampoco caerá la casa, como ‘cimentada sobre la piedra, Cristo’, o dará a conocer lo ruinoso del edificio”.



sobre la que se edifica es Cristo y la casa que se edifica es la Iglesia. Los herejes no están fundados sobre esta piedra única, sino sobre arena, compuesta de muchas piedrecillas y así, débilmente asentados, no pueden soportar el embate de los elementos. De hecho, la unidad de la Iglesia contrasta con la multitud de las sectas:

“Haciéndose extraños a la verdad, andan justamente revolcándose en todo error, y agitados por él, piensan de diversos modos sobre los temas según las circunstancias y no poseen una doctrina estable, queriendo más ser sofistas de palabras que discípulos de la verdad. Porque ellos no tienen el fundamento sobre la única roca, sino sobre arena, una arena que encierra en sí muchas piedras”<sup>148</sup>.

Hay que advertir que la “multitud de piedras” se refiere a la división de la *oiconomía* (Antiguo y Nuevo Testamento) y a la pluralidad de dioses, que nada tiene que ver con lo predicado por Pedro (Piedra). El apóstol, encontrándose con el piadoso Cornelio (cfr. Hch 10), que había escuchado de parte del ángel que sus plegarias habían sido escuchadas, le confirma en el conocimiento del Dios al que se había acercado por la ley y los profetas: le faltaba sólo el reconocimiento del Hijo de Dios, y es a éste a quien Pedro anuncia:

“Por tanto, esto del Hijo de Dios y su venida era lo que se ignoraba todavía entre los hombres, y lo que anunciaban los apóstoles a los que habían sido ya instruidos, acerca de Dios; mas no inducían ellos a otro Dios diferente, Porque si Pedro hubiera conocido cualquier

doctrina de este género, hubiera predicado con toda libertad a los gentiles que uno era el Dios de los judíos y otro diferente el de los cristianos”<sup>149</sup>.

Una segunda parábola nos aproxima un poco más a la visión que de la Iglesia tienen los valentinianos; es la de las bodas reales (cfr. Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24), que introduce en el problema de la elección. Los gnósticos presumían de ella. El festín de bodas al que hace alusión el texto, tendría lugar en la Ogdóada; a él tendrían acceso los de naturaleza psíquica, pero a las bodas en sí, realizadas en la intimidad del tálamo pleromático, consistentes en la unión de hombres y ángeles como congéneres, sólo tendrían acceso los espirituales:

“Entonces, una vez terminado el festín de la Ogdóada, común a espirituales y psíquicos, los espirituales deponen las almas y, junto con la Madre (*Sofía*) que se lleva al esposo (*el Salvador*), llévanse también ellos a sus esposos, los ángeles suyos, para entrar en la cámara nupcial dentro del Horos, y se dirigen a la visión del Padre, hechos eones intelectuales para consumir las nupcias intelectuales y eternas de la *syzygía*”<sup>150</sup>.

En Ireneo la parábola reclama la universalidad. Si para los valentinianos la llamada y la elección, como se ha dejado ver, se refería a naturalezas distintas, para aquél, Dios llamó desde el principio a un pueblo, el de Israel,

---

<sup>148</sup> AH III, 24,2.

<sup>149</sup> AH III, 12,7.

<sup>150</sup> ET 64.

“Así Dios, por su generosidad plasmó al hombre desde el principio; eligió patriarcas para su salvación, formaba de antemano al pueblo para enseñar al ignorante a seguir a Dios; preparaba de antemano a los profetas para habituar al hombre en la tierra a llevar su Espíritu y a poseer comunión con Dios”<sup>151</sup>.

Ahora bien, la llamada universal puede ser o no atendida, de acuerdo al libre arbitrio. Frente a quienes propugnaban una vocación y una elección debida, irrevocable e inamisible, *a natura*, Ireneo afirma la llamada universal que, no obstante, no fue atendida por muchos en Israel, pero tampoco (en alusión posible a los gnósticos) entre quienes se dicen miembros de la Iglesia:

“En cambio, si alguno dice que la ley es débil viendo a los israelitas desobedientes y depravados, podrá comprobar en nuestra misma vocación que muchos son los llamados y pocos los escogidos; y que hay lobos por dentro y por fuera vestidos con piel de oveja; y que Dios salvaguardó siempre la libertad del hombre y su acción de alentarle, para que sean juzgados con justicia quienes no le obedecieron por haber desobedecido y los que obedecieron y creyeron en él sean coronados con la incorruptibilidad”<sup>152</sup>.

Aunque, según la visión de Ireneo (que se remonta a la tradición de los presbíteros), en aparente semejanza con las tesis valentinianas, cada uno ocupará su lugar propio en el reino venidero, esto tiene que ver

---

<sup>151</sup> AH IV 14,2.

<sup>152</sup> AH IV 15,2.

absolutamente con los méritos contraídos: “mas en todas partes será visto Dios, en la medida en la que los que le vean sean dignos de ello”<sup>153</sup>:

“Esta será la diferencia de mansión entre los que han producido ciento por uno, sesenta por uno y treinta por uno: los primeros serán elevados al cielo, los segundos quedarán en el paraíso, y los terceros habitarán la ciudad; por eso ha dicho el Señor que había muchas mansiones en la casa del Padre, porque todas pertenecen a Dios, que da a cada uno la mansión que le corresponde, como lo dice su Verbo: que el Padre reparte a todos según lo que cada uno es o será digno. Y este es el triclinio donde se recostarán los que invitados a las bodas cenarán”<sup>154</sup>.

El alimento que el Padre reparte en el banquete nupcial, y en el que consiste el premio de la eterna bienaventuranza, es su propio Espíritu Paterno, proporcionador de la *incorruptio carnis*.

Por su parte, Orígenes, que se extendió profusamente en el tema de la mística nupcial, aplica la presente parábola respectivamente a las bodas de Cristo con la Iglesia o a Cristo y el alma, adelantando ya a esta vida dichas nupcias en los “perfectos”, si bien la *teleiosis* aguarda para el final.

Así pues, la eclesiología que mantienen en nada equivale a la de la Gran Iglesia. Viene entendida como un círculo de selectos que, propiamente, nunca han necesitado de auténtica salvación. Cae, como más adelante se verá, la estructura sacramental y jerárquica, porque la Iglesia no es la que, convocada y redimida por Cristo y compuesta de hombres

---

<sup>153</sup> AH 36,1.

<sup>154</sup> AH V 36,2.

dotados de alma y cuerpo, camina progresivamente hacia su plenitud en el reino escatológico. Es más bien ya la Jerusalén celeste, en la que la visión hace innecesaria la fe y por tanto el testimonio profético y apostólico, al cual, según el apóstol Pedro, “hacéis bien en prestar atención, como a la lámpara que brilla en lugar oscuro, hasta que despunte el día y se levante en vuestros corazones el lucero de la mañana” (2Pe, 1,19). Precisamente la intención valentiniana de ir más allá de los simples en la comprensión de la revelación, no pretendiendo apartarse de ningún modo de la Iglesia, va a ser lo que propicie la atención de los Padres, quienes, tras desmontar los supuestos teológicos y antropológicos subyacentes a tal pretendida gnosis, los van a considerar resbaladizos como serpientes. En efecto:

“Tales son carísimo, los hombres contra los que tenemos que luchar. Resbaladizos como serpientes, intentan escaparse por todas partes. Por lo que debemos oponernos a ellos por todas partes, con la esperanza de que podamos, rechazándolos, llevar a alguno de ellos a la conversión a la verdad. Porque aunque no es fácil hacer cambiar de sentimientos a un alma poseída por el error, sin embargo no es totalmente imposible librarse del error cuando se coloca delante la verdad”<sup>155</sup>.

Las repercusiones de esta visión eclesiológica se hacen notar inmediatamente en el valor de la tradición, de la cual la Iglesia se considera depositaria y transmisora legítima. La gnosis apelará a ella pero los postulados de los que parte vanificarán su pretensión de autenticidad. Nada habrá que transmitir que haga que el hombre de la carne llegue a

---

<sup>155</sup> AH III 2,3.

convertirse en teóforo, morada del Espíritu, hombre de carne que, modelado por las manos divinas, comparte la vida de Dios porque quien había sido creado a imagen suya, por la acción del Espíritu, llega a ser semejante a él.

### III

## CONTENIDO DE LA TRADICIÓN PRENICENA: IRENEO Y ORÍGENES

### *1. Claves patristicas*

#### a) La Tradición y la reflexión teológica

La Instrucción de la Sagrada Congregación para la Educación Católica del año 1989 sobre “El estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal” destaca, como motivación para el mismo, entre otras cosas, el hecho de que sean testigos privilegiados de la tradición:

“En la corriente de la tradición viva, que desde el comienzo del cristianismo continúa a través de los siglos hasta nuestros días, ellos ocupan un lugar especial, que los hace diferentes respecto de los protagonistas de la historia de la Iglesia. Son ellos, en efecto, los que delinearon las primeras estructuras de la Iglesia junto con los contenidos doctrinales y pastorales que permanecerán válidos para todos los tiempos”<sup>1</sup>.

En efecto, los Padres han sido testigos y a la vez protagonistas, por su cercanía a las fuentes. Son autores y exponente de lo que se ha dado en llamar “tradición constitutiva” y al mismo tiempo tuvieron la determinación de no querer transmitir sino sólo aquello que habían

---

<sup>1</sup> II 1,18.

recibido. El documento caracteriza a la tradición de los Padres con el calificativo de “viva”, “que demuestra la unidad en la diversidad y la continuidad en el progreso”, evidenciado en la pluralidad de las corrientes litúrgicas y disciplinares, y de escuelas exegéticas y teológicas que tienen como fundamento común el canon de la fe.

Fue responsabilidad de los Padres la fijación del canon de la Escrituras (siempre urgido por el uso de multitud de textos por parte de los distintos grupos sectarios) y la elaboración de las primeras síntesis de la fe, como marchamo universal de garantía de la ortodoxia y de la comunión entre las Iglesias; asimismo tuvieron que cotejar, contrastar y defender la originalidad cristiana respecto del pensamiento y la cultura de la época. La teología, que suponía el desarrollo de la *regula fidei* inició su andadura en el ámbito de la polémica. El racionalismo filosófico o gnóstico, los usos religiosos, la moral y las costumbres del ambiente suponían muchas veces un fuerte contraste con lo mantenido por el cristianismo. Asimismo, la liturgia hebrea, especialmente la Pascua, dio paso, por impulso de los Padres a una liturgia que, respetando la herencia recibida, expresaba plenamente el misterio de Cristo, despojándola de elementos sobrepasados por la novedad cristiana y abriéndola a nuevas formas expresivas tomadas de la cultura del mundo greco-latino. Por otra parte, desde la *Didajé* hasta las *Constituciones Apostólicas*, los Padres pusieron las bases de la disciplina canónica (*statuta patrum*) y señalaron las vías para la instrucción de los catecúmenos, de lo que tenemos referencias explícitas muy tempranamente, en la misma *Didajé*, que fue una especie de manual o prontuario para los ministros itinerantes del evangelio a finales del primer siglo, y en las *Epidíxeis* de san Ireneo de Lión, síntesis doctrinal



destinada a la catequesis de adultos.

Como organismo vital, la tradición en los Padres no es un bloque monolítico: “es una praxis de vida y de doctrina que conoce, por una parte, también dudas, tensiones, incertidumbres y, por otra, decisiones oportunas y valientes, revelándose de gran originalidad y de importancia decisiva”<sup>2</sup>. Es muy significativo, por ejemplo, que la aludida *Didajé* sólo se descubriese en su integridad a finales el siglo diecinueve, en un único manuscrito. Pronto fueron evolucionando las formas litúrgicas y disciplinares, y aquéllas señaladas en este escrito quedaron anticuadas; no así la instrucción moral que, separada del resto del texto, fue incorporada a otras obras de la antigüedad patristica. Ireneo, a su vez, defendió tesis escatológicas como el milenarismo, que quedaron más tarde arrumbadas en la teología católica. Por su parte Orígenes dará a veces soluciones atrevidas, en ocasiones incluso varias, a problemas teológicos, más tarde consideradas imprecisas, cuando no heréticas, desde posiciones dogmáticas ya consolidadas por el magisterio y los concilios.

En todo ello, no obstante, aparece una línea de continuidad en la fe y una manifiesta fidelidad de los padres hacia la misma, hasta el testimonio martirial: los cristianos, afirma Justino en su Apología primera (8,1), podríamos salvarnos de la muerte con sólo negar la fe, “pero no

---

<sup>2</sup> Ib. II 1,22. El DTC perfila el concepto (tradición): "L'expression tradere revient fréquemment dans les Livres saints, mais toujours avec le même sens général de donner, communiquer, livrer, faire part à d'autres, et c'est ainsi qu'on arrive à la signification qui touche de près notre étude: "communiquer un enseignement". La tradition est l'enseignement communiqué ou ancore l'acte même de communiquer cet enseignement". Otros aspectos del término se podrían considerar (depósito transmitido, magisterio vivo, transmisión por sucesión...) Yo me refiero a uno sólo de ellos: aquel que tiene que ver con la predicación, tal como san Ireneo afirma: "tò kerigma tes áletheias" (Ad. Haer. III, 3,3).

querríamos vivir diciendo una mentira”. Del mismo modo, las cartas de Ignacio de Antioquía cualifican el deseo del martirio como máximo testimonio de la fe porque en él se da la más grande identificación con Cristo.

De todo ello se desprende que los Padres, testigos y garantes de la Tradición, han sido para la Iglesia la piedra de contraste y han gozado en ella de la máxima autoridad doctrinal. Son universalmente citados desde los primeros Concilios y no deja de ser significativo que en la Edad Media los testimonios patrísticos gozasen de un valor análogo al de la Escritura, aunque supeditada a la misma: frecuentemente, tras el “*dicit Scriptura*” se reportaba un texto de los Padres<sup>3</sup>. San Vicente de Lerins, en su *Commonitorium*, formulará el valor que el testimonio patrístico tiene para la recta comprensión de la fe, afirmando que hay que creer lo que unánimemente, siempre y en todas partes, ha sido mantenido por ellos.

La reflexión teológica en los Padres, afirma el citado documento, se asienta en cuatro principios: el recurso continuo a la Sagrada Escritura y al criterio de la tradición, la conciencia de la originalidad cristiana, aun reconociendo las *semina Verbi* de la cultura pagana, la defensa de la fe como bien supremo y el sentido del misterio y la experiencia de Dios.

Como es de suponer en esta temprana edad las disciplinas

---

<sup>3</sup> Desde la alta Edad Media, afirma L. Perrone: “Il biblicismo caratterístico della letteratura patristica nel suo complesso pare insomma conoscere le prime smagliature: la Scrittura, da luogo prioritario della riflessione teologica, viene piegata a miniera di passi che debbono servire alle esigenze della prova teologica. La tradizione dogmatica subordina, in un certo senso, alle proprie necessità la stessa fonte della sua legittimazione. Il valore ‘relativo’ della Bibbia è evidenziato soprattutto dal fatto che alla prova scritturistica si affianca l’argomento patristico, con un’incidenza sempre maggiore, sia quantitativa che qualitativamente”. “Storia della Teologia”, I, Epoca Patristica. Casale

teológicas no se habían diversificado. Sólo con la Edad Media se produjo tal separación por influjo del método científico sobre la teología. La Sagrada Escritura es el texto común de referencia. Lo que destaca en los Padres es la aproximación existencial a la misma. Dios sale al encuentro del hombre para salvarlo. La *lectio* no tiene primariamente un interés de búsqueda de verdades cosmológicas o filosóficas, sino que, tras acoger la interpelación, el lector descubre su propia situación y se pone en camino de conversión: el itinerario espiritual de la *lectio* finaliza en doxología. Es lo que enseña Orígenes en su Homilía 27 del Libro de los Números, (27,4) refiriéndose a las etapas de Israel por el desierto:

“Estas paradas sucesivas son las etapas en las que se cumple el viaje de la tierra al cielo. ¿Quién será encontrado suficientemente adaptado, suficientemente experto en los secretos divinos para poder describir las etapas de este viaje, de esta ascensión del alma y explicar el cansancio y el descanso que conlleva cada una de estas estaciones? En cuanto a ti, si no quieres caer en el desierto, sino alcanzar el país que fue prometido a tus padres, no aceptes tomar parte en esta tierra, no tenga nada en común con ella. Sea el Señor tu parte y no caerás nunca”.

En efecto, si la teología es hablar de Dios, su inefabilidad conduce necesariamente a la adoración del misterio. A este modo de hacer teología se le ha llamado “gnosis-sabiduría”<sup>4</sup>. No está, sin embargo ausente de la

---

Monferrato, 1993, pg. 527.

<sup>4</sup> C. Vagaggini, “Teología”, en Nuevo Diccionario de Teología, II, 1982. “A pesar de que la teología como gnosis se conciba de modos distintos (Ireneo u Orígenes, por ejemplo), se da un común denominador en el hecho de que la teología no incluye sólo el aspecto

reflexión teológica lo conceptual y argumentativo. La filosofía pagana trataba de reducir a la aporía el misterio cristiano desde la coherencia de sus argumentos. Toda la literatura apologética patristica utiliza el recurso a la teología ilustrada, al derecho y a la moral como vías de acreditación del cristianismo naciente. El verdadero conocimiento en nada aleja de la fe: *credo ut intelligam* es axioma firmemente mantenido por los Padres. Justino, por ejemplo, comienza su Apología primera defendiendo que el filósofo tiene como deber “honrar y amar sólo lo que es verdadero”, y en su Diálogo con Trifón, le reprocha que, tras una clara y argumentativa exposición de las razones cristianas, éste rechace aceptar la verdad (cfr. 67,4).

Como se vio en el capítulo primero, los Padres, aun sirviéndose de los medios que la filosofía y la cultura grecolatina ofrecía, en ningún momento quisieron dejar de ser cristianos, esto es, diluir el kerigma en un magma sincrético, como le sucedió a las diversas gnosis<sup>5</sup>. “Gracias al prudente discernimiento de los valores y los límites escondidos en las diversas formas de la cultura antigua, dice el texto de la Sagrada Congregación, se abrieron nuevos caminos hacia la verdad y nuevas posibilidades para el anuncio del Evangelio. La Iglesia, en efecto, desde el

---

intelectual y crítico, sino también el espiritual, don de la gracia, purificación. No se trata por tanto de un conocimiento puramente conceptual, sino de un conocimiento inserto en un contexto humano más amplio, que termina en la beatitud y la perfección integral del hombre” E. Vilanova, “Historia de la Teología”, Barcelona, 1987, pgs. 137-138.

<sup>5</sup> “Piu spesso ancora Origene mette in guardia contro i pericoli della filosofia. Condanna senza distinzione la saggezza dei principi di questo mondo’ que non è soltanto una falsa scienza, ma que è profondamente perversa; essa consiste soprattutto nella magia e nella divinazione, ‘i segreti degli Egiziani, la filosofia oculta, l’astrologia dei Caldei e degli Indiani, le innumerevoli opinioni dei Greci sulla divinità’. Con essa non è possibile nessun compromesso; è la saggeza di quelli che hanno cospirato contro il Signore e che lo hanno crocifisso” H. De Lubac, “Storia e Spirito”, Milano, 1984. pg. 94.

comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en las lenguas de cada pueblo”<sup>6</sup>.

Precisamente, el encuentro del Evangelio con los modos circundantes de pensamiento se reveló especialmente fecundo para la teología cristiana, que pudo explicar la fe y desarrollar las virtualidades contenidas en el acervo dogmático de la Iglesia. De un modo especial, el contraste con las herejías hizo que los Padres agudizaran el ingenio para expresar con el máximo rigor intelectual los contenidos de la fe. La reflexión teológica patristica brota principalmente de una necesidad apologética.

Pero si hay un sello particular en la teología de los primeros siglos es su atmósfera espiritual, su sentido del misterio, su valoración de la experiencia de Dios. Es una teología “orante”, centrada en Jesucristo, revelador del Padre, presente en todas y cada una de las páginas de la Sagrada Escritura.

a) La reflexión sobre el hombre.

Si hay algo que unifique el pensamiento teológico preniceno es la preocupación por la antropología, que subyace a la reflexión patristica de este tiempo. Todo gira en torno al hombre, desde el origen mismo de la Trinidad hasta la glorificación final de aquél<sup>7</sup>. Basta considerar para

---

<sup>6</sup> Instrucción, II,2,32.

<sup>7</sup> "En atención a él concibió el Theos Agnostós la Idea de que produjo al Unigénito, se fundó y conformó la creación primera, sobrevino la historia, apareció el Mediador, Cristo y se dilata la Iglesia por el mundo hasta la consumación. La propia Cristología... se resuelve en el misterio del hombre". A. Orbe, "Introd...", o.c., Roma, 1989, pg. 1052.

subrayar lo dicho que, a diferencia de la teodicea plotiniana, para la cual la dispensación o revelación divina estaba sometida a una ley de necesidad, expresada en las sucesivas emanaciones de la sustancia divina, la exteriorización de Dios mediante su Verbo y su Espíritu son, para los Padres, acto gratuito del Dios Uno, por amor al hombre<sup>8</sup>.

La reflexión trinitaria no es puro ejercicio de pensamiento, sino que enlaza íntimamente con la *oeconomia salutis*. Efectivamente, a los Padres les interesa mostrar que realmente se ha producido el encuentro entre Dios y el hombre, encuentro absolutamente necesario para su salvación de la nada: si él se ha manifestado por su Verbo, se ha de afirmar que éste no es un *flatus vocis*, sino que esencialmente pertenece a Dios; de modo que unidos a este Verbo-Hijo lleguemos a ser lo que él mismo es. Y si la acción del Espíritu Santo no se reduce a un simple embellecimiento moral del alma, sino que su potencia hace posible la vida en comunión con la Santa Trinidad, se ha de afirmar que existe un Espíritu Santo personal que es Espíritu de Dios; por otra parte, si el Hijo no es Dios, nuestra comunión con El (la única que el hombre puede tener con el totalmente trascendente), no produce la comunión con Dios; y si la humanidad de Cristo no está firme e indisolublemente unida a la divinidad, tampoco la comunión con la carne de Cristo nos permitiría el acceso a Dios. En resumen se puede afirmar que existe un primado de la soteriología en la reflexión teológica prenicena: Cristología, Pneumatología y Eclesiología

---

<sup>8</sup> "Ireneo desea indicar la contradicción implícita en el postular una serie de emanaciones de grados escalonados de la divinidad... pues cada modo de emanación debe participar de la naturaleza de su principio, pero el concepto de divinidad excluye una pluralidad de dioses". J.N.D. Kelly. "Il Pensiero Cristiano delle origini". Bolonia, 1984 (Trad. It.) Imposible es este esquema emanacionista el concepto de creación de la nada y la verdadera alteridad de Dios con respecto del hombre.

quedan en función del hombre por amor del cual Dios ha desplegado toda una insondable *Historia Salutis* <sup>9</sup>.

En su reflexión sobre el hombre ha habido siempre en los Padres un *locus communis*: el tema de la imagen y la semejanza divinas, que se presta adecuadamente a desarrollar el contenido de la historia de la salvación. Hay que advertir que, si bien el concepto de *homóiosis* se encuentra en la filosofía griega, su significación depende, entre los Padres, más que de ella, de los textos bíblicos <sup>10</sup>. La diferencia no es insignificante, por cuanto nos hallamos en distintos ámbitos de comprensión del hombre y su destino; incluso en los teólogos más proclives a moverse en esquemas neoplatónicos, la consideración del cosmos como obra de Dios les lleva a valorar la dimensión corporal de la existencia humana; asimismo tal asimilación no tiene nada que ver en ellos con la reintegración de la naturaleza espiritual en su origen (esta es, en síntesis, la escatología platónica), sino que corresponde a la gracia incoar el proceso por el que la libertad, urgida por ella, va manifestando la transformación de la naturaleza humana como cualitativamente (que no sustancialmente)

---

<sup>9</sup> No es que esté ausente el tema de Dios en sí en la reflexión de los Padres. Mas hacen suyo prevalentemente el interés por el hombre y la salvación. "In continuità con gli apologisti, Ireneo considera Dio da una duplice prospettiva, quella del suo essere intrinseco e quella de su manifestazione storica; può così salvare sia l'unità di Dio sia la sua Trinità..." F. Lambiasi, "Lo Spirito Santo, Mistero e presenza", Bologna, 1987, pg. 221.

<sup>10</sup> "La création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, telle qu'elle s'exprime en Genèse 1,26-27, et dans les textes bibliques qui en sont le prolongement a servi aux Pères Grecs en particulier, de pole de reference a leur réflexion sur les origines de l'homme et plus encore sur la signification de son histoire et les conditions de sa destinée spirituelle". Kirchmeyer. art. "Image et ressemblance", en Dict. Spir., VI, pg. 812.

divina<sup>11</sup>.

Dos son, pues, los modelos antropológicos diseñados en la antigüedad cristiana, divergentes en lo más, convergentes en lo decisivo: desde la plena afirmación de la creación *ex nihilo*, se mantiene la no connaturalidad esencial del hombre y Dios, (primacía por tanto de la gracia), la libertad (por tanto la necesidad del proceso de deificación) y el valor de la corporalidad. Sólo si nos acercamos a estos modelos entendemos el papel absolutamente necesario de la tradición, en cuanto palabra donada y gesto eficaz que, por participar de la potencia del *Logos* diviniza a quienes la acogen, haciendo a los hombres compañeros de camino hacia Emaús, mientras que Cristo glorioso, triunfante de la muerte, les abre los ojos y los oídos e inflama los corazones.

## ***2. El hombre, caro capax Dei. Modelo materialista. Ireneo.***

### a) La obra de Ireneo

---

<sup>11</sup> La exégesis alegórica (resp. creación simultánea, con su aplicación al orden racional (resp. hombre esencial) de Gn 1,26 declara un hecho celeste ocurrido fuera del mundo sensible... Desde la creación hasta la consumación ocurriría todo en un instante... Todos los racionales quedarían instalados (*en su asimilación a Dios*), según sus méritos, en la escala escogida por ellos, para siempre y sin posible incremento corporal. Sobraría la historia: desde la plasis del hombre (Gn 2,7) hasta la consumación final... No sólo la humana historia. La propia historia sagrada, con la continuidad de ambos testamentos... A. Orbe, "Introd...", o. c., pg 208. Los gnósticos afirman este esquema en su integridad. Orígenes, como ya se ha señalado, aunque contemple la historia como fruto del pecado, ve en el régimen temporal la posibilidad de purificación y asimilación, que afectaría a la dimensión corporal. Por el contrario, la exégesis literal contempla los períodos de tiempo del hexámeron como preparatorios de la instalación del hombre sustancial (material) en su universo, y como vaticinio de la historia de la salvación, requerida para la perfecta asimilación del hombre a Dios. Es esquema de Ireneo.



De Ireneo pocas referencias biográficas poseemos. Eusebio de Cesarea sitúa su infancia en Asia Menor, cuando nos reporta una carta suya dirigida a un presbítero (Florino) que defendía la autoría del mal por parte de Dios. Le remite, para convencerle de lo contrario, al testimonio que ambos escucharon de boca del mártir Policarpo, discípulo directo del apóstol Juan:

“Porque siendo yo niño todavía, te vi en casa de Policarpo en Asia inferior, cuando tenías una brillante actuación en el palacio imperial, y te esforzabas en acreditarte ante él... Describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor, y cómo recordaba las palabras de unos y otros, y qué era lo que había escuchado de ellos acerca del Señor, de sus milagros y enseñanza, y cómo Policarpo, después de haberlo recibido de estos testigos oculares de la vida del Verbo, todo lo relataba en consonancia con las Escrituras”<sup>12</sup>.

Debió nacer entre el 140 y el 160. Se desconoce el motivo de su partida a las Galias. En torno al 177 se encuentra en Roma, junto al papa Eleuterio, para hacer de mediador en un problema referido al montanismo. Nos queda la carta con la que la comunidad de Lión lo presentaba:

“De nuevo y siempre rogamos que goces de buena salud, padre Eleuterio. Hemos impulsado a nuestro hermano y compañero Ireneo para que te lleve esta carta y te rogamos que le tengas por recomendado, celador como es del testamento de Cristo, porque de

---

<sup>12</sup> HE V 20,5-6.

saber que un cargo confiere a alguno justicia, desde el primer momento te lo habríamos recomendado como presbítero de la Iglesia, lo que es precisamente”<sup>13</sup>.

En tiempos del Papa Aniceto se suscitó una polémica en torno a la fecha de la celebración de la Pascua y en ella intervino como mediador Ireneo “haciendo honor a su nombre y por su mismo carácter... servía de embajador a favor de la paz de las Iglesias, pues trataba por correspondencia epistolar al mismo tiempo, no solamente con Víctor, sino también con otros muchos jefes de diferentes Iglesias”<sup>14</sup>. Debió morir martir, según testimonio de san Jerónimo y el más tardío de san Gregorio de Tours, entre los años 202-203, durante la persecución de Septimio Severo.

De su producción teológica destaca ante todo el “Adversus Haereses”, en cinco libros, destinado a combatir diversas herejías de la época, especialmente la gnosis valentiniana, pero también a los ofitas, basilidianos, carpocracianos, marcosianos, marcionitas, etc. Aunque es esencialmente una obra apologética, profundiza en muchos temas de gran calado que hacen de esta obra, más allá de la polémica, una síntesis teológica de primer orden en cuanto a teología trinitaria, (el ser de Dios, uno y trino), antropología (gracia y libertad), ecclesiología (el ser de la Iglesia y los ministerios en ella), una incipiente mariología, doctrina de los sacramentos, y todo ello reflexionado apoyándose en la tradición, *traditio ab apostolis*, la que remonta su curso hasta los inicios apostólicos de la

---

<sup>13</sup> Ib. V 4,2.

<sup>14</sup> Ib. V 24,18.

Iglesia, garantía de seguridad doctrinal y moral.

En el libro primero san Ireneo se detiene a describir las fuentes y los sistemas gnósticos, que conoce directamente por sus textos, deteniéndose muy especialmente en el sistema de Valentín.

El libro segundo está dedicado a refutar las tesis fundamentales de Valentín y Marción: existencia de un pleroma por encima del Demiurgo, (afirmando la existencia de un solo Dios creador) la concatenación de los eones y su emisión (de la que afirma su origen pagano y a la que hace compadecer con la teogonía griega); asimismo combate la exégesis y el uso ideologizado que los herejes hacen de la Escritura, la diversa escatología determinada por la triple condición antropológica, etc.

El libro tercero está consagrado a plantear los fundamentos de la fe de la Iglesia, transmitidos por los apóstoles y recogidos en las Sagradas Escrituras: se habla de cómo en ellas nada se dice de otro Dios que no sea del Padre de todos y de su Verbo; de cómo los apóstoles son testigos cualificados de la verdad; se entretiene en enseñar la exégesis correcta de algunos pasajes de la Escritura malinterpretados por los gnósticos; de la verdadera encarnación del Verbo, etc. Son elementos que vendrán catequéticamente expuestos en otra de sus obras, “Epidixeis” o “Demostración Apostólica”.

El libro cuarto está dedicado a establecer la perfecta unidad y coherencia del Antiguo y Nuevo Testamento, aquél íntegramente negado por Marción y falsariamente leído por Valentín; éste mutilado a conveniencia por los marcionitas y explicado sesgadamente desde sus propios prejuicios por los valentinianos. Quicio de su argumentación es el versículo de Mt 11, 27 (“nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce

al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar”), haciéndolo valer para toda la historia de la salvación, por cuanto Dios siempre ha hablado por medio de su Verbo.

Por último, el libro quinto está dedicado a la resurrección de la carne (la escatología). Tras probar por los textos de san Pablo el contenido doctrinal de la Iglesia en este punto, en una segunda parte asienta el dogma en conexión con la confesión que la Iglesia hace de Dios como Creador, hecho que a su vez viene demostrado por medio de tres episodios de la vida de Cristo: la curación del ciego de nacimiento (así como Adán fue plasmado con la tierra, el ciego es reconstituido con ella); la crucifixión (Adán desobedeció al mandato de Dios sobre el árbol y su desobediencia fue reparada en otro árbol, el de la cruz); las tentaciones de Cristo, que son ocasión de la derrota del diablo que al principio había tentado a Adán y lo había vencido. Así se establece que Yaveh es al mismo tiempo Padre de Nuestro Señor Jesucristo y Demiurgo.

El “*Adverbus Haereses*” se compuso en griego, pero a nosotros nos ha llegado en una traducción latina, anterior al 442, de la que se cuentan hasta nueve manuscritos. Erasmo de Rotterdam dispuso de otros tres, hoy perdidos, y publicó la *editio princeps*. Se conservan asimismo amplios fragmentos en griego, siríaco y armeno.

De san Ireneo se conocen además algunas otras obras: “Sobre la Ciencia”, “Disertaciones” y “Demostración de la predicación apostólica”. Perdidas las dos primeras, ésta última fue encontrada en una versión armenia y publicada por A. Harnack en 1907. Consiste en una síntesis catequética, articulada como desarrollo de la *Regula Fidei*.

b) La salvación por la recta fe. La unidad del Antiguo y Nuevo Testamento.

A san Ireneo le escandaliza el atrevimiento de los valentinianos a la hora de querer sondear las profundidades divinas. Le parece que violentan blasfemamente el misterio insondable de Dios. Si la misma naturaleza ofrece sus indescifrables misterios <sup>15</sup>, ¿cómo no va a ser misterioso e inalcanzable para el hombre la generación del Verbo? La Escritura constata el hecho, mas no lo describe. No es posible, según él, aplicar los mecanismos de la psicología humana a la intimidad de Dios <sup>16</sup>. Su absoluta simplicidad impide la afirmación de cualquier dualidad en ella. Ya lo advirtió Isaías: “su generación ¿quién la contará?”<sup>17</sup>. La explicación mediante el recurso al “verbo inmanente” y “verbo proferido” no es sino una inadmisibile extrapolación humana a la realidad inaferrable de la trascendencia divina. Basta afirmar que el Hijo es la medida del Padre <sup>18</sup>,

---

<sup>15</sup> “Por tanto, como poseemos la regla misma de la verdad y un testimonio claro sobre Dios, no debemos busca respuestas a preguntas hechas en todas las demás direcciones, rechazar el sólido y verdadero conocimiento de Dios; debemos, más bien, orientando la solución de las cuestiones en el sentido que ha sido fijado, ejercitarnos en meditar sobre el misterio y economía del único Dios que existe”. AH II 28, 1. “ Si por tanto, incluso en este mundo creado hay cosas que están reservadas a Dios y otras entran en dominio de nuestra ciencia, ¿no es sorprendente que entre las cuestiones planteadas por las Escrituras haya cosas que las resolvemos con la gracia de Dios y otras las abandonamos a Dios?” AH 3.

<sup>16</sup> “Si conocieran las Escrituras y fueran adoctrinados en la verdad, sabrían que Dios no es igual que los hombres, ni sus pensamientos son como los pensamientos de los hombres: Él es simple, sin composición, sin diversidad de miembros, enteramente semejante a sí mismo... Mas Él es también superior a todas las cosas y por eso es inenarrable”. ib. II.13, 3.5. G. M De Durand, “Sa génération, qui la Racontera?”, *La'exégèse des Pères*, R.Sc. Ph.Th., 53, 1969, pgs. 639-657.

<sup>17</sup> Is 53,8

<sup>18</sup> AH IV,2,31ss.

lo visible del Padre: el Hijo es quien sólo comprende su infinitud <sup>19</sup>. Asimismo siendo uno, contiene su Sabiduría. Y basta atenerse a la regla de la fe para quienes tienen como preocupación la salud humana, que depende de su recta comprensión:

“Ahora bien, por temor a cualquier cosa parecida (*la corrupción que portan las herejías*), debemos mantener inalterada la regla de la fe y cumplir los mandamientos de Dios, creyendo en él, temiéndolo como Señor y amándolo como Padre” <sup>20</sup>.

La fe viene fundada en la verdad, y precisamente porque “la fe sustancia nuestra salvación”,<sup>21</sup> es absolutamente prioritario prestar toda la atención en orden a obtener su correcta inteligencia, que no es otra que adherirse a lo formulado en la antedicha *regula fidei*:

“Que hemos recibido el bautismo para el perdón de los pecados en el nombre de Dios Padre, y en el nombre de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, y en el Espíritu Santo de Dios; que el bautismo es el sello de la vida eterna, el nuevo nacimiento en Dios, de modo que ya no seamos hijos de hombres mortales, sino del Dios eterno e indefectible; que el Eterno e Indefectible es Dios, por encima de todas las creaturas”<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> “Por medio del Verbo visible y palpable se manifestaba el Padre; aunque no todos creían en él de la misma manera, pero todos vieron al Padre en el Hijo: porque era invisible el Padre del Hijo, mas era visible el Hijo del Padre. Y por eso, estando presente, decían todos que era el Cristo y le llamaban Dios” ib. IV,6,6,96 ss.

<sup>20</sup> EP 3.

<sup>21</sup> Ib.

<sup>22</sup> Ib.

Continúa este texto poniendo el acento en el punto nuclear de su lucha antignóstica, la verdad de Dios creador de todo:

“Todo es de Dios, todo proviene de él... Es necesario que las cosas creadas tengan su principio en una causa grande, y Dios es principio de todo. Él no deriva de nada, mientras que por él fueron creados todos los seres... Por eso es necesario, antes de nada, admitir que hay un solo Dios Padre, que ha creado y puesto en orden el conjunto de los seres y ha hecho existir lo que no era y que, circunscribiendo el universo, es el único no circunscrito. En el conjunto de lo creado está este mundo nuestro y en el mundo, el hombre. Así pues, también este mundo fue creado por Dios”<sup>23</sup>

Ahora bien, la regla de la fe confiesa que el Padre “increatedo, incircunscrito, invisible, único Dios, creador del universo”<sup>24</sup> no está solo. Dios es “racional” y por ello las cosas las ha creado por su Verbo. Al mismo tiempo Dios es Espíritu y mediante él ha ordenado todas las cosas: “el Verbo establece, es decir, crea y consolida todo lo que existe y el Espíritu ordena y da forma a las diversas potencias”<sup>25</sup>.

Este mismo Dios ha promovido una única historia de salvación y por ello el Hijo, en el Espíritu, ha hablado a los profetas de su venida,

“hecho hombre entre los hombres, visible y tangible, al fin de los tiempos, para recapitular todas las cosas, para destruir la muerte, para hacer resplandecer la vida y restablecer la comunión entre Dios y el

---

<sup>23</sup> Ib.

<sup>24</sup> AH,6.

<sup>25</sup> Ib.5

hombre”<sup>26</sup>.

La visibilidad y tangibilidad del Verbo, que habrá de recapitular todas las cosas, como pertenecientes a una sola dispensación divina, requiere la unicidad del verdadero Dios confesado por la Iglesia universal. Por ello San Ireneo afirma cómo Mt 11,27, quicio explicativo de la economía gnóstica, tan falsariamente explicado, se refiere a que el conocimiento de Dios no se da sino por su Verbo, condenando la pretensión de los judíos de “poseer a Dios menospreciándolo”<sup>27</sup> :

“Porque nadie puede conocer al Padre sin el Verbo de Dios, o sea sin la revelación del Hijo, ni conocer al Hijo sin el beneplácito del Padre. Mas es el Hijo el que realiza este buen deseo del Padre, porque el Padre envía, pero el que es enviado y viene es el Hijo”<sup>28</sup>.

Por ello el conocimiento que del único Dios verdadero se dio en la Antigua Alianza fue procurado por el Verbo, el cual

“No era un desconocido para Abraham, cuyo día deseó ver, ni tampoco le era desconocido el Padre del Señor, porque había aprendido del Verbo mismo quién era Dios y creyó en él, y por eso se le reputó como virtud por el Señor”<sup>29</sup>.

Más aún, “en Abrahám el hombre se había acostumbrado a seguir al

---

<sup>26</sup> Ib.6

<sup>27</sup> Ib. 4,6,1

<sup>28</sup> AH 4,6,2



Verbo de Dios”<sup>30</sup> por ello, los mismos apóstoles, descendientes suyos, pudieron abandonarlo todo a la llamada del mismo Verbo que resplandece en la Alianza Nueva.

San Ireneo sale, pues, al paso de la falsa gnosis que se fabrica tantos dioses. El radical apofatismo gnóstico les lleva a blasfemar del Creador, creyendo haber encontrado otro dios desconocido por encima de él, autor de otra *oeconomia*. Algo absurdo por cuanto, conocido por los sectarios, ya no sería desconocido; además sería un verdadero contrasentido el que el Hijo viniese a decir que no vale buscar a Dios por cuanto desconocido<sup>31</sup>. La lógica de Ireneo es en este caso implacable: la trascendencia absoluta de Dios a la humana naturaleza invalidaría cualquier pretensión de mediación.

No advierten que es la dignación del único Dios Verdadero, no la debilidad, la que se aproxima al hombre imperfecto. Más aún, Si Dios es incognoscible (afirmación compartida por S. Ireneo) lo es según su magnitud y substancia; pero no nos ha escondido aquello que realmente nos es necesario para nuestra salvación, a saber:

“que nos ha creado y modelado, que ha infundido en nosotros un hálito de vida, y que nos alimenta por medio de la creación, fortaleciendo todo mediante su palabra, y consolidándolo todo mediante su Sabiduría”<sup>32</sup>.

Y que, manifestándose el Padre por el Hijo recibiríamos, mediante la

---

<sup>29</sup> Ib. 4,5,5

<sup>30</sup> Ib. 4,5,4

<sup>31</sup> Ib. 4,6,4.

fe, la incorruptibilidad y el descanso eterno.

Con ironía habla de ese pretendido dios gnóstico, desinteresado del orden de la creación, haciéndoles caer en la cuenta que si lo buscan, no deben fatigarse mucho, por cuanto ya Epicuro hablaba de él, un dios por cierto “que no es útil ni para sí, ni para los demás, un dios sin providencia”<sup>33</sup>. El Dios cristiano, por el contrario, se preocupa de “dar consejos” (al menos a los que no caminan en la frivolidad). Los mismos paganos, aquéllos que no se han dejado arrastrar por la superstición idolátrica y los placeres, algo han atisbado del Dios Verdadero, afirmando su providencia y su cuidado por los seres creados.

Por su parte, el testimonio de las Escrituras todas es unánime en la consideración de un único y verdadero Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ni el Señor, ni el Espíritu Santo, ni los profetas ni los apóstoles han llamado Dios sino a éste. En el salmo 109 el Padre y el Hijo son designados con el mismo título de “Señor” por el Espíritu. En el episodio de la destrucción de Sodoma es el Hijo quien viene a conversar con Abraham y quien ha recibido del Padre la autorización para castigar a sus habitantes. De igual modo son designados “Dios” el Padre y el Hijo en el salmo 44. Y cuando el salmo 81 afirma que Dios se levanta en la asamblea divina y juzga “en medio de los dioses”, se está hablando del Padre y del Hijo y además de los bautizados, que habrán de participar en la carne de la misma gloria divina; constituyen la Iglesia como asamblea que Dios ha reunido por sí mismo.

Si la Escritura utiliza el término “dios” para designar a otras

---

<sup>32</sup> AH 4, 24,2

<sup>33</sup> Ib.

realidades, no es, ni mucho menos, de manera absoluta, pues “los dioses de los gentiles son ídolos de demonios” (Sl 95), “dioses que no han hecho el cielo ni la tierra” (Jer 10,11), cosa que aparece más clara en el episodio del monte Carmelo, cuando Elías desenmascara a los falsos dioses (1Re 18).

Mas el escándalo gnóstico se refería no sólo a la providencia de Dios sobre el eón presente, sino también a su justicia <sup>34</sup>, pues estiman que ejercitarla es algo indigno de él y creen haber encontrado a otro Dios exento de cólera y bueno. Lo cual no deja de ser una falacia: Dios no puede ser justo si no es bueno al mismo tiempo y viceversa:

“porque si es justiciero, sin ser al mismo tiempo bueno para perdonar a los que debe y reprender a los que es necesario, se manifestará como un juez sin sabiduría ni justicia”<sup>35</sup>.

Incluso Platón se mostró en este punto más cercano a la confesión de fe de la Iglesia que los mismos sectarios, en efecto,

“confesó a un mismo Dios a la vez justo y bueno, teniendo poder sobre todas las cosas, realizando él mismo el juicio. He aquí sus palabras: ‘Dios, según una antigua tradición, poseyendo el comienzo, el fin y el intermedio de todas las cosas que existen, va derecho a su meta, en una marcha conforme a su naturaleza; va siempre acompañado de la justicia, que venga las infracciones cometidas contra la ley de Dios’; y en otra parte muestra al Autor y Creador de

---

<sup>34</sup> Esta observación cuadra mejor en el esquema de Marción quien niega radicalmente el valor del A.T.

<sup>35</sup> AH, III, 25, 2.

este universo como Ser bueno. En Aquel que es bueno, dice, no nace jamás ninguna envidia de nadie”<sup>36</sup>.

La libertad humana exige una retribución acorde con las acciones realizadas, por eso Dios juzgará “a los que, beneficiándose por igual de su bondad, no se comportan igualmente de una manera digna del don recibido”<sup>37</sup>.

Antiguo y Nuevo Testamento constituyen, en consecuencia, una sola historia de salvación, sin cesuras, aun cuando la presencia del Hijo, revelador del Padre, constituya un *in crescendo*. El Nuevo Testamento cambia sólo el modo de su presencia:

“Los Apóstoles no enseñaban que hubiese otro Padre, sino que entregaban el Evangelio de la libertad a los que creían de modo nuevo en Dios por el Espíritu Santo”<sup>38</sup>.

En el Antiguo Testamento, los creyentes oían por boca de los criados (los profetas, movidos por el Espíritu Santo) que habría de llegar el Rey. El régimen de expectación da paso al de la presencia y al vino nuevo, referido a la fe en Cristo y los ríos del Espíritu.

### c) La *Oeconomia Salutis*, según Ireneo.

Para san Ireneo es el Verbo encarnado el verdadero paradigma del hombre: la obra de Dios perfecta y acabada se muestra en él solo con la

---

<sup>36</sup> Ib. III, 25, 5.

<sup>37</sup> Ib. III, 25,4.

encarnación o mejor, con la glorificación del Cristo total, cabeza y cuerpo: el ejemplar humano es el Verbo en carne, plenamente asimilado al Padre por su Resurrección y lo que esto implica, la glorificación de su humanidad en el seno de la Trinidad, haciendo cabeza de su cuerpo, que es la Iglesia. Ahora bien, nadie sabía qué significaba “imagen y semejanza” hasta que se nos manifestó:

“En el pasado se decía bien que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, mas no se había manifestado, pues el Verbo, a cuya imagen había sido creado, era todavía invisible. Por eso fácilmente perdió la semejanza. Pero cuando el Verbo se hizo carne, confirmó una y otra: demostró que la imagen era verdadera porque él mismo plasmaba su imagen y restableció la semejanza, haciendo de nuevo al hombre semejante al Padre invisible por obra del Verbo visible”<sup>39</sup>.

Mas el hombre que debía llegar a tal plenitud fue formado del limo de la tierra:

“Y que la plasmación de Adán fue realizada de esta tierra nuestra, lo atestigua la Escritura, cuando refiere las palabras de Dios a Adán: Tú comerás tu pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra de donde has sido tomado. Por tanto, si nuestros cuerpos vuelven a una tierra diferente, se sigue que es de ella de donde nuestros cuerpos toman su origen. Mas si vuelven a esta misma tierra, es evidente que la plasmación de Adán ha sido realizada de ella”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Ib. 12,14.

<sup>39</sup> AH V, 16, 2.

<sup>40</sup> Ib. 16,1.

A diferencia de los otros seres, la plasis del hombre se llevó a cabo con las dos manos de Dios: el Verbo y el Espíritu; sólo él era capaz de imprimir sus propias formas en la bajeza de esa tierra. Ni siquiera los ángeles contaron con este privilegio:

“Porque el Padre no tenía necesidad de ángeles para crear el mundo y modelar al hombre a favor del cual se realizaba la misma creación, ni necesitaba tampoco de ninguna ayuda para la organización de las creaturas y para la economía de los quehaceres humanos, porque poseía por el contrario una ayuda de un valor inestimable: le ayudan para todo su Unigénito y su Espíritu, el Verbo y la Sabiduría a los que sirven y están sujetos todos los ángeles”<sup>41</sup>.

El Verbo plasmó su imagen y el Espíritu la semejanza, elementos que habrían de desarrollar sus virtualidades sólo progresivamente<sup>42</sup>. “Hagamos al hombre...” es, pues, un plural que se dirige al Verbo y al Espíritu Santo, auxiliares del Padre en la creación del hombre, frente a cualquier pretensión gnóstica o hebrea<sup>43</sup> de darle al texto un valor de plural mayestático, o considerarlo un diálogo de Dios con los arcontes, que no podrían plasmar en el hombre la imagen y semejanzas divinas que no poseen.

La identidad humana varía según las diversas antropologías

---

<sup>41</sup> AH IV,7,4.

<sup>42</sup> "El modelo de Dios en la formación del hombre fue el Verbo humanado, cabeza de la creación, haciendo unidad con sus miembros (los santos) en la consumación final. El Padre miraba a la fase última y definitiva". A. Orbe, "El Hombre ideal en la Teología de San Ireneo". Greg., Vol. 43, 1962.

<sup>43</sup> Trifón reprocha a Justino la interpretación trinitaria del verbo: "no vayáis a decir como vuestros maestros, que Dios se dirigía a sí mismo al decir *Hagamos*, como cuando al

patrísticas. Para Orígenes, la imagen se refiere al intelecto: el hombre esencial es un ser racional, “lógico”, imagen del Logos, que a su vez es imagen subsistente del Padre. Del Espíritu Santo, similitud subsistente del Padre, recibe su impronta personal. Ireneo, por su parte, aplica ambos términos, imagen y semejanza, a la creación del hombre carnal: Dios imprime sus formas personales en el lodo; el cuerpo de Adán recibe del Logos su marca y el Espíritu Santo lo cualifica para que llegue a ser semejante. Pero es siempre desde la pobreza del protoplasto terreno:

“El hombre es una mezcla de alma y carne que fue formado a semejanza de Dios y fue plasmado por sus manos, esto es por medio del Hijo y del Espíritu, a quienes dijo: hagamos al hombre... los herejes blasfeman del Creador y se oponen a la salvación del plasma de Dios que es sin duda la carne a favor de la cual declaramos de muchas maneras que el Hijo de Dios realizó toda clase de economías de salvación”<sup>44</sup>.

Así defiende Ireneo que la carne es *capax salutis*, en contra de los gnósticos <sup>45</sup>, carne que es vista en el horizonte del Verbo encarnado. “Tal lectura libera la componente somática del hombre de la hipoteca platónico-gnóstica, según la cual lo que es material no es capaz de

---

disponernos a hacer algo decimos *hagamos*” (Diál, 62,2).

<sup>44</sup> AH 4 (prol. 4).

<sup>45</sup> "La antropología de Ireneo se constituye en oposición al dualismo de los gnósticos. Así como éstos oponen el Demiurgo al Padre, oponen también el hombre natural, obra del Demiurgo y el hombre espiritual, obra del Padre invisible. Ireneo mostrará la unidad de estos dos hombres... el hombre es a la vez carnal y espiritual". J. Daniélou, "Messaggio Evangelico e cultura elenistica", 1975.

salvación”<sup>46</sup>, por cuanto lo material es extenso y tiene partes, y todo lo que se puede descomponer es, por definición, corruptible.

La *salus carnis* requiere la historia como ámbito propio, como requiere, por otra parte, un régimen de mediaciones proféticas y sacramentales.

He aquí, con sus propias palabras el resumen que hace de la teología de la historia:

“Éste es, por tanto el orden, este es el ritmo, este es el camino por el que el hombre creado y modelado llega a ser imagen y semejanza de Dios increado: El Padre decide y manda, el Hijo lo ejecuta y modela, el Espíritu alimenta y hace crecer y el hombre progresa poco a poco, va llegando a la perfección, es decir, se va aproximando al Ser increado, que es lo perfecto, o sea, Dios. En cuanto hombre era necesario que primero fuera hecho, después fuera creciendo, luego, después de crecido, era necesario que llegara a ser adulto, una vez adulto que se multiplicara, después que se multiplicara que se hiciera fuerte, siendo fuerte que fuese glorificado y en fin, estando glorificado, viera a su Señor. En efecto Dios es aquello que merece la pena verse, porque la visión de Dios es lo que proporciona la incorruptibilidad y la incorruptibilidad es lo que hace estar cerca de Dios”<sup>47</sup>.

Hay que destacar en el texto la complementariedad entre las misiones del Hijo y del Espíritu Santo: *Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente*.

El proyecto de la salvación consiste, para San Ireneo en que este

---

<sup>46</sup> V. Grossi, “Lineamenti di Antropología Patristica”, Città di Castello, 1983, pg. 44.

<sup>47</sup> AH 4,38,3.



hombre concreto, terreno, que ha recibido la capacidad de contemplar a Dios como él es, se vaya acostumbrando a “portar” a Dios, se habitúe a él haciéndose un hombre espiritual<sup>48</sup>. Para ello ha sido absolutamente necesaria la Encarnación, mediante la cual Dios se ha hecho vecino al hombre y éste ha podido conocer el destino al que ha sido convocado:

“Por eso también Nuestro Señor en los últimos tiempos, recapitulando en sí todas las cosas, vino a nosotros no como podía hacerlo sino tal como podíamos verlo nosotros. Él podía haber venido a nosotros en su gloria inenarrable, pero nosotros no hubiéramos podido soportar la grandeza de su gloria”<sup>49</sup>.

Por ello el pecado original no ha sido sino una ligera alteración del plan de Dios. Es comprensible, para san Ireneo, que, creados Adán y Eva, en condición infantil, de inmadurez, hayan sido fácilmente engañados por el demonio. No representa dicho pecado una catástrofe absoluta. De hecho el mandato del paraíso fue un mandato positivo, pedagógico, exterior, intercambiable por cualquier otro, es decir, no tenía que ver con la verdad de la naturaleza humana en sí misma.

El Verbo, supuesta la caída, se encarna no ya para la sola misión de adaptar el hombre a su Dios, sino también y primeramente por causa del pecado, para sanar sus heridas. La Encarnación ha recibido así solo un

---

<sup>48</sup> “¿No podía Dios haber hecho perfecto al hombre desde el principio? Porque como Dios siempre es el mismo y es increado, todo es posible en cuanto que de él depende; pero en cuanto a los seres creados por él, que tuvieron más tarde el comienzo de su existencia, en cuanto esto, eran inferiores a aquél que los creó. Ahora bien, por el hecho de no ser increados, están por debajo de la perfección; porque en cuanto son recién hechos, son niños pequeños”. AH IV 38,1. Indirectamente se deduce del texto que la creación introduce la temporalidad que se expresa en el desarrollo de las criaturas.

<sup>49</sup> AH IV 38,1.

significado complementario. De hecho, para San Ireneo, no consiste la salvación en un ideal retorno al Paraíso, a diferencia de la escuela alejandrina, para la cual Adán en su condición paradisiaca era el prototipo antropológico; más bien consiste, según estas premisas, en el crecimiento desde un estado inicial, en que Adán se encontró, a la plena madurez de la filiación divina.

En este sentido san Ireneo habla de la economía de la salvación, entendiéndola como una única, omnicomprensiva manifestación salvífica de Dios, en la creación, el mundo, los hombres, la salvación, el Antiguo Testamento<sup>50</sup>. Podemos sintetizar el designio salvador de Dios con el término usado por el propio Ireneo: recapitulación, *anakefalaiosis*. Él evidencia, frente a los gnósticos, que hablaban de dos economías, la del Demiurgo y la del Dios verdadero, una única historia de salvación. Dios guía al único género humano desde la creación hasta la glorificación, en un proyecto unitario y ascendente, en el que es visible, ya desde el principio, la simultaneidad de la acción del Espíritu y el Verbo<sup>51</sup>. En el Antiguo Testamento el Espíritu Santo va acostumbrando a los profetas, y va preparando por ellos al hombre en la tierra a tener comunión con Dios:

“Así Dios por su generosidad plasmó al hombre desde el principio; eligió a los patriarcas para su salvación, formaba de antemano al pueblo para enseñar al ignorante a seguir a Dios; preparaba de antemano a los profetas, para habituar al hombre en la tierra a llevar el Espíritu y a poseer la comunión con Dios”<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> B. Studer, “Dio Salvatore nei Padri della Chiesa”. Città di Castello, 1986, pg. 91.

<sup>51</sup> C. Granado, “El Espíritu Santo en la Teología Patrística”. Salamanca, 1987.

<sup>52</sup> AH 14,2.

Pero el Espíritu profético hace ya entrever a Cristo como la plena revelación. Es específico de la profecía, según San Ireneo, la referencia a Cristo: anticipadamente el Espíritu revela al Hijo. Por eso, ya en los profetas se observa un cierto parecido vital con él, en una existencia perseguida. Es como un principio evangélico que hace brillar su autenticidad.

El mismo esquema histórico de la salvación del hombre se desarrolla en la persona de Jesucristo, “que ha pasado por todas las edades de la vida, para restituir a todos los hombres la comunión con Dios”<sup>53</sup>. *Logos* y *Pneuma* aportan su especificidad en los diversos misterios de la vida del Señor.

En la Encarnación prima la motivación soteriológica. La fragilidad de la carne, vencida al principio, requería que la misma carne fuese en justicia la nueva vencedora: “si el hombre no hubiera vencido al enemigo del hombre, el enemigo no hubiera sido vencido con toda justicia”<sup>54</sup>. Además, la salvación sólo es posible si Dios y el hombre se encuentran y la carne corruptible se hace incorruptible en el encuentro; de ahí la necesidad del Mediador:

“Era preciso que el Mediador de Dios y los hombres, por su parentesco con cada una de las partes, hiciera volver al uno y al otro a la amistad y concordia, de suerte que Dios adoptara al hombre y el hombre se ofreciera a Dios; ¿Cómo, si no, hubiéramos podido participar de la filiación adoptiva de Dios, si no hubiéramos recibido

---

<sup>53</sup> Ib. III 18,7.

<sup>54</sup> Ib.

por medio del Hijo la unión con Dios y no hubiera entrado su Verbo en comunicación con nosotros haciéndose carne?”<sup>55</sup>.

Ireneo entiende que no es la eficacia del Espíritu Santo personal quien desciende sobre la Virgen, sino, en la línea de San Justino, identificaría los dos términos utilizados por el Ángel en la anunciación a María, *Spiritus Dei* y *Virtus Altissimi* con *Verbum*. El ángel anunciaría que el Verbo descendería a la Virgen por voluntad del Padre, acentuando así la comunión con nuestra propia carne y sangre, frente a los valentinianos que afirman

“que el Jesús de la economía no ha hecho otra cosa que pasar por María, sobre la cual descendió el Salvador de arriba, al que se le llama también Cristo, porque posee los nombres de todos los que le han emitido... Ellos confiesan así de boca a un solo Cristo Jesús, pero en su pensamiento lo dividen”<sup>56</sup>.

La persona del Verbo se fabricaría a sí mismo una naturaleza humana, él, que al principio había plasmado al hombre <sup>57</sup>. Por ello el Verbo encarnado no es todavía el hombre perfecto, el segundo Adán, según el diseño divino; le faltará todavía haber asimilado en plenitud el

---

<sup>55</sup> Ib.

<sup>56</sup> AH III 16,1. Los de la rama oriental, sin embargo, sitúan el descenso del Cristo superior en la teofanía del Jordán.

<sup>57</sup> Es muy significativa la explicación que Ireneo da al milagro de la curación del ciego, para la cual hace barro con su saliva: es uno y el mismo quien modeló del barro a Adán y restituyó una parte del cuerpo de aquel desvalido: “Por tanto, yerran los discípulos de Valentín, cuando dicen que el hombre no fue modelado de esta tierra, sino de una materia fluida y difusa. Porque es cosa manifiesta que el Señor modeló los ojos del ciego con el mismo barro con que al principio había modelado al hombre”, AH V 14,4.

Espíritu Santo <sup>58</sup>. La unión hipostática, por la que la naturaleza humana del Verbo es una sola persona con él, deja intactas las naturalezas. La carne de Jesús seguirá los mismos pasos que la del resto de los hombres en su dinamización, de modo que por obra del Espíritu llegue a ser eficazmente (ya lo era personalmente) divina.

Si en la Encarnación el Logos asume la carne, en el Bautismo Cristo es ungido en esta dimensión carnal para habilitarla a convivir con Dios y actuar actos corpóreos saludables. San Ireneo resalta especialmente los milagros que operan sobre la condición material del hombre, pues son signos anticipatorios de su exaltación y liberación del pecado y de la muerte; y lo que es más importante, le capacita para santificar a sus hermanos, llevando a término en ellos la obra que el Padre le había encomendado: la *theiosis*:

“por esto el Espíritu descendió sobre el Hijo de Dios hecho hijo del hombre: con él se acostumbraba a habitar en el género humano, a reposar sobre los hombres, a residir en la obra modelada por Dios; realizaba en ellos la voluntad del Padre y los hacía nuevos, haciéndoles pasar del hombre viejo al nuevo de Cristo”<sup>59</sup>.

También en la persona del Salvador se produce, pues, el desarrollo

---

<sup>58</sup> "Solo se puede hablar del Verbo total y perfectamente encarnado cuando, a la comunión personal se junta la comunión física del Espíritu con la *sarx*, en virtud de la unción iniciada en el Jordán y consumada en la Resurrección. En otros términos, cuando la *sarx* es levantada a la comunión con el Verbo, imagen del Padre (en virtud de la Encarnación) y con el Espíritu, semejanza de Dios (en virtud de la Resurrección), y pasa a ser *caro divina*, dinámicamente partícipe del Espíritu, vehículo y origen del Espíritu Santo para sus hermanos los hombres" A. Orbe, Introd..., o.c., pg.530.

<sup>59</sup> AH III 17,1.

de las virtualidades contenidas en la carne asumida por la naturaleza divina. ¿No sería de otro modo vaciar de contenido las palabras del Evangelio, “Jesús crecía en sabiduría, en estatura y gracia ante Dios y ante los hombres?”<sup>60</sup>.

Si en el Bautismo en el Jordán la carne de Jesús recibía el Espíritu en orden a santificar a sus hermanos, éste no era todavía operativo, la *sarx* no podía todavía disponer plenamente de él por no haber sido todavía espiritualizada y habilitada para esta misión; esto se produce en la muerte-resurrección-ascensión de Cristo; así pasa a disponer del Espíritu como libre dispensador. Mientras en el Jordán, paradigma del bautismo del Espíritu, Cristo hombre era bautizado por el Espíritu Santo, a partir de Pentecostés Cristo hombre es constituido "bautista" -el que bautiza- en su propio Espíritu para los discípulos <sup>61</sup>. De este modo lleva a término la obra paradigmáticamente actuada en él durante su vida terrena; Ireneo entiende este don del Padre a su Hijo en el momento de su entronización celeste, como respuesta paterna a la oblación sacerdotal de su propia carne; en ella ejercerá ya para siempre su realeza.

El efecto primero de la obra salvífica del Señor es la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés. A esto apuntaban las antiguas profecías. Pero de alguna manera, al recibir el Espíritu, los Apóstoles se hacen sus depositarios en orden a comunicarlo a la humanidad: por él, las tribus dispersas se hacen miembros de un solo pueblo. La humanidad, leño seco o harina sin agua, por obra de este espíritu derramado reverdece y fructifica y se convierte, como si fuese un solo pan, en el único Cuerpo de Cristo:

---

<sup>60</sup> Lc.2,52.

<sup>61</sup> A. Orbe, “Introducc...”, o.c., pg. 925.

"De este Espíritu dice Lucas que descendió, después de la Ascensión del Señor, sobre los discípulos el día de Pentecostés, con poder sobre las naciones para introducirlas en la vida y abrirles el Nuevo testamento. Por lo que en todas las lenguas, animadas del mismo sentimiento, celebraban los discípulos las alabanzas de Dios, en tanto que el Espíritu reducía a la unidad a las tribus lejanas y ofrecía al Padre las primicias de todas las naciones. Por eso también el Señor nos había prometido enviarnos al Paráclito, para que nos asemejara a Dios. Porque de la misma manera que de la harina seca no puede, sin agua, hacerse una masa única ni un pan único, así nosotros, siendo muchos, no podíamos unificarnos en Cristo Jesús sin el agua del cielo" <sup>62</sup>.

#### b) La Eclesiología de Ireneo.

Aun cuando la Iglesia tiene un momento álgido en Pentecostés y un mandato explícito para la misión desde ese mismo acontecimiento, desde el principio forma parte, según Ireneo, del proyecto salvífico de Dios, por cuanto que, el hombre, hecho a imagen y semejanza divinas, modelado por las manos de Dios, está destinado a ser miembro de Cristo, primero de los hermanos, cabeza del cuerpo que será glorificado con la misma vida divina en la plenitud escatológica:

“Como dice el texto de la Escritura: dijo el Señor a mi Señor, siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como banquillo de tus pies. Muestra al Padre hablando al Hijo: te daré en herencia las

naciones y te someteré a tus enemigos. Del Padre y del Hijo y de aquellos que han recibido la adopción de hijos (dice el Espíritu) estos son la Iglesia. Porque esta es la asamblea de Dios, que Dios, es decir que el Hijo ha reunido él mismo y por sí mismo”<sup>63</sup>.

El Verbo ha tomado carne precisamente para recapitular en sí todas las cosas:

“En esto de todas las cosas queda comprendido también el hombre, esta obra modelada por Dios, y así, ha recapitulado también en sí al hombre; de invisible, haciéndose visible, de inasible, asible, de impasible pasible y de Verbo, hombre. Él ha recapitulado en sí todas las cosas de tal manera que así como tiene, como Verbo de Dios, la preeminencia sobre los seres supracelestes, espirituales e invisibles, tenga también la supremacía sobre los seres visibles y corporales y para que asumiendo en sí esta preeminencia y poniéndose como cabeza de la Iglesia pueda atraer a sí todas las cosas en el momento adecuado”<sup>64</sup>.

Así pues, en vista de la Iglesia ha sido creado el hombre, Iglesia que tiende a la gloria final cuando, por obra del Espíritu en ella derramado, se identifique, unida al Hijo, con la misma vida intratrinitaria. Y todo viene del conocimiento que, por el Hijo, todos los llamados adquieren del Padre y su proyecto de salvación: “El Padre ha revelado al Hijo para que todos lo conozcan y para poder recibir a los justos que creen en él en la inmortalidad y en el descanso eterno” (AH IV 6, 5).

Además, la llamada, frente al elitismo gnóstico, se presenta

---

<sup>62</sup> AH III 17, 2.

<sup>63</sup> AH 6,1.

<sup>64</sup> AH III 16, 6.



irrevocablemente universal, porque, como se ha señalado, no hay más creatura de Dios que la formada del limo de la tierra y por ello, todos los seres humanos, que tienen un origen común, tienen también un común destino, como se contempla en la misión a las naciones:

“A esta disposición (se refiere a la tradición consignada a los apóstoles y por ellos transmitida) dan su asentimiento muchos pueblos bárbaros que creen en Cristo. Ellos son poseedores de la salvación escrita sin papel ni tinta por el Espíritu Santo y conservan escrupulosamente la antigua tradición, creyendo en un solo Dios creador del cielo y de la tierra y de todo lo que ellos contienen en Cristo Jesús, Hijo de Dios, quien a causa de su singularísimo amor para la obra modelada por él, ha consentido ser engendrado de la Virgen, para unir por sí mismo al hombre con Dios”<sup>65</sup>.

Más aún, lo que acredita la verdad de la predicación transmitida a las gentes *ab apostolis* es la transformación real que en ellas ha operado, es decir, que frente a cualquier intimismo espiritualista que relega la perfección a una mera transformación de los estados de conciencia que nada tiene que ver con la plasis humana, la vida nueva se produce de tal modo en los que creen que de ignorantes se hacen sabios, con una sabiduría práctica, consistente en una vida auténticamente virtuosa:

“Aquellos que, siendo ignorantes, han abrazado la fe son, por lo que se refiere a nuestro lenguaje, bárbaros, mas en cuanto al pensamiento, costumbres y manera de vivir, son, gracias a su fe, extraordinariamente sabios y que agradan a Dios viviendo con toda

justicia, pureza, y sabiduría”<sup>66</sup>.

Tanto es así, que según san Ireneo, éstos, antes incultos e iletrados, son capaces de discernir la verdadera fe aun cuando los gnósticos quisieran presentarse hablando en su propio idioma y realizando todo tipo de portentos: “Así, gracias a la antigua tradición de los apóstoles, ni siquiera admiten cualquier relación de prodigios que hagan estos herejes” (AH III 4, 2).

Así pues, la Iglesia tiene como cometido, por encargo expreso de Cristo, continuar su propia obra, que no es otra que la de anunciar y hacer presente, hasta el final de los tiempos la verdad que salva:

“Como el sol de Dios es el mismo en todo el mundo, así también el mensaje de la verdad irrumpe en todas direcciones e ilumina a todos los hombres que quieren llegar al conocimiento de la verdad. El mayor orador entre los jefes de la Iglesia no puede predicar de otra manera, pues ninguno supera al maestro; tampoco el poco inteligente omitirá nada de la tradición. Hay solamente una misma fe; no puede aumentarla el que sabe hablar mucho, no puede disminuirla el que habla poco”<sup>67</sup>.

La tradición recibida se hace fe viva transformadora, de tal modo que creyente queda asimilado a Cristo. Asimismo sucede con la Iglesia, reunida por el Espíritu Santo y por él vivificada; en ella se llega a ser una nueva creación:

---

<sup>65</sup> AH III 4,2.

<sup>66</sup> Ib. III 4,2.

<sup>67</sup> Ib. I 10, 2.

*El Verbo se hace carne* “para que hechos imitadores de sus obras y ejecutores de sus palabras tengamos comunión con él y los que hemos sido creados recientemente recibamos del que es perfecto y que existe antes de toda la creación, el crecimiento; de aquél que es el único bueno y excelente, su semejanza; de aquél que posee la incorruptibilidad el don de ésta”<sup>68</sup>.

La Gran Iglesia está compuesta en su unidad por las Iglesias particulares a las que el Espíritu da el nombre de “islas” (cfr. Jr 31, 10),

“porque se hallan colocadas en medio del tumulto, soportan una tormenta de blasfemias y son un puerto de salvación para los que están en peligro y un refugio para los que aman la verdad y se esfuerzan en huir del abismo del error”<sup>69</sup>.

Es ciertamente una institución jerarquizada en torno a los obispos y en la que destaca la función de la Iglesia Romana. Para hacer valer la tradición que se asienta en la sucesión episcopal, y dada la dificultad de enumerar los numerosos episcopologios que en cada Iglesia alcanzan a su fundación apostólica, san Ireneo se refiere a la más importante, por estar asentada sobre los más gloriosos apóstoles, Pedro y Pablo; por ello,

“con esta Iglesia, a causa de su origen más excelente debe necesariamente estar de acuerdo toda la Iglesia, es decir, los fieles que son de todas partes. En ella, por medio de gentes que son de todas

---

<sup>68</sup> AH V 1.

<sup>69</sup> Ib. V 34 ,3.

partes, se ha conservado siempre la tradición que viene de los apóstoles”<sup>70</sup>.

Pero sobre todo destaca en su visión de la misma el hecho de que por encima de sus elementos institucionales, o mejor dicho, a través de ellos, opera una realidad mística; es como una nueva humanidad del Verbo, el Cuerpo de Cristo animado por el Espíritu como el alma anima al cuerpo<sup>71</sup>: *Ubi ecclesia, ibi Spiritus*.

La Iglesia predica la totalidad de la economía divina a favor de los hombres. Y en ella Dios ha constituido ministros de su palabra, de modo que con la predicación fiel al depósito confiado, sean vivificados todos los miembros que la reciban, porque el Espíritu Santo de Dios interviene en dicha acogida donando la incorruptibilidad, agregándonos al Cuerpo de Cristo, confirmándonos en la fe y haciendo de escalera para ascender a Dios.

La Iglesia es como un buen recipiente donde se guarda la fe, siempre rejuvenecida por el Espíritu Santo, quien también hace que el vaso que la contiene se beneficie de su frescor:

“esta fe que hemos recibido de la Iglesia la guardamos con cuidado, porque sin cesar, bajo la acción del Espíritu de Dios, como un poso de gran precio encerrado en un vaso excelente, rejuvenece y hace rejuvenecer al vaso mismo que lo contiene”<sup>72</sup>.

No existe para Ireneo contraposición entre lo institucional y lo

---

<sup>70</sup> AH III 3, 2.

<sup>71</sup> H. Rondet. “Historia del dogma”. Barcelona, 1972, pg. 49.

<sup>72</sup> AH III 24, 1.

carismático, como no la hay entre Cristo y la Iglesia. En ella se dan los carismas de los cuales se privan los que se separan <sup>73</sup>. Sólo en ella es posible encontrar vida, porque ahí está el Espíritu que dona la incorruptibilidad al ponernos en comunión con Cristo:

“Por consiguiente, viendo las pruebas de tal magnitud, no es preciso buscar todavía entre otros la verdad que es fácil recibir de la Iglesia, porque los Apóstoles, como en una rica bodega, han depositado en ella, de manera más plena, todo lo relacionado con la Verdad, a fin de que el que lo desee pueda recibir de ella la bebida de la vida”<sup>74</sup>.

Alejándose de la Iglesia se excavan cisternas agrietadas y solo se bebe agua pútrida de cenagal, mientras se rehúye el agua límpida de las fuentes de la Iglesia:

(en la Iglesia) “está fundada la comunión con Cristo, es decir, en el Espíritu Santo, prenda de incorruptibilidad, confirmación de nuestra fe, y escalera de nuestra ascensión a Dios: Porque en la Iglesia ha puesto Dios a los apóstoles, a los profetas, a los doctores y a todo el resto de la operación del Espíritu. De este Espíritu quedan excluidos por tanto todos aquellos que rehúsan acudir a la Iglesia y se privan a sí mismos de la vida por sus doctrinas falsas y sus acciones depravadas. Porque allí donde está la Iglesia está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia” <sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> "Ireneo constituye un testimonio de la continuidad de los carismas en la Iglesia de su tiempo. Conoció personalmente, y no solo de oídas, a cristianos dotados con diversos carismas. Incluso conociéndolos, señala San Ireneo, siguiendo a San Pablo, un don que supera a todos los carismas, a saber, el don precioso de la caridad". C. Granado, o.c., pg.42.

<sup>74</sup> A.H. III 4,1.

<sup>75</sup> A.H. III 24,1.

En consecuencia quienes se apartan de la predicación de la Iglesia, no se alimentan de sus pechos para la vida, ni participan de sus beneficios, y asientan su vida, no en la Roca que es Cristo, sino sobre arena.

La Iglesia, mediante la garantía de la sucesión apostólica, preserva el don de la fe, que a su vez garantiza la validez de cualquier experiencia espiritual. Frente al esoterismo gnóstico, que apela siempre a experiencias privadas y subjetivas e incluso a revelaciones secretas de pretendida tradición apostólica, Ireneo opone la revelación pública, de todos verificable unánime y universalmente sostenida por la Iglesia:

“Así pues, la tradición de los apóstoles, que ha sido manifiesta en el mundo entero, puede ser percibida en toda la Iglesia por todos aquellos que quieren ver la verdad. Y nosotros podemos enumerar los obispos que fueron establecidos por los apóstoles en las Iglesias y sus sucesores hasta nosotros. Ellos no enseñaron ni conocieron nada que se pareciera a las imaginaciones delirantes de esos hombres”<sup>76</sup>.

Por último, en la Iglesia, que es un organismo vivo extendido por el mundo entero, se da el verdadero conocimiento (*gnosis*), fundado en la enseñanza apostólica. En la Iglesia hay una marca distintiva, que no es otra que la sucesión episcopal: a los obispos, los mismos apóstoles les entregaron las diversas Iglesias locales. Mas hay otros distintivos de la verdadera Iglesia: en ella se conserva sin adulterar la Escritura, en ella se cultiva integralmente y se lee sin fraude, y se expone armoniosa y correctamente, no como hacen los gnósticos, que blasfeman cuando la

explican. Y, lo que es más importante, el don precioso de la caridad, sin el cual no se puede agradar a Dios. Y san Pablo lo había advertido: la gnosis sin caridad de nada sirve (Cfr. I Cor 13). Este precioso don es más valioso que la profecía misma y a cualquier otro carisma: en la Iglesia se nos da “el don superior de la caridad, que es más precioso que la gnosis, más glorioso que la profecía y superior a todos los demás carismas” (AH IV 33,8).

Por ello Dios juzgará severamente a quienes destruyen la unidad de la Iglesia:

“Juzgará también a los productores de cismas, que están carentes del amor de Dios, mirando su propio provecho, más que la unidad de la Iglesia, y que por motivos fútiles desgarran y dividen el grande y glorioso Cuerpo de Cristo y en cuanto está de su parte lo matan; hablando de paz y haciendo la guerra, colando en realidad el mosquito y tragándose el camello”<sup>77</sup>.

Frente a todos ellos, acreditando la verdad de la revelación acogida en la Iglesia se encuentran los auténticos testigos, los mártires, que son el signo máximo del amor de la Iglesia hacia Dios; sólo la Iglesia puede soportar limpiamente el martirio: “constantemente mutilada, acrecienta sus miembros inmediatamente y recobra su integridad” (AH 4,3,9);

“En cuanto a todos los demás, no sólo no tienen mártires que mostrar, sino que dicen incluso que no es necesario tal testimonio: el verdadero testimonio, según ellos, es su propia doctrina”<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> AH III,3,1.

<sup>77</sup> AH IV 33,7.

<sup>78</sup> AH IV, 33,9. Al hombre (pretendidamente) espiritual le bastaría una confesión

### c) Tradición y Sacramentos.

En consonancia con su antropología y su teología, san Ireneo hace valer la sacramentalidad como régimen de comunicación de la gracia que diviniza. Los gestos y las palabras sacramentales son signos materiales, que transidos de la fuerza del Espíritu, manifiestan la eficacia de Cristo, que es quien, en ese mismo Espíritu los realiza, transformando, divinizando a quien de ellos se beneficia. Los elementos que se usan en ellos son tomados de la creación de Dios y especialmente la Eucaristía anticipa la divinización de la materia. Los sacramentos se nos distribuyen desde la “rica bodega” que es la Iglesia, o “vaso rejuvenecido por el Espíritu, que refresca a quien de él bebe”.

Ireneo anticipa lo que será después tan extensamente desarrollado en la teología de los Padres griegos: la presencia del Espíritu Santo en el alma de los bautizados, presencia que se manifestó en Pentecostés exteriormente y continúa exteriorizándose en la actividad carismática de la Iglesia, pero que reside fundamentalmente en los cristianos como en un templo.

Ligado al tema de la recapitulación, ya antes apuntado, aparece la Eucaristía. La “recapitulación” consiste en la ascensión, de parte de Cristo, de toda la realidad humana, en orden a su salvación, mediante su unción espiritual:

---

interior, no pública. Los axiomas antropológicos valentinianos lo permitirían sin traicionar la conciencia propia. Las acciones llevadas a cabo en la carne en nada afectan



“En cambio, si el Señor se encarnó con motivo de alguna otra economía, y si tomó carne de otra sustancia, no recapituló en sí al hombre, ni siquiera a la carne. Porque la carne, propiamente hablando, es lo que sucede a la primera plasmación, hecha del lodo de la tierra: si el Señor hubiera tenido que sacar de otra sustancia la materia de su carne, el Padre hubiera tomado al principio otra sustancia para modelar su obra. Ahora bien, lo que fue el hombre, que había perecido, eso se hizo el Verbo Salvador, haciendo por sí mismo la comunión con él y el logro de la salvación del hombre”<sup>79</sup>.

Se entiende enseguida el valor de la Eucaristía. La contempla Ireneo como una "economía parcial" en el ámbito del único plano de la salvación. La Eucaristía cumple como una síntesis del designio salvífico de Dios al enviar en carne a su Hijo al mundo. La salvación le viene a éste por la comunión con la carne y sangre de Cristo, pues en estos elementos asumidos de nuestra condición terrena se manifiesta, desplegándose, todo el poder santificador del Espíritu: Cristo, lleno del Espíritu, es un *hombre espiritual* y el sacramento, bajo formas sensibles, nos pone en contacto con la capacidad de vivificar que el Padre le ha conferido a su Hijo.

Contra los gnósticos, que refutaban el destino glorioso de la carne del hombre, arguyendo las palabras del Apóstol *la carne y la sangre no pueden heredar el Reino*<sup>80</sup>, el Obispo de Lión responde que, en verdad esto es cierto pero es también cierto que nuestros cuerpos, en la recepción de la Eucaristía, se transforman en lo que reciben, se espiritualizan,

---

al yo más auténtico. A. Orbe, Los Primeros herejes... o.c.).

<sup>79</sup> AH V,14,2.

<sup>80</sup> 1 Cor,15,52.

devienen “carne espiritual”<sup>81</sup>:

"Vanos de todas las maneras los que rechazan toda la economía de Dios, niegan la salvación de la carne y menosprecian su regeneración, declarando que ella no es capaz de recibir la incorruptibilidad. Si no hay salvación para la carne está claro que ni el Señor nos redimió con su sangre, ni el cáliz de la Eucaristía es una comunión con su sangre, ni el pan que partimos es la comunión de su cuerpo... Si por tanto el cáliz que ha sido mezclado y el pan que ha sido confeccionado reciben la palabra de Dios y se hace la Eucaristía, es decir, el cuerpo y la sangre de Cristo, y si por medio de ellos se fortalece y crece la sustancia de nuestra carne, ¿cómo pueden negar esas gentes que la carne sea capaz de recibir el don de Dios, consistente en la vida eterna?<sup>82</sup>.

Los de Valentín, al negar la identidad entre Dios y el Demiurgo, negaban que aquél quisiese recibir dones o sacrificios materiales. De hecho quedaron abolidas las prescripciones rituales del Antiguo Testamento, que, a su parecer, fueron malinterpretadas en su significación genuina. En la Carta a Flora, después de acotar lo que considera la “Ley pura” y tras determinar una segunda parte de la misma, mezclada con el mal y la injusticia, se habla de los ritos como portadores de carácter meramente simbólico:

“Por fin, la parte simbólica establece la imagen de realidades espirituales y trascendentes, es decir: las prescripciones relativas a los

---

<sup>81</sup> L. Bouyer, “La Spiritualita dei Padri”. Bologna, 1988.

<sup>82</sup> AH,V,2,2-3.

sacrificios, a la circuncisión, al sábado, el ayuno, el cordero pascual, los panes sin levadura... Todos estos ritos no eran sino imágenes y símbolos portadores de una diferente significación, tras la revelación de la Verdad. En cuanto a su forma exterior y su aplicación han sido abolidos, pero en su sentido espiritual, su significado se ha hecho más profundo, por cuanto los viejos términos han recibido un contenido nuevo”<sup>83</sup>.

Hasta aquí, la alegoría de la Gran Iglesia podría consentir. Es cierto que las realidades antiguas tenían el carácter de figura para muchos Padres; Lo que caracteriza a los sacrificios de la Antigua Ley, según los Valentinianos es que no fueron siquiera válidos en su contexto histórico-religioso porque (sigue diciendo la Carta a Flora):

“El Salvador nos ha ordenado hacer sacrificios, no por medio de bestias irracionales, sino mediante ofrendas perfumadas, alabanza, glorificación, acción de gracias espiritual, la caridad y beneficencia respecto de nuestro prójimo”<sup>84</sup>.

Se entiende esta apreciación desde el axioma antes citado, la no identidad entre Dios y el Creador.

Todo lo contrario aparece en san Ireneo. Las ofrendas de Israel tenían un valor pedagógico. El Creador no es un Dios menesteroso, (ya tenía a su Verbo para glorificarle) sino que creó al hombre para depositar en él sus beneficios. Pero le enseñaba, mediante las prescripciones que les daba, a apartarse de la idolatría “llamando, por las cosas secundarias, a las

---

<sup>83</sup> A Flora, 5,9.

principales”<sup>85</sup>. Por eso, mandó construir un santuario, elegir levitas, instituir sacrificios, ofrendas, purificaciones y toda clase de servicios. Para ellos la Ley era “aprendizaje y profecía de las cosas futuras”<sup>86</sup>.

En los tiempos nuevos no se ha abolido el régimen de mediaciones sacramentales y por tanto materiales. Dios sigue queriendo el sacrificio que determinó se hiciese en todo el mundo. Es el sacrificio que ofrece la Iglesia, muestra de honor y afecto:

“No hemos de pensar que haya sido abolida toda clase de oblación, pues la oblación continúa en vigor ahora como antes: el antiguo pueblo de Dios ofreció sacrificios y la Iglesia los ofrece también”<sup>87</sup>.

Esta ofrenda es la hecha no ya por los esclavos, sino por los libres, y a ella se refirió Malaquías cuando profetizó. “En todo lugar ha de ofrendarse a mi nombre una oblación pura, pues es grande mi nombre entre los pueblos” (Ml 1, 10-11). Esta ofrenda es la Eucaristía, recibida de los Apóstoles. El pan, que proviene de la tierra, se convierte en Eucaristía, “constituida por dos cosas, una celeste y otra terrestre”<sup>88</sup>. De modo que, por este alimento, la carne se habilita para la resurrección. Al ofrecer la

---

<sup>84</sup> A Flora, 5,10.

<sup>85</sup> AH IV 14,3.

<sup>86</sup> Ib.

<sup>87</sup> ib, IV 18,2.

<sup>88</sup> Ib, IV 18,5. “La subida desde la creación terrena al Hacedor, tan increíblemente recomendada por el propio Verbo de Dios, con el sacrificio de las primicias del mundo, parecía acabar con los escrúpulos paganos contra la materia. Es posible juntar en la oblación al Demiurgo los dos componentes al parecer más irreductibles, terreno y celeste, materia y Espíritu, hechos uno en el propio Cristo”. A. Orbe, “Espiritualidad de

Eucaristía, la Iglesia ofrece a Dios, además de lo que le pertenece, el obsequio de nuestra comunión y nuestra fe en la resurrección de la carne.

En síntesis, se nos dan, mediante los dones de la Iglesia, (es decir, todo lo que la Iglesia ha recibido del Señor, en orden a la salvación del hombre, como en anticipo, las arras del Espíritu); no otra cosa es la tradición: somos regenerados a imagen y semejanza del segundo Adán, el Hombre Perfecto; entendemos por estos términos la incorruptibilidad; sólo en ella podemos contemplar a Dios y pasar de la visión a gozar de su vida participada. En este punto, san Ireneo es ciertamente fidelísimo a los datos del Nuevo Testamento, especialmente es fiel al acercamiento que el evangelista Juan hace al misterio del Verbo Encarnado.

#### d) Escatología

La escatología evidencia la antropología. San Ireneo aborda el tema en el libro quinto del *Adversus Haereses*. La verdad de la resurrección de la carne se asienta en la verdad de la encarnación del Hijo de Dios, encarnación necesaria porque

“nosotros en efecto no hubiéramos podido aprender los misterios de Dios a no ser que nuestro maestro, sin dejar de ser Logos, se hubiera hecho hombre; porque ningún otro nos podría contar los secretos del Padre, sin su propio Verbo, para que hechos imitadores de sus obras y ejecutores de sus palabras tengamos comunión con él”<sup>89</sup>.

---

san Ireneo”, Roma, 1989.

<sup>89</sup> AH. V I, 1.

Además, el misterio de nuestra redención, ofrecido a quienes por naturaleza pertenecíamos a Dios y de él nos habíamos apartado, requiere el ofrecimiento de la sangre de Cristo, “para que no pereciera la antigua plasmación de Dios”, es decir, la identidad misma de la criatura en su realidad de carne. Por tanto, sigue diciendo Ireneo,

“si el Señor nos ha redimido con su propia sangre, si ha dado su alma por nuestra alma, si ha derramado el Espíritu del Padre, para realizar la unión y comunión de Dios y de los hombres por medio del Espíritu y haciendo elevarse al hombre hasta Dios por medio de su Encarnación, y si con toda certeza y verdad, en su venida, nos ha obsequiado con la incorruptibilidad por medio de la comunión que tenemos con él, desaparecieron todas las enseñanzas de los herejes”<sup>90</sup>.

Es decir, las que se refieren a la negación de la resurrección de la carne, sostenida por los valentinianos, docetas, ebionitas, marcionitas y cuantos dicen ser el cuerpo del Señor pura apariencia. Ciertamente si no hubiese asumido de María una realidad humana él no habría podido recapitular en sí la plasmación de Adán, en orden a liberarla de la muerte, realidad que se nos entrega, como se ha señalado, en la Eucaristía, de modo que nuestros cuerpos

“alimentados por esa Eucaristía, y colocados en tierra y disueltos en ella, resucitarán a su debido tiempo, cuando el Verbo de Dios les conceda la resurrección para gloria de Dios Padre, porque

---

<sup>90</sup> Ib.

proporcionará él la inmortalidad al que es mortal y recompensará gratuitamente con la incorrupción al que es corruptible, porque el poder de Dios triunfa sobre la flaqueza”<sup>91</sup>.

Esta última afirmación, tomada de san Pablo es el quicio de su espiritualidad. La gloria de Dios es el *homo vivens*, receptáculo de los dones divinos, de modo que quienes niegan la resurrección están negando el poder de Dios. Además la carne misma, en su debilidad, no deja de estar provista de una maravillosa sabiduría divina y de un arte que ya en sí expresa el mismo poder de Dios. Los herejes no pueden reconocer en la corporalidad el don de Dios: se contradicen porque la experimentan y participan de la vida, “a no ser que careciendo de ella se reconocen al presente unos muertos”, dice irónicamente.

Además, ya al presente el Espíritu es prenda y garantía de la futura resurrección, porque según el apóstol, “vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que Dios habita en vosotros” (Rom 8,9); este mismo Espíritu nos hace exclamar ¡Abba, Padre! Si esto es ahora admirablemente así,

“Qué será cuando, después de resucitados, le veamos cara a cara?, ¿cuando todos los miembros, desbordantes de alegría prorrumpen en un himno de júbilo, glorificando al que les ha resucitado de entre los muertos y recompensado con la vida eterna? Porque si ya una simple prenda que envuelve al hombre en sí por todas partes, le hace exclamar ¡Abba, Padre!, ¿qué no hará la gracia entera del Espíritu, cuando sea otorgada a los hombres por Dios? Ella nos hará semejantes a él y realizará la voluntad del Padre porque hará al hombre a imagen y

---

<sup>91</sup> ib. V 2, 3. A. Orbe, *Espiritualidad de San Ireneo*, Roma, 1989, pgs. 299-313.

semejanza de Dios”<sup>92</sup>.

Ahora bien, el destino final de los justos, la visión de Dios, aunque será cualitativamente la misma para todos, será diversa en intensidad, de acuerdo a la justicia que distribuye el premio según los méritos. Habitarán, de acuerdo con el testimonio evangélico, en distintas moradas, y comerán de la eterna bienaventuranza en relación a lo fructificado:

“Esta será la diferencia de mansión entre los que han producido ciento por uno, sesenta por uno y treinta por uno: los primeros serán elevados al cielo, los segundos quedarán en el paraíso, y los terceros habitarán la ciudad; por eso dijo el Señor que en la casa del Padre había muchas moradas, porque todos pertenecen a Dios, que da a cada uno su mansión”<sup>93</sup>.

Frente a Valentín, que otorgaba la bienaventuranza sólo al “pneuma”, san Ireneo la hace valer para todo el compuesto humano, carne, alma y espíritu: los que habiten la ciudad terrena así como los del paraíso y los del Reino del Padre, contemplarán a Dios en su propio cuerpo.

Hay que decir que, de acuerdo con su visión quiliástica, antes de la transformación definitiva de la Jerusalén terrestre, se establecerá el reino de Cristo por un milenio. Pero más allá de la creencia mantenida por los “presbíteros” a los que sigue san Ireneo, acerca de que la bienaventuranza se daría en un régimen material transfigurado por el Espíritu, éste pone el acento en la cualificación común de los justos en orden a la

---

<sup>92</sup> AH V 8, 1.

<sup>93</sup> AH V 36,2.



bienaventuranza, y al mismo tiempo en la situación diversa de cada uno de ellos, expresada en la mayor o menor proximidad al Dios de la vida.

e) El valor de la Tradición en Ireneo de Lión

Ireneo tiene el máximo interés en acreditar la sucesión apostólica como garantía de posesión de la verdadera voluntad del Señor. Los apóstoles plantaron la Iglesia y dejaron sucesores a los que legaron toda la tradición recibida de Cristo, en orden a hacer operativa la salvación traída por él. La comunión entre las Iglesias, particularmente la de cada una de ellas con la de Roma, es para él un signo inequívoco de la no interrupción de aquel flujo vivificante, radicado en la fe:

“La Iglesia, diseminada por todo el mundo hasta los últimos confines, recibió de los apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios, Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de los mares y de cuanto hay en ellos”<sup>94</sup>.

Toda la obra de Dios comienza en el acto positivo de Dios que crea y se implica en cada uno de los seres. Es el quicio antignóstico, el artículo que fundamenta la historia de la salvación. Como todo es bueno (así lo expresa el relato del capítulo primero del Génesis), todo puede entrar en el proceso de la recapitulación. Como se ha señalado, incluso el pecado original no constituye, para Ireneo, el drama absoluto de la humanidad. Adán y Eva, creados en estado de infancia fueron fácilmente engañados

por el Demonio, pero, como advierte Ireneo,

“si este hombre que había sido creado para vivir, herido por la serpiente que le había corrompido, hubiera perdido la vida sin esperanza de retorno, y se hubiera visto arrojado definitivamente a la muerte, hubiera sido vencido Dios y la malicia de la serpiente hubiera prevalecido sobre la voluntad de Dios”<sup>95</sup>.

Frente a los muchos “Cristos” anunciados por la gnosis, la fe de la Iglesia retiene a uno solo, el único Hijo de Dios, y éste encarnado por nuestra salvación. Y cree en el Espíritu Santo que por los profetas declaraba la economía de los tiempos y los misterios de la vida del Señor, culminados por la ascensión (“corporal”, señala decididamente el autor). En su parusía recapitulará todas las cosas en sí y resucitará la carne de toda la humanidad. La historia terminará con un juicio:

“A los espíritus de maldad y a los ángeles prevaricadores y apóstatas y asimismo a los hombres impíos, injustos, inicuos, blasfemos, los enviará al fuego eterno. En cambio a los que han guardado sus mandamientos y han permanecido en su amor, ya sea desde el principio de su vida, ya sea desde su conversión, les concederá la vida y el premio de la incorrupción y gloria eterna”<sup>96</sup>.

Esta es la doctrina que, expandida por todo el orbe, “guarda, como si estuviera toda reunida en una sola casa, y cree todo esto como si no tuviera

---

<sup>94</sup> AH I 10.

<sup>95</sup> AH III 23,1.

<sup>96</sup> AH I,10,

más que una sola mente y un solo corazón”<sup>97</sup>. “Su predicación, su enseñanza, su tradición son conformes a esta fe, como si no tuviera sino una sola boca”<sup>98</sup>.

Hemos visto cómo acercarse a la Iglesia, depositaria de la tradición, “beben” la vida en ella contenida, mientras que quienes se alejan de la predicación de la Iglesia no participan de los beneficios dejados en ella por Cristo (fundamentalmente el don del Espíritu Santo, prenda de incorruptibilidad).

La tradición de la Iglesia se expresa en la sacramentalidad. Ya se ha señalado el fuerte realismo con el que san Ireneo contempla los misterios de la fe, especialmente la Eucaristía. Sin ella no hay posibilidad de vida y resurrección. Además, es el sacrificio profetizado por Malaquías: “desde la salida del sol hasta su ocaso es glorificado mi nombre entre las gentes, y en todo lugar se ofrece incienso a mi nombre, y un sacrificio puro, pues grande es mi nombre entre las gentes” (Ml 1,10-11).

El hombre de la carne es divinizado por la recepción de los sacramentos, en los que opera el Espíritu Santo, depositando en la debilidad de la carne la promesa de la vida eterna. Todo ello dentro del proyecto de Dios, para el que la gloria de Dios, según su bella expresión es el *homo vivens*, es decir, el ser humano insertado en el flujo de la vida sobrenatural que tiene a Cristo como fuente y al Espíritu Santo como caudal.

Lo importante es, en síntesis, la visión que Ireneo tiene de la Tradición, como aquél conjunto de dones jerárquicos, carismáticos,

---

<sup>97</sup> AHI 10,2.

<sup>98</sup> Ib.

sacramentales, disciplinarios que, confiados por el Salvador a su Iglesia, ésta los hace fructificar en beneficio del hombre de la carne, para que se cumpla en él la sentencia paulina: la fuerza reside en la debilidad. Frente a los gnósticos, que piensan que la gracia recibida nos será quitada, porque sólo la tenemos en usufructo, mientras que ellos la poseen en propiedad (porque ha descendido de arriba, de una sizigia inefable e innombrable”, cfr. AH I,6), Ireneo, teniendo como trasfondo las parábolas del buen samaritano y de los talentos, afirma:

“El Señor ha confiado al Espíritu Santo, como un bien de su propiedad, el cuidado del hombre, que había caído en manos de ladrones, y del que se había compadecido y cuyas heridas ha vendado él mismo, dando dos denarios reales a fin de que, después de haber recibido la imagen y la inscripción del Padre y del Hijo, hagamos producir intereses al denario que se nos ha confiado, pasando así, multiplicado, a la cuenta del Señor”<sup>99</sup>.

### ***1. Orígenes. Contenido de la tradición. Modelo Idealista.***

#### **a) El personaje.**

De la biografía de Orígenes poseemos dos importantes fuentes de información: el discurso de despedida que San Gregorio Taumaturgo le dirigió, al dejar la escuela de Cesarea, dirigida por aquél, y el libro VI de la Historia Eclesiástica; Eusebio, obispo de aquella ciudad, tuvo acceso a la

---

<sup>99</sup> AH III, 17,3.

correspondencia epistolar del maestro, y se documentó suficientemente en la biblioteca origeniana. El primero detalla el método de formación seguido en la escuela; el segundo abunda en su biografía, cargada de admiración. De otro documento referente a Orígenes, una apología de su vida, escrita por Pánfilo, se conserva sólo el capítulo primero en traducción latina de Rufino.

Debió de nacer en torno al 185 d.C. De su infancia quedan recuerdos preciosos: su padre, Leónidas, mártir en la persecución de Severo, en el 202, muchas veces “poniéndose junto al niño, mientras dormía le descubría el pecho como si dentro habitase el Espíritu Divino, lo besaba con reverencia y se consideraba dichoso de su noble retoño” <sup>100</sup>.

Él mismo le inició en “las disciplinas de los griegos”, al tiempo que se preocupaba de su formación religiosa y moral <sup>101</sup>. Del celo de Orígenes adolescente nos queda el hecho de que quiso seguir a su padre hasta el martirio, de no haberlo impedido su propia madre; huérfano a los diecisiete años, dirige la escuela de Alejandría, en la que enseñará desde el 203 al 231.

Con la ayuda de su mecenas Ambrosio pudo dedicarse a la enseñanza y la investigación bíblica, de modo tan fecundo que se llegarían a contabilizar más de dos mil sus obras, entre las que destacan, a más de los comentarios bíblicos, urgidos por su mecenas, el “De Principiis” y las

---

<sup>100</sup> HE VI 2,11.

<sup>101</sup> “Y es que, efectivamente, habiéndose ejercitado ya desde niño en las divinas Escrituras, tenía echados ya no pequeños fundamentos para las doctrinas de la fe. También en éstas se había afanado sin medida, pues su padre, antes del ciclo de estudios común a todos, había hecho que su preocupación por ellas no fuera secundario” ib. VI 2,7.

“Exapla”, importantísimo estudio crítico de la Sagrada Escritura, en el que se cotejan y anotan las más célebres versiones de la misma en su momento: la Biblia hebrea, y las de Aquila, Teodoción, y Símmaco junto con la Septuaginta. Del Orígenes apologeta hay que destacar el “Contra Celso”, filósofo éste cuya obra tuvo tanta difusión y calado en los ambientes cultos anticristianos que todavía setenta años más tarde hubo de ser rebatida por él.

b) “*De Principiis*” o “*Perí Arjón*”.

Esta obra de Orígenes sintetiza su pensamiento teológico, en contraste con la filosofía del momento. Por ello, el nombre que la encabeza contiene una cierta ambivalencia de sentido. Podría significar los fundamentos o principios de la fe cristiana o también, siguiendo a Marcelo de Ancira, autor del cuarto siglo, los principios metafísicos, que para Platón eran Dios, las ideas y la materia. Sin embargo, el mismo Eusebio de Cesarea contradice esta interpretación: Orígenes no conoce más principio que Dios, Padre de un Hijo único, por el que todo ha sido creado. Estrictamente habría que precisar que sólo Dios es el principio, que genera desde toda la eternidad al Hijo, en el que se dan todos los inteligibles, es decir, en términos bíblicos, “la sabiduría” creada. No obstante se podría aludir con el título a los tres ámbitos en los que se despliega el estudio: Dios, en su misterio trinitario, los seres racionales, el mundo.

La alusión a los “principios” de la fe parece asimismo cierta, aunque en la declaración de tales principios nada se hable de temas fundamentales de la revelación, tales como la Iglesia o la redención.

El plan de la obra ha sido objeto de muchas discusiones. El tradicional y más antiguo, vertebrado en cuatro tomos, atestado por Pánfilo en su “Apología de Orígenes”, parece corresponder más bien al orden editorial, condicionado siempre por la cantidad de texto que admite un volumen de papiro. No sería, pues, un diseño preciso del proyecto original. Tal división aparece también en la Filocalia de Orígenes, compuesta por Basilio de Cesarea y Gregorio de Nacianzo, así como en otros autores antiguos. La edición de M. Simonetti y H. Crouzel<sup>102</sup> parece decantarse por la contribución de M. Harl, que sigue a su vez la lógica de Focio. Se enumerarían en el prefacio nueve puntos de la predicación apostólica: Dios, Cristo, el Espíritu Santo, el alma, la resurrección, el libre arbitrio, el diablo y sus ángeles, el mundo (su comienzo y su fin) y las Escrituras inspiradas.

La primera serie de tratados abordaría temas de orden más especulativo, en un intento de reflexión acerca de Dios en cuanto trinidad, y la acción correspondiente a cada una de las personas divinas, los seres racionales y el mundo y sus creaturas. La segunda serie trataría, con preocupación apologética y con más rigor teológico, los nueve puntos del prefacio, que constituirían los fundamentos de la fe de la Iglesia. Por último, la recapitulación (*anakephalaiosis*) de todos los temas abordados en el tratado.

No nos ha llegado completo el *De Principiis* en su original griego, aunque sí algunos de sus textos; la Filocalia de Orígenes conserva gran parte del tratado acerca de la Escritura y el del libre arbitrio. Íntegramente nos ha llegado la traducción latina de Rufino, que ha suscitado muchas polémicas en torno a su fidelidad; en gran medida es una paráfrasis, más

---

<sup>102</sup> “Sources Chretiennes”, París, 1978, vol. 252.

que una traducción. Cotejando las versiones originales parciales llegadas a nosotros (junto con la anteriormente citada, poseemos los fragmentos de Jerónimo y el florilegio de Justiniano) es posible recuperar el texto en su integridad. Podemos decir que el *De Principiis* tiene como motivo fundamental el dar razón de la fe; pero cuando aparecen aspectos oscuros se impone la investigación teológica, (en cuestiones abiertas se dan a veces distintas soluciones al lector), siempre sometida a la *regula fidei*; nos queda como resultado un tratado sistemático de teología, tal vez el primero realizado en la Iglesia, si consideramos que la obra de Ireneo es necesariamente más parcial por su enfoque antignóstico.

### c) Orígenes y la *Regula fidei*

Aun cuando el empeño de Orígenes sea profundizar teológicamente en la revelación, él asienta toda su obra en la tradición recibida de los apóstoles, cristalizada en el Símbolo de la fe.

Su posición apologética contra paganos y gnósticos, si bien prelude sus planteamientos teológicos, en nada se aparta de los contenidos esenciales de la tradición. De hecho, a aquéllos les reprocha que, en su pretendido progreso en la comprensión de los misterios de la fe, cuando dicen haber llegado a su fin, terminan por contradecir lo que al principio enseñaban a los neófitos, de modo que quienes están fuera de la Iglesia no predicán lo mismo al principio y al fin de su enseñanza, porque primero apartan de la idolatría y conducen al Demiurgo; después, en cambio, rechazan el Antiguo Testamento, contradiciendo la enseñanza elemental. Sin embargo, en los maestros cristianos el final es conforme a los



principios propuestos al inicio.

Ahora bien, el Alejandrino, en su “Contra Celsum”, tampoco duda en aseverar (dado que entre las élites las especulaciones ambiciosas causan fascinación), que no es la fe de los simples la mejor, y que hay grados de conocimiento de la misma. A su amigo y mecenas Ambrosio, que, tal vez por no encontrar maestros de altura, se había adentrado en el gnosticismo y de él había salido con su ayuda, y que no podía soportar una fe “irracional y vulgar”, le previene diciendo:

“Con el pretexto de la gnosis hoy los herejes se oponen a la santa Iglesia de Cristo acumulando volúmenes de comentarios en la que pretende interpretar los textos evangélicos y apostólicos. Si nos mantenemos indiferentes sin oponerles dogmas verdaderos y sanos, ellos conquistarán a las almas hambrientas que, no encontrando un alimento saludable se arrojan sobre estos alimentos prohibidos, verdaderamente impuros y abominables”<sup>103</sup>.

No obstante, Orígenes, el exegeta, el teólogo, el “gnóstico”, sabe que la revelación necesita el asentimiento de la fe, y en ella, como principio, descansa la perfección cristiana; comentando el vs. de Jn 13, 19 (“os lo digo desde ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda creáis que Yo soy”) afirma:

“A las palabras ‘para que creáis’ debes dar un significado de ‘trabajad para creer, perseverando en la fé... Pues si la fe no fuese susceptible de grandeza y multiplicidad, Pablo no hubiese dicho ‘aunque tuviese plenitud de fe’. En efecto, como es perfecto quien

posee en medida perfecta la piedad y demás virtudes, el perfecto es quien posee toda la fe”<sup>104</sup>.

Continúa incidiendo en esta afirmación diciendo que si la fe tuviese su medida del uno al cien, perfecto sería aquél a quien no le faltase el asentimiento en ninguno de los elementos así evaluados, tal como se refleja en las palabras del Señor, al recibir la petición de un milagro: “que te suceda según has creído” o “tu fe te ha salvado”<sup>105</sup>. Más aún, Orígenes replica con energía cuando Celso reprocha a los cristianos simples una fe que no inquiere, y los compara “con los mendicantes de Cibeles y agoreros, con los sacerdotes de Mitra y Sabacio...” de modo que “entre gentes de esa ralea hombres malvados abusan de la idiotez de los crédulos y los traen y los llevan donde quieren”, (así acontece también entre los cristianos):

“¿Qué es mejor para ellos: haber creído sin buscar la razón de su fe, haber ordenado sus costumbres movidos por su creencia sobre el castigo de los pecados y el premio de las buenas obras, o demorar su conversión por pura fe, hasta entregarse al examen de las razones de la fe?”<sup>106</sup>.

Previamente ha afirmado que la profundización en los datos de la fe, aunque necesaria, no corresponde a todos, “que no pueden abandonar los negocios de la vida para dedicarse tranquilamente a la filosofía”, o bien debido a la “flaca inteligencia de los hombres”. Él argumenta con la

---

<sup>103</sup> In Ioan. V 8.

<sup>104</sup> In Ioan. XXXII 15.

<sup>105</sup> Mt 8,13; 9,22.

superioridad moral de los cristianos, que acreditan con su tenor de vida la fe que han recibido, respuesta común en todos los apologistas del momento <sup>107</sup>. Por otro lado, esta fe sencilla en nada desdice de las “opiniones” de cuantos ingresan en algunas de las variadas escuelas de filosofía que, en su multiplicidad evidencian el desacuerdo con la verdad, que es única; así pues

“si, como ha demostrado mi razonamiento, hay que creer a uno solo de los que entre los griegos y bárbaros han fundado escuelas filosóficas, ¿cuánto más razonable será creer al Dios sumo y a quien nos enseñó que a él solo se le deba adorar?”<sup>108</sup>.

Su tratado teológico *De Principiis* condensa, en el prólogo, el credo recibido de la tradición, credo que vendrá profundizado en el resto de la obra <sup>109</sup>.

En un claro propósito antignóstico afirma taxativamente que ha sido el Dios único el creador de cuanto existe y que es el mismo al que han adorado todos los justos del Antiguo Testamento; el mismo que ha enviado, en los últimos tiempos a nuestro salvador Jesucristo, tanto para Israel como para las naciones: es un Dios justo y bueno que ha dado la Ley, los Profetas y los Evangelios: “es el Dios de los apóstoles, el del

---

<sup>106</sup> C. Celso, I 9.

<sup>107</sup> “Le désaccord de la foi populaire et de la théologi savante dans l’Eglise chrétienne du III siècle”. Rev. D’Hist. Eccl., 19, 1919, pgs. 481-506; 20, 1920, pgs. 5-37.

<sup>108</sup> C. Celso, I 11.

<sup>109</sup> “Es preciso partir de aquí como elementos o fundamentos, según el precepto ‘iluminaos con la luz del conocimiento’, cuando se quiere construir un conjunto o un cuerpo de doctrina, a partir de las razones de todo esto, con la ayuda de aseveraciones claras y necesarias, la verdad de cada punto”. DP Prefacio, 10.

Antiguo y el Nuevo Testamento”<sup>110</sup>. Frente a la ironía de Celso que afirma que confesar la unicidad de Dios es propio de “cabreros y pastores que se apartaron del culto de los dioses”, Orígenes contrataca con la irracionalidad de los mitos griegos, distintos, por otro lado de los de los egipcios, y señalando, cómo, racionalizados éstos, no conforman sino un panorama de las verdades físicas, de “partes que constituyen un todo”; ahora bien, el Dios trascendente no puede ser ese todo porque “el todo se compone de partes; y ninguna razón nos convencerá de que el Dios sumo se componga de partes, cada una de las cuales no puede lo que pueden las otras”<sup>111</sup>.

Jesucristo, el enviado, ha nacido del Padre antes de toda la creación, y por medio de él todo se hizo. Siendo Dios, se encarnó y se hizo hombre, con un cuerpo semejante al nuestro, con la sola diferencia de que él nació de la Virgen y del Espíritu Santo. Sufrió realmente, no en apariencia, murió y resucitó, dejándose ver de sus discípulos. Ha enviado al Espíritu Santo, que está asociado al Padre y al Hijo en honor y dignidad; es el mismo Espíritu que inspiró a los profetas y a los apóstoles<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Ib. Prefacio, 4.

<sup>111</sup> Ib. I 24.

<sup>112</sup> Jerónimo, en su Epístola 2ª a Avito acusa a Orígenes de herejía pues según él, éste “afirma que el Espíritu Santo es el tercero en dignidad y honor después del Padre y del Hijo; del cual diciendo que ignora si es hecho o increado (*utrum factus sit an infectus*), deja expresado en páginas posteriores lo que de él pensaba, al afirmar que nada a excepción de Dios Padre hay increado (*infectum*)”. Ahora bien, es posible determinar los conceptos griegos usados por Orígenes que se esconden detrás de la traducción al latín de Rufino. Jerónimo lee lo arriba referido. La lectura de Rufino era *utrum natus aut innatus*, traducción de gennetós-agénnetos, derivado del verbo *gennáo* (nacer), no del *gignomai* (hacer). Lo que sucede es que ambos verbos son similares en una de sus formas: *genetós-gennetos*). Con la crisis arriana quedará fijado el término primero para expresar la creación, el segundo, la generación. De hecho en *De Principiis* I 3,3 afirma taxativamente: *Verum tamen usque ad praesens nullum sermonem in scripturis santis*

Por otra parte, el alma, que posee una vida y sustancia propias, dotada de razón, voluntad y libre arbitrio, en constante lucha contra el demonio y sus ángeles, cuando salga de este mundo, recibirá conforme a sus méritos. Mas también ocurrirá la resurrección de los muertos, pues según el apóstol, se siembra corrupción y se cosecha incorrupción. De esta afirmación rotunda de la fe, legada por la tradición, parte Orígenes el exegeta, el teólogo, el místico.

d) El ser de Dios.

La noción de Dios tiene en Orígenes acentos no sólo bíblicos sino también neoplatónicos y pitagóricos.

Dios es incorporeal, *asómatos*; cuando las Sagradas Escrituras designan su realidad como “fuego”, “luz”, o “soplo” (*spiritus*), todo ha de ser entendido yendo más allá de la letra, pues “la letra mata, el espíritu da vida”: “sin duda alguna la letra designa las realidades corporales, el espíritu las intelectuales, a las cuales nosotros llamamos espirituales”<sup>113</sup>. Con razón dice el apóstol que quienes hasta ahora escuchan a Moisés tienen puesto un velo sobre el corazón, velo que les será retirado cuando se vuelvan al Señor (cf. 2 Cor 3,13). Ahora bien, nosotros, vueltos al Señor, a su palabra, a través de la cual el Espíritu Santo revela la ciencia espiritual, “el velo se nos quita y contemplamos cara a cara, en las Sagradas Escrituras la gloria

---

*invenire potuimus, per quem spiritus sanctus factura esse vel creatura diceretur.* Acerca de los problemas suscitados por las interpretaciones de Orígenes, “L’Origenismo. Apologie e Polemiche intorno a Origene”, August., vol XXVI, 1986.

<sup>113</sup> DP I, 1, 2,45-50.

del Señor”<sup>114</sup>.

Tampoco la participación de muchos en el Espíritu Santo implica que éste fuese corporal, como si cada uno poseyese una parte. Se participa de su gracia, “como los médicos participan de la ciencia médica”, aunque la comparación no sea excesivamente apropiada, por cuanto el Espíritu Santo es un ser intelectual con una existencia que le es propia.

Asimismo Dios es incomprendible, de modo que cualquier juicio que sobre él se haga, queda lejos de la realidad: nos sucede, dice Orígenes, como si a alguien que padece mirando tan sólo una mínima centella de luz, lo expusiéramos a pleno sol. Algo parecido acaece al ser humano, enfermo y apresado por las barreras de la carne y de la sangre, y obnubilado por su condición, sujeta a la materia. Ahora bien, si dejamos que algunos rayos del sol penetren por las ventanas, entonces podemos apercibirnos de su cualidad: “de la misma manera las obras de la divina providencia y el arte manifestado en este universo son como rayos de la naturaleza divina en comparación con su sustancia y naturaleza”<sup>115</sup>.

La naturaleza divina es simple; de no serlo, los componentes serían anteriores al compuesto, lo cual se contradice con la afirmación lógica de que Dios es el principio de todo; además no puede ni aumentar ni disminuir “es una mónada, una hénade, una inteligencia”, de la que proceden todas las demás inteligencias. Por su propia condición, nada puede limitar su actividad. Si algo de eso hubiese se comprometería –cosa absurda- la simplicidad de la naturaleza divina. Para comprender algo de lo que sea la Inteligencia divina basta con examinar el funcionamiento de nuestra propia

---

<sup>114</sup> Ib. I, 1, 2, 60.

<sup>115</sup> Ib. I, 1, 6, 140-145.

inteligencia: no ocupa un lugar y nada le impide ser ubicua. Es capaz de la memoria inmaterial, y de considerar realidades invisibles, como son las razones de los seres.

De otra parte, de Dios se afirma su invisibilidad. Cuando el apóstol afirma que Cristo es “la imagen de Dios invisible” no dice que sea “la imagen de Dios invisible para unos y no para otros”, sino que “expresa su naturaleza de modo absoluto”<sup>116</sup>, tal como ratifica Juan: “a Dios nadie lo ha visto”. Tampoco la naturaleza divina del Hijo es objeto de visión. Cuando el Evangelio afirma que los puros de corazón “verán” a Dios, se refiere, sin duda a a conocerlo por la inteligencia; muchas veces se atribuyen a la misma, metafóricamente, cualidades sensoriales.

Dios es permanentemente activo. En relación a esta afirmación, debe enfrentarse Orígenes al problema de si la materia es eterna, (como lo es, según muchos), o aparece en el tiempo. La solución para él está en la generación eterna del Hijo, “Sabiduría de Dios”:

“Dios ha sido siempre Padre, teniendo siempre al Hijo Unigénito, que según lo expuesto anteriormente, es llamado también Sabiduría: ésta es la Sabiduría con la que Dios siempre se alegraba habiendo creado el mundo, de donde se entiende que Dios siempre se alegra. Ahora bien, en esta Sabiduría, que estaba siempre con el Padre, estaba siempre contenida, preordenada bajo forma de ideas, la creación, por lo que no ha habido ni siquiera un momento en el que la idea de que aquello que había de ser creado no existiera en la Sabiduría”<sup>117</sup>.

Cristo, Hijo Único del Padre, posee dos naturalezas, humana y

---

<sup>116</sup> DP I,1, 8, 260.

divina, ésta última, como se ha referido, por generación eterna y continua, no por adopción<sup>118</sup>, asumida aquélla en orden a la economía.

Ontológicamente el Padre es el *arjé*. El ser de Dios se comunica totalmente al Hijo. Mas éste no tiene principio cronológico: “no hubo un tiempo en el que el Hijo no fuera”. Por ello participa de los atributos divinos de inmutabilidad, invisibilidad, eternidad, incircunscribibilidad, omnipotencia, bondad, etc. Surge del Padre *tamquam a mente voluntas aut tamquam splendor e luce*, de la misma naturaleza divina:

“estas dos comparaciones manifiestan claramente la comunidad de sustancias entre el Padre y el Hijo. En efecto, toda emanación parece ser *omousios*, o sea, de una misma sutancia con el cuerpo del cual emana o procede”<sup>119</sup>.

La diferencia del Hijo con la segunda hipóstasis neoplatónica es a todas luces evidente. Si Orígenes defiende la “monarquía” de Dios, no lo hace con la pretensión de un subordinacionismo craso. El único poder es compartido en cuanto el Hijo recibe el ser del Padre como de su principio. En la filosofía de Plotino (y antes de los medioplatónicos), la segunda hipóstasis no es consustancial con el Uno-Bien, que no se autorreconoce en aquello que de sí emana<sup>120</sup>. Para Plotino, la simplicidad del primer principio

---

<sup>117</sup> DP I 4,4.

<sup>118</sup> “De hecho, esta generación es eterna y perpétua como el resplandor es engendrado de la luz, puesto que no por adopción del Espíritu se hace Hijo tal desde el exterior, sino que es Hijo por naturaleza”, DP I 2,4.

<sup>119</sup> In Hebr. PG 14,1307.

<sup>120</sup> “Cristo es llamado ‘Hijo del Amor’, y esta expresión es equivalente a ‘Hijo de la voluntad’. La generación del Hijo *tamquam a mente voluntas* es una generación de amor. Una providencia amorosa rige el mundo a través de la mediación del Hijo Único. Y la prueba más grande de amor que Dios ha dado al mundo, la señal más grande de su



es incompatible con cualquier operación intelectual. El Uno actúa no sólo necesariamente, sino sin pensar. La segunda hipóstasis no es pues el pensamiento inmanente del Uno, sino que es una actividad *ad extra*, producto necesario, pues es una ley absoluta que todo lo que llega a plenitud irradia, desborda su propio ser. El producto es siempre inferior a su principio (por la dualidad que le envuelve y por el devenir que implica la generación). Así pues, mientras el Uno permanece estable en su identidad, lo demás nace bajo el signo de la imperfección. La segunda hipóstasis recibe su relativa perfección en la medida de su conversión al Uno: su ser gravita sobre la contemplación de su principio.

Orígenes ha utilizado este esquema, en un intento de cristianizarlo. En su comentario al Evangelio de san Juan (2, 2) afirma:

“El verdadero Dios es *o Theos*. Los otros dioses a su imagen y semejanza son como las imágenes de un primer ejemplar. Y el ejemplar de estas numerosas imágenes es el Logos (*o pros tón Theón estí Lógos*), el cual, por estar siempre *pros tón Theón* ha sido Dios desde el comienzo y no sería Dios si no estuviese *pros tón theón*, y no continuaría siendo Dios si no perseverase en indefectible contemplación de las profundidades de Dios”.

Sin embargo y a pesar del carácter subordinacionista del texto, hay que hacer valer que para Orígenes, Dios, pensando sobre sí, produce un Verbo interior igual a su principio. Si, por otro lado afirma que el Logos recibe su condición de la contemplación del Padre, ¿cómo no podría no ser

---

bondad, es la encarnación de su Hijo y la redención por su medio”. H. Crouzel. “Théologie de l’image de Dieu chez Origène”, París, 1956, p. 97.

en su igualdad sino numéricamente uno en naturaleza?<sup>121</sup>. Por otra parte hay que decir que si Orígenes no habla de “consustacialidad”, es porque quiere evitar cualquier tipo de modalismo. En su época no se había aquilatado todavía el lenguaje trinitario y el término *ousía* tenía un valor semántico cercano a lo que más tarde se denominará *hipóstasis*, de modo que hablar de *omoousios* sería ceder teológicamente a las tesis modalistas<sup>122</sup>. Ahora bien, Orígenes tiene en sus obras un gran número de expresiones equivalentes. Por eso rechaza hablar de la generación del Hijo con el ejemplo de la generación humana, en cuanto que en ésta se produce la división de la sustancia paterna. La teología trinitaria latina defendía una naturaleza divina compartida. Los griegos hablaban más bien de la generación eterna del Hijo, es decir, de la *ousía* del Padre. La naturaleza divina es el primer bien que el Padre otorga, y que el Hijo a su vez comunica al Espíritu<sup>123</sup>. Por ello esta jerarquización de las Personas divinas no afecta sino a la relación de origen.

El Verbo en cuanto vía de la creación recibe múltiples apelativos: Sabiduría, Verdad, Vida, Palabra, Primogénito, Cristo, Poder de Dios, que corresponden a distintos aspectos de su actividad siempre desde su unidad personal, unos en cuanto a su ser eterno, otros desde su encarnación. De hecho Orígenes consagra en su “Comentario al Evangelio de San Juan” la cristología de los “Nombres de Cristo”, muy seguida por toda la literatura cristiana posterior.

Cuando se le llama Sabiduría, (Salomón la personifica para

---

<sup>121</sup> R. Arnou, “Le thème de la contemplation créatrice chez Origène en chez S. Augustin”. Greg. 13 (1932).

<sup>122</sup> August., “Incontro sul linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa”. Roma 1973.

<sup>123</sup> C. Ignacio Gonzalez, “El desarrollo dogmático en los Concilios Cristológicos”.

comprenderla como “principio de las vías de la creación”), Orígenes está pensando en el mundo inteligible de las ideas. Dentro del Pleroma Divino se dan las razones creadas de los seres que se expresarán en el tiempo<sup>124</sup>. Cuando se le llama Palabra, es porque traduce los secretos y los misterios divinos contenidos en la Sabiduría, *quia sit tamquam arcanorum mentis interpres*. Y es la vida porque los seres creados no podrían subsistir sin ella: *quomodo viverent quae facta sunt, nisi ex vita?*; Y no podrían ser razonables si no poseyeran su racionalidad por la verdad que del Verbo procede: *quomodo rationabiles esse possent substantiae, nisi verbum vel ratio praecederent?*;

En cuanto al Espíritu Santo, Orígenes, tras enumerar los testimonios de la Escritura acerca de su actividad, refuta como impía la defensa de su creaturalidad, por cuanto él lo conoce todo: *quod utique et impium pariter et stultum est Sanctum Spiritum confiteri et ignorantiam ei adscribere*<sup>125</sup>. Por ello El Espíritu Santo ha sido comprendido siempre en la unidad del Padre y del Hijo. Ahora bien, la diferenciación de Personas en la Trinidad comporta una actividad diferenciada. Todo aquél que ha recibido la regeneración ha necesitado de la triple actividad del Padre, del Hijo y del Espíritu: *de quibus discutientes sine dubio necessarium erit ut operationem specialem Spiritus Sancti*<sup>126</sup>.

El Padre es el Principio del ser, del que participan todos los seres, tal como fue revelado en el Sinaí: “Yo Soy el que Soy”. Del Hijo, Palabra del

---

Bogotá, 1991.

<sup>124</sup> “Así pues hemos comprendido cómo la Sabiduría es el principio de las vías del Señor, y como se la denomina ‘creada’, en tanto en cuanto preforma y contiene las especies y las razones de toda la creación”. DP I 2,3.

<sup>125</sup> DP I 3,4.

<sup>126</sup> DP I 3,5.

Padre, proviene que los todos los seres tengan racionalidad, su *logos* propio, y sean como “simientes” de la Sabiduría y la Justicia divinas. Todos los seres, racionales o no, por la Palabra participan, pues, del ser, ya que “por la palabra se hizo todo cuanto ha sido hecho” (Jn 1, 3) Ahora bien, sólo algunos participan de la imagen de Dios, que es Cristo: aquéllos que pueden comprender y conocer y discernir el bien del mal. Mas el Espíritu Santo se enseñorea de quienes progresan en la virtud. De alguna manera la visión de Orígenes se acerca a la de Ireneo: es el tema de las manos de Dios (el Verbo y el Espíritu) que modelan al ser humano, de modo que la imagen de Dios en el hombre, (que es propiamente imagen del Verbo) se asemeje a su Creador mediante la acción vivificante del Espíritu.

Para llegar a Dios es absolutamente necesario encontrar al Mediador porque “de todos los seres racionales, el hombre es el más frágil”<sup>127</sup>, y éste no es sino aquél a quien el Apóstol Pablo llama “Primogénito de toda criatura”. La Sagrada Escritura le designa asimismo como “Imagen de Dios invisible”, en el cual todas las cosas, visibles e invisibles, han sido creadas, y todas subsisten en él, que es cabeza que no tiene a su vez otra cabeza que Dios Padre. Por tanto “nadie conoce al Hijo sino el Padre”, que ha engendrado a la Sabiduría, la Verdad, la Palabra: es humanamente imposible describir la grandeza y la gloria del Unigénito.

Por ello la encarnación, por la que asume el Verbo la debilidad de la humana naturaleza, produce un profundo estupor, al comprobar su íntima verdad divina por medio de “las palabras de gracia que salen de su boca” y “los signos y prodigios que ha operado”. Asimismo fue anunciada su venida por los profetas y tras la ascensión al cielo envió con su mismo

poder a los apóstoles.

Pues bien, la Palabra de Dios y su Sabiduría se ha encerrado en los estrechos límites de la condición humana, ha sido gestada en un seno materno, ha nacido y ha llorado como cualquier niño, ha experimentado la tristeza hasta la muerte, a la que se ha sometido, y a la más indigna, aunque ha resucitado al tercer día:

“Por un lado vemos en él ciertos rasgos humanos que parecen no diferir en nada de la fragilidad común de los mortales; por otro observamos trazos divinos que no convienen sino a la naturaleza primera e inefable de la divinidad... por ello ha de ser contemplado con todo temor y reverencia, en cuanto en uno y el mismo se muestran ambas naturalezas”<sup>128</sup>.

En su libro “Contra Celso” ha de hacer frente a las acusaciones referidas a la irracionalidad que supone cualquier tipo de cambio en Dios. En efecto, “¿qué sentido tiene la bajada de Dios a la tierra”, ¿acaso para enterarse de lo que pasa entre los hombres?, ¿es que no lo sabe todo?; “y si lo sabe todo, ¿es que no puede enderezarlo todo con su poder divino, si no enviaba expresamente a alguien para esta tarea?”. La inmutabilidad de Dios es el prejuicio de Celso; efectivamente,

“Dios es bueno, bello, y feliz y habita en el lugar más hermoso y mejor. Ahora bien, si descendiese a los hombres, tendría que sufrir un cambio... al inmortal le conviene por naturaleza mantenerse siempre igual y en el mismo estado”<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> DP II 6,1.

<sup>128</sup> Ib. 6,2.

<sup>129</sup> Contra Celso, IV, 3.14.

Orígenes deberá mantener la inmutabilidad de Dios, y justificar, al mismo tiempo, la encarnación. Si por un lado “el Espíritu del Señor llena la tierra” y “ en él somos y existimos”, se ha hecho, sin embargo presente en el Verbo encarnado:

“De donde se sigue que, aun cuando el Dios del universo descienda por su propia virtud con Jesús, al género humano, y aun cuando el Verbo, que al principio estaba junto a Dios, y él mismo era Dios, venga a nosotros, no se queda sin asiento ni abandona su trono, en el sentido que un lugar quede vacío de él... No, el poder y divinidad de Dios viene a los hombres por medio de quien quiere. No afirmamos eso en sentido espacial”<sup>130</sup>.

Además, en la encarnación, obra de su amor a los hombres, Dios no ha dejado de ser bueno, bello y feliz, por cuanto él no conoció pecado, ni dejó de ser feliz en su humillación: “tampoco se dio en él el paso de un estado buenísimo a otro malísimo: pues, ¿cómo calificar de malísima la bondad y la humanidad?”<sup>131</sup>. El Verbo de Dios, inmutable, ha asumido, sin cambio ni transformación, una naturaleza humana:

“Difícilmente podían comprender tal como era, de suerte que quienes eran impotentes para ver su naturaleza superior decían de él: lo vimos y no tenía forma ni belleza, su forma era sin honor, deficiente en comparación con los hijos de los hombres (Is 53,2)”<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Contra Celso, IV, 5.

<sup>131</sup> Ib. IV, 15.

<sup>132</sup> Ib. IV, 16.

La razón última de la *kénosis* del Verbo humanado es la condescendencia divina, que se adapta en su manifestación a cada ser humano, sea principiante, adelantado o perfecto en el camino de la virtud, pues ha venido a llamar a las “ovejas perdidas de Israel” y a curar no sólo “a los que vivían en un rincón de la tierra”<sup>133</sup>, sino, en cuanto de él dependió, a todo el mundo.

Otra de las acusaciones recurrentes en toda la polémica anticristiana de la época se refería al tiempo de la venida del Señor: *cur tam sero?*, ¿por qué tan tarde?, ¿es que ha dejado a la humanidad a su arbitrio sin ocuparse de ella, hasta el momento de la venida de Cristo? <sup>134</sup>. En el plan providente de Dios, entraba, afirma Orígenes, la dispensación profética para Israel, pero en los tiempos nuevos se cumplió la profecía referida al Salvador, contenida en el salmo segundo: “pídemelo y te daré en herencia las naciones”:

“Así pues, mal que le pese a Celso, después de muchos profetas que corrigieron al antiguo Israel, vino Cristo para corregir al mundo entero. Y no necesitó, al estilo de la primera dispensación de la salud, de látigos, cadenas y tormentos contra los hombres; pues, cuando el sembrador salió a sembrar, bastó la enseñanza para esparcir dondequiera su doctrina”<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> Celso se burla de la pretenciosa complacencia de los cristianos: “A nosotros nos lo revela y anuncia Dios todo de antemano y, abandonando el cosmos y el curso del cielo, y despreciando la tierra inmensa, con nosotros solos conversa y a nosotros solos nos envía sus heraldos y nunca deja de mandarlos y buscar modos como gocemos eternamente de su convivencia” *Contra Celso*, IV 23.

<sup>134</sup> L. Padovese, “Lo scandalo della Croce. Polémica anticristiana nei primi secoli”. Roma 1988.

<sup>135</sup> C. Celso, IV, 8.

Orígenes, tras haber asentado el dato de la fe, transmitido por la tradición, se adentra en el misterio. El Verbo, “Imagen invisible de Dios” en su encarnación ha asumido un alma humana unida por un amor inefable a la naturaleza divina.<sup>136</sup> El alma actúa de intermediaria entre Dios y la carne, de modo que pudiera el Verbo nacer como Dios y hombre:

“Gracias a la función intermediaria del alma de Cristo entre Dios y la carne, (pues no era posible que la naturaleza de Dios se uniera al cuerpo sin ningún intermediario), nació el Dios hombre. En efecto, mediante aquella sustancia intermedia no era contra naturaleza asumir un cuerpo; ni era para ella contra naturaleza (en cuanto sustancia racional) acoger a Dios”<sup>137</sup>.

De tal modo es la unidad, que el alma se ha transformado en él como Palabra, Sabiduría y Verdad, es decir, en la unidad se expresa lo que más adelante se definirá como “comunicación de idiomas”: ella se denomina a sí misma, unida indisolublemente a la carne que ha asumido,

“Hijo de Dios, Poder de Dios, Cristo y Sabiduría de Dios, y recíprocamente, el Hijo de Dios, por quien todo fue creado, es denominado Jesucristo e Hijo del Hombre”<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Algunos autores habrían querido ver en esta afirmación una especie de adopcionismo, en cuanto que la unidad del Verbo con el alma humana sería una unión meramente moral. Él mismo, poco antes, había advertido que las inteligencias, en su libre disposición se han adherido a su Creador con más o menos fervor. ¿Sería el alma de Jesús un caso semejante? Ahora bien el autor no deja dudas al afirmar que “después de su creación se ha adherido Verbo *inseparabiliter et indissociabiliter*”. DP II 6,3.

<sup>137</sup> Ib.

<sup>138</sup> Ib.



Por esta unión inefable, aun siendo su alma verdaderamente humana, y por tanto dotada de libre albedrío, está unida al bien inquebrantablemente. Una comparación que hará fortuna en toda la literatura espiritual posterior, aplicada a la relación entre Dios y el alma (será utilizada por San Juan de la Cruz), describe gráficamente el modo de la unión:

“El metal llamado hierro es capaz de recibir frío y calor. Si una masa de hierro está constantemente puesta al fuego, ésta lo recibe por todos sus poros y venas y se convierte de esta manera totalmente en fuego <sup>139</sup> .

e) La condición humana.

El tipo de exégesis llevado a cabo por Orígenes está condicionado por sus presupuestos filosóficos, epistemológicos y antropológicos. Su comprensión de Dios y del hombre es deudora de la Sagrada Escritura y del neoplatonismo aprendido en la escuela de Ammonio Saccas, en la que fue condiscípulo de Plotino <sup>140</sup> . Ciertamente la exégesis alegórica conecta bien con el planteamiento que afirma la mayor sustancialidad a las realidades del espíritu, de las que no son sino sombra aquéllas materiales <sup>141</sup> . En conexión con esto, Orígenes confirma su antropología con su exégesis de los textos propuestos.

---

<sup>139</sup> Ib. II 6,6.

<sup>140</sup> HE VI 19, 6-8.

<sup>141</sup> Orígenes reprocha a Celso que admire el mito creacional de Hesíodo, que leía en clave alegórica, y no admita esta misma clave en la comprensión del texto bíblico “al que no se concede sentido superior alguno”, “¿Con que sólo a los griegos les es lícito filosofar con el sentido oculto?” C. Celso, IV 39.

Todos los seres racionales existentes (hombres, ángeles y demonios) han sido creados en igualdad de condiciones: son todos espíritus. Orígenes combate los presupuestos antropológicos de la gnosis que habla de diversidad de naturalezas:

“Hace falta precaverse de las fábulas ineptas e impías de los que imaginan naturalezas espirituales diferentes, tanto entre los seres celestes como entre las almas humanas, obras de diferentes creadores, por cuanto que parece absurdo, hay que decir la verdad, atribuir a un solo y único Creador el origen de naturalezas diferentes entre los seres razonables”<sup>142</sup>.

Los seres racionales se sitúan en la escala que les atribuyen sus propios méritos:

“El origen y la diversidad y las diferencias en cada creatura hay que buscarla en la vivacidad o la pereza de sus movimientos más o menos intensos, vueltos hacia la virtud o la maldad, y no en la parcialidad de quien todo lo ha ordenado”<sup>143</sup>.

La justicia de Dios y su imparcialidad le impedirían actuar de otro modo. El orden de los ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, potestades, etc., siguen el orden de la justicia.

Ahora bien:

“El tercer orden de la creación racional está formada por aquellos espíritus que han sido juzgados dignos por Dios de llenar el género humano, es decir, las almas de los hombres; entre ellos vemos a los que casi han alcanzado el orden de los ángeles o aquellos que dejando las

---

<sup>142</sup> DP I, 8,2.

tinieblas han preferido la luz y han llegado a ser hijos de la luz... o aquellos que mortificando sus miembros terrestres y trascendiendo no solo su naturaleza corporal, sino más todavía los movimientos ambiguos y frágiles del alma, se han unido al Señor”<sup>144</sup>.

Para Orígenes, que en esto sigue a Filón,<sup>145</sup> hay diferencia entre los dos relatos de la creación. Los dos (Gn 1,26 y 2,7) responden a la configuración del hombre esencial, el hombre que es imagen y semejanza de Dios <sup>146</sup>. Propiamente, la imagen de Dios es la parte más noble del alma, su *nous* o *hegemonikón*, susceptible de ser informado por el *pneuma*, tercer elemento de la tricotomía antropológica paulina, que propiamente no forma parte del hombre, sino que es siempre un don de Dios<sup>147</sup>.

Según el pensamiento estoico, hecho propio por Orígenes, que sostiene que ningún ser puede carecer de una dimensión material, (sólo la Trinidad carece de ella)<sup>148</sup>, Gn 2,7 se refiere a la creación del *corpus*

---

<sup>143</sup> Ib. I, 8,2,65.

<sup>144</sup> Ib. I, 8, 4, 145.

<sup>145</sup> R. McL Wilson, “The Early History of the Exegesis of Gn 1,26.” St. Patr. 1 (1963) 435.

<sup>146</sup> “S’il est une distinction à laquelle Origène reste toujours fidèle -et il est peu dans ses habitudes d’observer fidèlement les distinctions qu’il pose- c’est celle de l’Image de Dieu, titre qui convient au Verbe selon Col. 1,15 et qu’Origène lui attribue de façon exclusive, et de ‘selon image’, c’est à dire de l’ange ou de l’homme qui a été créé seulement selon l’image de Dieu d’après Gen. 1,26-27. Cette Image de Dieu d’après laquelle l’homme a été créé est donc le Verbe, qui a servi à la fois de cause exemplaire et de cause instrumentale”. H. Crouzel. L’image de Dieu dans la théologie d’Origène. TU II (1964).

<sup>147</sup> Sobre la antropología espiritual de Orígenes, H. Crouzel, “Origene”, Roma, 1986, pp. 129-144.

<sup>148</sup> “Si es ciertamente imposible hacer esta afirmación, es decir, sostener que una naturaleza podría vivir sin cuerpo, excepto el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, la lógica y la razón obligan necesariamente a comprender que las naturalezas racionales han sido creadas de modo que su sustancia material no puede ser distinguida de ellas sino solo

*animae*, cuerpo etéreo. En realidad la segunda auténtica creación sería la relatada en Gn 3,21 y consistiría en la entrega de “túnicas de piel”; habría tenido lugar después de la caída de aquellos *logoi* preexistentes, creados sin diferencia alguna con los ángeles y los demonios. Un pecado, posiblemente de “saciedad”, habría provocado esta nueva condición<sup>149</sup>. No se trata, pues, de una *ensomatosis*, de la adquisición de un cuerpo. En realidad consiste en que dicho enfriamiento del fervor provoca un cambio de cualidad en el *corpus animae*, que pasa de ser etéreo, resplandeciente, a ser pesante, lastre del alma, corruptible:

“Si las realidades santas (se refiere a Dios y a los ángeles) son denominados fuego y luz, y hierven, y las realidades contrarias son frías y si la caridad se enfría, según la Escritura, en los pecadores, es posible preguntarse si puede ser que el término alma, que en griego se dice *psyché*, no venga como figura de este enfriamiento, a partir de un estado más divino y mejor, es decir, que el alma se habría enfriado de su calor natural y divino para recibir el estado y la denominación que tiene actualmente”<sup>150</sup>.

La impronta neoplatónica de este planteamiento es evidente. Se funda sobre el postulado de la parentela del alma con Dios. Si Dios es

---

pensando o por conjeturas, y antes o después que ellas ha sido creada en función de las mismas de manera que nunca podrían vivir sin ella. Sólo la Trinidad existe con una vida incorpórea”. De Prin. II, 2,2. H. Cornelis. “Les fondaments cosmologique de l'eschatologie d'Origène”, Rev. Sc. Phil. et Rel., 42, 1959), explica la afirmación y la matiza distanciando a Orígenes del craso materialismo de la Estoa.

<sup>149</sup> “En cuanto al hombre, arrojado juntamente con la mujer del paraíso, vestido con aquella túnica de pieles que les hizo Dios después de la transgresión, tiene un sentido secreto y misterioso, muy superior al de Platón, cuando presenta al alma que pierde sus alas y cae a la tierra hasta que da con algo sólido”. C. Celso. IV, 40.

espíritu, ¿cómo es posible que el hombre, imagen suya, exprese esta condición en lo más desemejante que posee, i.e., en la corruptibilidad de un cuerpo material?; si el hombre se distingue de los demás seres es precisamente porque su alma es “imagen de la imagen”, de la única imagen auténtica de Dios, que es su Logos. El cuerpo se ha dado como “lugar de prueba”, porque el hombre es recuperable para la salud (no así los demonios). Sometida el alma a la perturbación de las tentaciones que la sensación proporciona, el hombre, en el ejercicio del libre albedrío, con la ayuda de la gracia, se eleva de su condición en un proceso de asimilación a Dios. De todas formas, la diferencia con la antropología de Plotino, es también evidente; los tintes extremadamente negativos en la consideración de la dimensión corpórea que aparecen en la antropología de este último no se descubren en el pensamiento de aquél; se lo impiden la valoración bíblica del cuerpo y la consideración de que los demonios no han merecido alcanzar esta condición corporal, en cuanto que no son recuperables para la salud. La realidad comprendida desde sus esquemas neoplatónicos a dos niveles, le lleva no obstante a señalar la material como símbolo de la espiritual, dando a este término un valor sustancial: “si lo percibido con la sensación, afirma Orígenes, (*In Io com. 1,24*) no es verdadero, no es, sin embargo, falso, porque queda la posibilidad de que lo sensible tenga una analogía con y hacia lo inteligible”<sup>151</sup>.

Lo importante es que, al contrario de la ideología gnóstica, la

---

<sup>150</sup> DP II 8,3.

<sup>151</sup> "Così, (para Orígenes) tutto il sensibile è nella sua essenza stessa, segno e immagine, precursore di verità, 'schizzo dal tratto leggero, preparatorio al quadro futuro'. Per essenza e non per convenzione. Tutto il suo essere è un gesto che sale verso la sua Idea spirituale. È più che simbolico, è simbolo". H. U. Von Balthasar, "Parola e Mistero in Origene", Milano, 1991, pg. 19.

alteridad urge el encuentro en la libertad:

“Al decir ‘lo creó a imagen de Dios’, sin hacer mención de la ‘semejanza’, quiere indicar que el hombre, en su primera creación recibió la dignidad de ‘imagen’, pero que la perfección de la semejanza le está reservada para la consumación de las cosas; es decir, que el hombre con su esfuerzo, mediante la imitación de Dios, la tiene que adquirir. Con la dignidad de ‘imagen’ se le ha dado al principio la posibilidad de la perfección para que, realizando perfectamente las obras, alcance la plena semejanza al fin del mundo” <sup>152</sup>.

Frente al naturalismo gnóstico, Orígenes, si bien parece radicalizar el primado de la libertad, no es más que para afirmar que esta apertura del espíritu posibilita la perfección, sólo en la medida en que permite al alma descentrarse, por cuanto la verdad del hombre reside en la imagen del Logos, reflejada en el alma <sup>153</sup>.

#### f) El hombre y su redención

La redención pasa por el *scandalum crucis*.

---

<sup>152</sup> DP 3,6,1.

<sup>153</sup> “L'uomo è nel suo essere stesso un cercatore, ogni giorno si rinnova. La sua indigenza è la sua ricchezza. La sua libertà non è data che per l'azione. Notiamolo ancora una volta: questa estasi del suo essere è, nello stesso tempo, un cammino verso il centro di se stesso, verso la sua sorgente. L'immagine è uno specchio, il 'gnosthisseauton' si realizza nella contemplazione del Cristo. Ivi Origene scopre l'immenso spazio interiore, il *cor spatiosum*; ivi ammira, prima di Agostino, il miracolo della memoria, il paradiso

“Entre las verdades que de modo claro han sido transmitidas por la predicación apostólica, figura en segundo lugar Jesucristo, el cual en los últimos días, anonadándose, se hizo hombre, se encarnó aun siendo Dios, nació y sufrió realmente, no en apariencia, y murió con la muerte común a todos”<sup>154</sup>.

Frente al argumento que Orígenes esgrime, acerca del cumplimiento de las profecías acerca de Jesús como Siervo sufriente, Celso se muestra tajante:

“¿Es que porque predijeran los profetas que el gran Dios (por no decir nada más grueso) había de ser esclavo, sufrir enfermedad o morir, tenía Dios que morirse buenamente, ser esclavo o estar enfermo, solo porque así fue predicho, para que una vez muerto se creyera que es Dios...? Los profetas no pueden predecir nada de eso, pues es malo e impío”<sup>155</sup>.

Orígenes recurre a la verdad íntima del Verbo en su abajamiento; si en cuanto a su condición divina nadie, ni el más simple de los cristianos afirmaría su mortalidad, no así en su naturaleza humana: nadie diría que Cristo-Camino, Cristo-Verdad, Cristo-Puerta, Cristo-Pan Vivo, haya sucumbido al peso de la muerte. Mas

“nada hay de absurdo en que muriera el hombre, y que su muerte no sólo se pusiera por ejemplo de cómo haya que morir por la religión, sino que operara también un comienzo y progreso de la destrucción del

---

intimo in cui paseggia Dio”. H.U. Von Balthasar, o. c., pg. 22.

<sup>154</sup> DP Pref. 4.

<sup>155</sup> C. Celso, VII 14.

diablo maligno, que se había apoderado de toda la tierra”<sup>156</sup>.

Su muerte, pues, cumple lo profetizado en Isaías: carga con los pecados e iniquidades del pueblo. Son abundantísimos los frutos de su pasión, como grano de trigo, entregado por el Padre, “que mira siempre con su providencia los frutos que han nacido del grano de trigo, los que aún están naciendo, y los que nacerán en el porvenir”<sup>157</sup>.

La resurrección, de la que se mofan asimismo los incrédulos (que no dejan de creer otras fábulas inverosímiles), estaba asimismo profetizada. Su cuerpo se hallaba “en un estado fronterizo entre la solidez del cuerpo antes de la pasión y la aparición de un alma desnuda”<sup>158</sup>. La resurrección acontece en tres fases, que corresponden a los tres días en los cuales Jesús había predicho reconstruir el Templo. En la primera, se contempla el descenso de su alma a los infiernos, para rescatar a cuantos esperaban su venida. La iconografía del Calvario se ha hecho secularmente eco de la anotación de Orígenes acerca de la tumba de Adán que allí mismo se encontraba y que él recoge de una antigua tradición.

En una segunda fase, la de las apariciones a los discípulos, Jesús les enseña a interpretar las Escrituras. Sólo en una tercera fase se completa la resurrección. La glorificación final se produce en la ascensión, por la que la humanidad de Cristo se identifica dinámicamente con el Logos divino, logos que siempre había permanecido idéntico a sí mismo, por cuando la *kénosis* afectó sólo a la humanidad:

---

<sup>156</sup> C. Celso, VII 17.

<sup>157</sup> Ib. VIII 43.

<sup>158</sup> Ib. II 61.



“La humanidad de Jesús se ha hecho una sola cosa con el Logos, en cuanto, por una parte, ha sido sobreelevado aquello que no tenía por qué considerar rapiña el ser igual a Dios, mientras el Logos, por otra parte, ha permanecido en su propia altura, o sea, ha sido reintegrado a ella, pues de nuevo se encontró ante Dios el Logos que es Dios, aun siendo hombre”<sup>159</sup>.

Mas en Orígenes no sólo aparece su fuerza apologética. La redención del hombre se plantea como un tema complejo que requiere diversidad de aproximaciones<sup>160</sup>. Son varias las interpretaciones que aborda en sus obras, la primera, la teoría *físico-mística*:

“Cristo asumió alma y cuerpo humanos, juntamente con la divinidad, para la salud de los creyentes, que ven cómo desde entonces comenzaron a entretorse la naturaleza divina y la humana. Así, la naturaleza humana, por comunión con la divinidad, se torna divina no sólo en Jesús, sino también en todos los que, después de creer, abrazan la vida que Jesús enseñó, vida que conduce a la amistad y comunión con Dios a todo el que sigue los consejos de Jesús”<sup>161</sup>.

Ésta ocupa un lugar muy destacado en san Ireneo, que concibe la *historia salutis* (ya lo hemos visto al inicio), como un largo proceso de asimilación del hombre a Dios, llevado adelante paulatinamente, para que el hombre se acostumbre (éste es el término que él usa, *adsuescere*) a participar del Espíritu de Dios. También Orígenes, desde otros

---

<sup>159</sup> Com. Jn 32,25,326.

<sup>160</sup> J.M. Alcain, “Cautiverio y Redención del hombre en Orígenes”, Bilbao, 1973.

<sup>161</sup> C. Celso, III 28.

presupuestos (es muy deudor de Filón) hace suyo este esquema<sup>162</sup>, que puede resumirse en la conocida sentencia de los Padres *quod non assumptum non sanatum*, y que implica una cierta teodicea neoplatónica:

“El Salvador y Señor nuestro, queriendo salvar al hombre, como quiso salvarlo, quiso salvar el cuerpo así como de manera semejante quiso salvar el alma y quiso salvar también el resto del hombre, el espíritu. No habría podido salvar al hombre entero si no hubiese asumido al hombre entero”<sup>163</sup>.

El pecado sitúa al hombre lejos del *Uno-Bien*, y en la medida de su lejanía se descompone, se dispersa, se debilita y pierde consistencia. Dado que sólo en el retorno (*epistrofé*) es posible reencontrar las propias cualidades, y supuesto que, perdidas las alas, se hace imposible al hombre remontar el vuelo, es la encarnación del *Logos de Dios* lo que posibilita el contacto de la naturaleza divina con la humana, vista como un universal, tal como aparece también en la teología paulina de la recapitulación, en orden a comunicarle las propiedades de aquella a ésta: no sólo la sana o redime, sino que la eleva a su misma condición.

Una segunda teoría de la redención se podría denominar “mercantil”<sup>164</sup>. Es la idea de una deuda que hay que pagar (*ad*

---

<sup>162</sup> H. Pietras, “Cristología Alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes”, en Medellín, vol. 15, 1989, pgs. 257-270.

<sup>163</sup> Disputa con Eráclide, 7,136.

<sup>164</sup> J.N.D. Kelly, o. c., (pgs. 461-490), habla de que los diversos esquemas no son sino aproximaciones a una única verdad desde angulaturas diversas, en dependencia con las diversas imágenes (bélicas, mercantiles, jurídicas, sacrificiales, etc.) que las mismas Escrituras ofrecen. Se podrían todas acomunar bajo la teoría común de la *recapitulación paulina*.

*resolvendum condicionis nostrae debitum*), no se sabe bien a quién. Hay una cierta ambigüedad en el contenido de las expresiones que se hace notar ya en los mismos textos del Nuevo Testamento y que llega hasta el documento que prepara el concilio calcedonense, el Tomus ad Flavianum<sup>165</sup>.

Los padres, desde Ireneo y Orígenes, han usado largamente el término *redimere*, de contenido mercantil, especialmente éstos en su postura apologética frente a Marción:

“Nos hemos hecho esclavos del diablo, en cuanto por nuestros pecados nos hemos vendido. Al venir Cristo nos redimió a quienes servíamos a aquel señor al que nosotros mismos nos habíamos vendido por el pecado... Y tal vez con razón se dice que Cristo nos ha comprado, ya que él dio su sangre por nosotros”<sup>166</sup>.

Para Orígenes el verbo *emere* no designa adecuadamente la obra de Cristo: se compra algo que no es propio; *redimere*, al contrario, consiste en comprar de nuevo algo que se había perdido, algo que fue propio; *como si* el diablo tuviese cierto derecho sobre el hombre, en virtud del pecado. La redención sería, pues, una *compra-venta*: el precio, la Sangre de Cristo<sup>167</sup>. El hombre, por sí mismo era incapaz de autorredimirse. Por eso,

---

<sup>165</sup> “Audiat beatum Petrum apostolum praedicantem quod sanctificatio spiritus per aspersionem fiat sanguinis Christi, nec transitorie legat eiusdem apostoli verba dicentis: Scientes quod non corruptilibus argento et auro redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, se pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Iesu Christe”. Tomus, vv. 167-169.

<sup>166</sup> Hom. Ex. 6,9

<sup>167</sup> H.Crouzel, “Origene”, o. c., pgs. 260-268.

comentando Orígenes el texto de Mt 16,26 (¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida?; o ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?) afirma:

“el hombre no tiene nada que, dado a cambio de su alma dominada por la muerte, pueda redimirla de sus manos... Pero Dios dio a cambio del alma de todos nosotros, la preciosa sangre de Jesús, según lo de “hemos sido comprados a precio, redimidos no con cosas corruptibles, oro o plata, sino con sangre preciosa como de un cordero sin reproche ni mancha (cf. 1Pe 1,18-19)”<sup>168</sup>.

Esto lo afirma Orígenes en un contexto polémico antimarcionítico. Para Marción (queriéndose ajustar a Ef.2,11-16), la compra-venta tiene lugar entre Cristo y el Demiurgo. No hace diferenciación entre los términos *emere* y *redimere*, pues Cristo se hace dueño de las almas, sólo al precio de su Sangre, almas de hombres que nunca habían sido suyos, pues le eran ajenos a Él, que es espiritual, celeste, del Padre. Cristo habría asumido sobre sí toda la maldición que pendía de los hombres y por la cual del Demiurgo hacía valer todo su poder. Nos ha librado en esta forma de nuestro propio creador. Vino a comprar algo no suyo, a un mundo que tampoco le pertenecía<sup>169</sup>.

Una tercera aproximación, con raíces veterotestamentarias sería la teoría “jurídico-sacrificial”, que, dando mucha importancia a la herencia dejada por el pecado, realza la necesidad del sufrimiento de aquél que toma

---

<sup>168</sup> Com. Mt 12,18

<sup>169</sup> A.Orbe, “Doctrina de Marción en torno a la pasión y muerte de Jesús”, en Compostelanum, vol. 32, 1987.

el lugar de los pecadores, reconciliándolos con Dios mediante el ofrecimiento de su vida en sacrificio para equilibrar con esta justicia la injusticia realizada por el hombre:

“Puesto que es salvador de los hombres, máxime de los creyentes, el que ha cancelado con su sangre el quirógrafo que nos era adverso y lo ha quitado de en medio, para que no se noten ni las huellas de los pecados borrados, y lo ha clavado en la cruz”<sup>170</sup>.

La sola divinización no sería suficiente. El Verbo asume una deuda al asumir la naturaleza humana, como expresión de su plena solidaridad con nuestra frágil condición que, en Él, se ve revestida de fuerza e inmortalidad.

Comentando el libro del Levítico, ve en el sumo sacerdote, que entra una sola vez al año en el templo, para propiciar la reconciliación con la sangre del cordero, la figura de Cristo, quien asimismo

“estuvo durante todo el año con el pueblo, aquel año del que él mismo dice: me ha enviado para anunciar el Evangelio a los pobres, para anunciar el año de gracia del Señor. Fácilmente advertiremos que este año penetró una sola vez, el día de la propiciación en el santuario, es decir, en los cielos, después de haber realizado su misión, y que subió hasta el trono del Padre, para hacerle propicio el género humano y para interceder por cuantos creen en él”<sup>171</sup>.

El precio de la reconciliación es la sangre de Cristo:

---

<sup>170</sup> Com. Jn 6, 55, 285.

<sup>171</sup> In Lev. 9, 5.

“Así se nos explica cómo se llevaba a cabo entre los antiguos el rito de propiciación a Dios a favor de los hombres; pero tú, que has alcanzado a Cristo, el verdadero sumo sacerdote, que con su sangre hizo que Dios te fuera propicio y te reconcilió con el Padre, no te detengas en la sangre física; piensa más bien en la sangre del Verbo, y óyete a él mismo decirte: ésta es mi sangre, derramada por vosotros para el perdón de los pecados”<sup>172</sup>.

La redención opera su eficacia en el creyente sólo desde el bautismo, que según san Pablo consiste en la participación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo: lo que fue histórico y comprobado físicamente, se hace sacramento para todo el que cree. Cristo es el primogénito de entre los muertos llamados a la vida, así como Adán lo fue para los condenados y de su victoria todos pueden participar:

“El Salvador, queriendo tomar la primicia de la vida, tomó antes la muerte de los que mueren, para que destruyendo la muerte se convierta éste en primicia de los que duermen y de los que viven”<sup>173</sup>.

#### g) La escatología de Orígenes

El símbolo de la fe apostólica es claro: creo en la resurrección de los muertos. El apóstol Pablo especifica el proceso: “se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual”. Para Orígenes no hay contradicción. Si los cuerpos resucitan, lo harán como indumentaria propia

---

<sup>172</sup> Ib. 9,10.

<sup>173</sup> Com. 1Cor 84,93-100.

y habrá de ser la misma de la que nos habíamos despojado: *Nam et si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri resurgent, et si neccese est nos esse in corporibus (sicut certe neccese est), non in alliis quam in nostris corporibus esse debemus*<sup>174</sup>. Pero está claro que con cualidades nuevas, porque sería absurdo que alguien resucitase para morir de nuevo.

Como ya se ha afirmado, la escatología evidencia la antropología. Orígenes ha podido salir al paso de las aporías que presentaban tanto las filosofías del momento, como la gnosis, valiéndose de alguno de sus elementos y conjugándolos con las propuestas propias del judaísmo y el cristianismo. Frente a la tesis de las naturalezas fijas, estancas, impermeables, Orígenes atribuye a la creatura racional el carácter de “mediedad”, que por ello es susceptible de moverse, como eje de referencia, “de alto en bajo”, no tanto en virtud de sus propias fuerzas, sino más bien por su docilidad a una u otra de las grandes corrientes que atraviesan el universo<sup>175</sup>.

Ni que decir tiene que las filosofías del momento encuentran absurdo hablar de resurrección. Orígenes tendrá que justificar tan crucial dato de la fe y la experiencia cristiana frente a los paganos. Pero tiene que salir al paso también de las insuficientes (o deformadas) explicaciones que corren

---

<sup>174</sup> DP II 10,1.

<sup>175</sup> “Par exemple, le fait qu’il n’y a pas communauté de genre entre des pseudo-contraires, comme ‘corruptibilité’-‘incorruptibilité’, postulat sur lequel prétendait se fonder la gnose hérétique, reçoit chez Origène une explication compatible avec les principes de la foi et de la morale, dans le cadre de sa notion de créature ‘moyenne’. Tout logikon est défini par un certain rapport entre les deux natures générales”. H. Cornelis, “Fondaments Cosmologiques d’Origène”. R. Sc. Fh. Th. Vol 43. 1959.

en su época acerca de la resurrección. Ni siquiera Ireneo escapó al *quiliarismo* o milenarismo, que mantenía una burda comprensión de la escatología supuestamente comenzada por un reino material de Cristo en este mundo, con una duración de mil años, previo a la definitiva entrega de todo al Padre, en la perfecta recapitulación. No era ajena a esta interpretación una lectura dudosa de algunos textos del Apocalipsis.

Orígenes se desmarca de tales lecturas, especialmente en lo que respecta al “reino milenarístico”, y explica el contenido del libro desde su propia clave: el Verbo se ha encarnado para que la humanidad sea devuelta a Dios. Por tanto vivimos ya en los tiempos escatológicos. Los acontecimientos terribles descritos en los textos apocalípticos del evangelio de san Mateo, y en el mismo libro del Apocalipsis vienen explicados en conexión con la suerte normal de todas las criaturas: todas han de sufrir, enfermar, degradarse, antes de perecer. Mas lo importante es que el acontecimiento decisivo, la pascua de Jesús ha dado comienzo a los tiempos nuevos e irreversibles: la humanidad camina a su destino. La escatología ya incoada, nada tiene que ver con acontecimientos que afectan al cosmos, sino que se incrementa, en movimiento ascensional, mediante al proceso de purificación moral <sup>176</sup>.

El texto de 1 Cor 15, 12-58, le sirve de base para su reflexión acerca de los cuerpos resucitados. En él se advierte un esquema de continuidad-discontinuidad entre el eón presente y el futuro, comparándolo con la planta que pasa a ser frondosa y fructífera a partir de algo tan desemejante inicialmente como es una pequeña simiente. El mismo Cristo, discutiendo

---

<sup>176</sup> A. Monaci, “Apocalissi ed Escatologia in Origene”. VI Incontro di Studiosi dell’



con los saduceos, había advertido que quienes fueran dignos de la vida eterna “ya no se casarán, serán como ángeles en el cielo”. Así lo explica también Orígenes:

“Quienes sean juzgados dignos de la resurrección de los muertos llegan a ser como los ángeles del cielo, no sólo por la ausencia de actividad sexual, sino también porque sus cuerpos de humillación, transfigurados, se hacen semejantes a los cuerpos de los ángeles, etéreos, una luz deslumbradora”<sup>177</sup>.

Cuando habla de cuerpos “etéreos” está utilizando un recurso común en Platón y Aristóteles para describir la naturaleza de los cuerpos situados más allá del aire (éste sigue perteneciendo al grupo de los elementos naturales comunes). La razón de tal transformación está en que el cuerpo debe adaptarse al lugar de su nueva existencia. Por ello necesita revestirse de incorruptibilidad.

De tres maneras Orígenes trata de explicar el tema de la continuidad-discontinuidad. Para ello se vale de categorías helenísticas. Por un lado de la distinción entre la sustancia material y sus cualidades. Ésta no posee ninguna determinación, mas no puede existir sin ser “informada” cualitativamente. Tales cualidades pueden ser cambiadas por voluntad del Creador. Se podría decir de ellas que conforman el “estado” de la naturaleza. En esta misma línea comenta el texto paulino que habla de nuestros gemidos mientras vivimos en esta tienda terrestre, en tanto que

---

Antiquità Cristiana. Studi sull'escatologia. Roma 1978.

<sup>177</sup> Com. Mt XVII, 30.

desearíamos no vernos desvestidos de ella, es decir, no perder la cualificación actual de la naturaleza, sino más bien sobrevestirnos de la condición gloriosa (2 Cor 5,4).

Apela también, como modelo explicativo, a la *ratio seminalis*. Tiene que ver con el ejemplo paulino citado de la simiente y la planta. Para él, como para el estoicismo, el *logos spermatikós* es fuerza interna de crecimiento y de individuación. Es precisamente este *logos* la verdadera sustancia del cuerpo, que abandona sus determinaciones transitorias (corruptibilidad-mortalidad) para adquirir las definitivas. En él se encuentra la fuerza dinámica del cuerpo futuro.

En algún momento Orígenes insinúa (aunque no afirma taxativamente) que el cuerpo de los resucitados no dispondrá de “órganos”, ligados al “hacerse” del ser humano. Éste será otro de los desencadenantes de la crisis origenista, que acabará con la condena de alguna de las tesis hipotéticamente mantenidas por él. Hipotéticas, porque en muchos casos fueron sus seguidores quienes extrajeron consecuencias indebidas del pensamiento del maestro. Así por ejemplo, Justiniano criticará la idea, supuestamente mantenida por Orígenes, acerca de la esfericidad de los cuerpos resucitados <sup>178</sup>, y lo mismo hizo el V Concilio de Constantinopla, del año 553, en su anatema décimo, cuando en realidad aquél atribuía dicha cualidad a los astros, simplemente <sup>179</sup>.

Un tercer modo de aproximación al misterio de la vida de los

---

<sup>178</sup> Liber Adv. Originem, (PG 1,973 A).

<sup>179</sup> A. J. Festugière, “De la Doctrine ‘Origéniste’ du corps glorieux sphéroïde”. R. Sc. Fh. Th., vol. 43, 1959.

resucitados se encuentra en el comentario al salmo primero que nos ha conservado Epifanio en su *Panarion* (69,10.12-16). Viene esta reflexión suscitada por el argumento en contra de la resurrección que advierte del fluir de la materia corporal, constantemente renovada, de modo que la identidad última de la condición humana no podría asentarse sobre ella. Orígenes afirma que el cuerpo es como un río con aguas siempre cambiantes y al mismo tiempo siendo siempre el mismo. La íntima unidad del cuerpo vendría dada por la “forma” (*eidos*) que, de modo parecido a la *ratio seminalis* o la sustancia material, imprimiría a éste su identidad. El *eidos* sería una fuerza caracterizante que asimila la materia de la que toma posesión, en línea con la “idea” platónica o la “forma” aristotélica, pero diferenciada de ellas, sobre todo por su carácter individual. Vendría a ser como el principio de individuación, de unidad y de desarrollo.

En íntima conexión con su antropología, Orígenes considera a los resucitados, distribuidos de acuerdo a sus méritos. El libro de los Números, en el que se describe el campamento de los Israelitas le sirve, leído en alegoría, como fundamentación bíblica de su afirmación<sup>180</sup>. Mas no hay que desdeñar su comprensión de la creación de los racionales todos en estado de “isangelía”, viniendo la diversificación de acuerdo a los méritos de cada una de las inteligencias. Así que la *autoexousía* de los *logicoi*, determinaría el movimiento (*epistrofé*) de ascensión y proximidad a Dios.

---

<sup>180</sup> “Y si es capaz (Celso) de entender por símbolos el camino señalado para los que han de caminar a lo divino, lea el libro de Moisés que lleva por título Los Números y busque quien lo introduzca sobre los misterios que encierran los campamentos ordenados hacia las partes de oriente, que son los primeros; de qué naturaleza los ordenados hacia el sudoeste y sur, cuáles junto al mar...” C. Celso, VI 23.

Por su parte, los que han resucitado para la condena son descritos como cuerpos tenebrosos, a los que los suplicios no pueden destruir. La resurrección corporal de los condenados viene exigida por el hecho de que el alma separada del cuerpo no puede ser castigada.

#### h) La Eclesiología de Orígenes.

Orígenes el teólogo, el dialogante con la cultura de su tiempo, el tantas veces esotérico, es, sobre todo, un “hombre de Iglesia”, porque sólo en ella se encuentra a Cristo:

“No debemos atender a quienes dicen ‘aquí está Cristo’, y sin embargo no lo muestran en la Iglesia, que está llena de fulgor, de oriente a occidente, llena de la luz verdadera, que es columna y firmamento de la verdad, en la que plenamente se da la venida del Hijo del hombre quien dice a cuantos están en cualquier parte: aquí estoy yo todos los días de la vida, hasta la consumación del tiempo”<sup>181</sup>.

Más aún, la Iglesia es una “incorporación” del Verbo. La primera de las incorporaciones es la Escritura, que visibiliza a quien es la Palabra eterna del Padre; una segunda es propiamente la encarnación. Bellamente lo expresa Orígenes en su comentario al evangelio de san Mateo 1, 18:

“Así como esta profecía (se trata de la genealogía de Cristo), según su propia naturaleza es impalpable e invisible, pero una vez

escrita está como encarnada en el libro, así, el Verbo de Dios, no teniendo ni carne ni cuerpo, y no siendo ni visto ni escrito según su divinidad, una vez encarnado fue visto y escrito”.

Una tercera encarnación es la Iglesia, que abarca a todos los racionales, que han recibido del Verbo tal condición, y por tanto a él hacen referencia, de modo que este cuerpo visible permite que aquel que no puede sufrir según su divinidad, padezca según su humanidad, de igual modo que el alma separada del cuerpo no puede sentir ni hambre ni sed y viene a tales experiencias cuando asume la carne. Tal es la explicación que da en su comentario a la carta de san Pablo a los Romanos (8,2). Más aún, parece que para Orígenes el cuerpo físico de Jesucristo sería figura de la Iglesia, de modo que en la cruz y en el sepulcro se han encontrado también todos los miembros del Cristo total. En su comentario a Mateo 14, 17, afirma que se ha unido a su esposa la Iglesia, haciéndose una sola carne con ella, por cuanto que por ella Cristo ha asumido la carne, y por tanto ya no existen dos realidades diversas. En verdad la carne del Salvador ha sido el lecho nupcial en el que se ha realizado esta comunión, hasta tal punto que cada cristiano es realmente miembro de Cristo. A través de su esposa él sigue enseñando (Los doctores son los “labios de Cristo”) y sigue alimentando mediante la constante multiplicación del pan de la palabra, que no se agota, sino que fructifica como el grano de trigo caído en tierra.

Un segundo aspecto que hay que considerar es que la eclesiología tiene mucho que ver, según Orígenes, con la escatología, pero antes con la

---

<sup>181</sup> In Math. 47.

protología. La Iglesia es realidad preexistente al presente mundo: la creación de Dios, la esencial, a la que ha sobrevenido la material en función de aquélla, es la de los racionales. Y el fin se identificará en cierto sentido con el principio, porque según el Apóstol, Cristo recapitulará todas las cosas y las someterá al Padre, “que será todo en todos” (cfr. 1Cor 15, 23-28). En cierto sentido, porque entre el inicio y el fin queda el espacio de la libertad y la historia. Las almas en la preexistencia han conformado la protoiglesia unida como la Esposa al Esposo, absortas en la contemplación de Dios, unidas al Verbo eterno, unido a su vez indisolublemente a una Inteligencia. La razón de la igualdad en la creación de todas las inteligencias (ángeles, hombres, demonios) salía al paso de las naturalezas diversas propugnadas por los gnósticos, poniendo la diferenciación de las mismas en el ejercicio de la libertad:

“El punto siguiente está también definido en la predicación de la Iglesia: cada alma racional está dotada de libre arbitrio y voluntad. Es preciso pensar que nosotros no estamos sometidos a la necesidad y que no somos forzados de ninguna manera a hacer el bien o el mal”<sup>182</sup>.

Así pues, Orígenes propugna una Iglesia celeste fracturada por la caída original, a la que se van reintegrando los santos, junto a los ángeles no caídos, que siguen contemplando el rostro de Dios. En efecto, siguiendo a san Pablo que habla de que “la Jerusalén celeste es libre, ésa es nuestra madre” (Gal 4,26) y la carta a los Hebreos, en la que se dice “vosotros os habéis acercado al monte Sión, ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celestial,

a la asamblea de los primogénitos inscritos en el cielo, y a los espíritus de los justos que han llegado a la perfección” (Hb 12, 22-23), comprende la Iglesia como el espacio verdadero y celeste en el que se ubican los bienaventurados que gozan de la visión divina.

Mientras tanto la Iglesia terrena está dispersa por causa del pecado; fue ya reintegrada en una cierta unidad en el Israel antiguo, a quien el Esposo se manifestó, aunque no como en la encarnación: a más de las teofanías, habló por medio de los amigos del Esposo, los patriarcas, los profetas y los ángeles. El deseo de la Esposa tiene su expresión más profunda en el texto del Cantar de los Cantares, comentado por Orígenes en esta clave <sup>183</sup>. No le sirven sino los besos de la boca del Esposo, no ya los mediadores que recuerdan su venida <sup>184</sup>.

En la Encarnación empieza a producirse el misterio de la nupcialidad-reintegración perdida. Para ello,

---

<sup>182</sup> DP Prefacio, 5.

<sup>183</sup> En su Homilía sobre el Cantar de los Cantares, I,1, tras enunciar a los componentes del drama sacro, les va asignando el papel que en el mismo les corresponde: “todo ello no pretendas buscarlo fuera de aquellos que han sido salvados por la predicación del evangelio. Reconoce a Cristo en el Esposo, en la Esposa, sin mancha ni arruga, a la Iglesia, Iglesia de la que se ha escrito ‘para presentarla delante de él, esta Iglesia, gloriosa, sin mancha ni arruga, ni nada semejante, sino santa e inmaculada’. En cuanto a aquellos que aun siendo fieles, no son todavía tales como la palabra de la Escritura dice, pero parecen haber hecho algún progreso en el camino de la salvación, considera en ellos las almas de los creyentes e identificalas con las jóvenes del cortejo de la esposa, en tanto que los ángeles y aquellos que han llegado a la edad del hombre perfecto, contémplos como amigos del Esposo”.

<sup>184</sup> “Mas citemos aquí las palabras mismas en las que se hace entender por vez primera la voz suplicante del Esposo. ‘Que me bese con los besos de su boca’. Mira en qué sentido: ¿Desde cuándo mi esposo me enviará sus besos por los profetas; son los labios mismos del esposo los que yo deseo besar, que venga él mismo, que él mismo descienda. Así pues, ella le pide al Padre del Esposo, diciéndole: que me bese con los besos de su boca” Hom. I, In Cant. Canticorum, 2.

“Él, el Señor, que es el esposo, ha dejado por causa de la Iglesia, al Padre, junto al cual se encontraba cuando estaba en la forma de Dios; y ha dejado a su Madre, en cuanto que también él era hijo de la Jerusalén de lo alto. Él se ha unido a su esposa caída aquí abajo y han llegado a ser los dos, en esta tierra, una misma carne”<sup>185</sup>.

El drama de la kénosis del Verbo encarnado llegará a su máxima profundidad con el rechazo del pueblo de las promesas, que será infiel y servirá al demonio. Vendrá reemplazado por la Iglesia proveniente de las naciones, la cual no tendrá todavía la posesión perfecta del Esposo, que llegará con la consumación del mundo presente. En el estado de viatores, a los que corresponde vivir en la temporalidad, la Iglesia se ofrece como mediación sacramental. Si los dones de Dios han sido ya otorgados en Cristo, sacramento fontal del encuentro del hombre con Dios, lo han sido a través de las realidades sensibles, bajo el velo de la imagen. El creyente camina y progresa convirtiéndose. Orígenes, por ejemplo, que insite menos en el rito sacramental de la penitencia, y pone más el acento en la acción curativa del Verbo, afirma, frente a quienes consideraban muy duro el régimen penitencial de la Iglesia antigua, de cuántas maneras se remiten los pecados, y de cuántas la Iglesia ejerce su misericordia:

“La primera es aquella por la cual somos bautizados para la remisión de los pecados. La segunda remisión es la del martirio sufrido. La tercera es la que se obtiene por la limosna: de hecho, el Señor ha dicho ‘dad de lo que tenéis y todo será puro para vosotros’.

---

<sup>185</sup> Com. Mt XIV 17.



La cuarta se obtiene cuando nosotros perdonamos las ofensas a nuestros hermanos. La quinta es cuando alguno saca a un pecador de su error. De hecho la Escritura dice ‘quien saca a un pecador de su error, salva su alma de la muerte y cubre la multitud de sus pecados’. La sexta se tiene con la abundancia de la caridad, según el dicho del Señor: ‘sus pecados le son perdonados, porque ha amado mucho’. Hay todavía una séptima, dura, penosa, que se hace con la penitencia, cuando el pecador inunda su lecho con lágrimas, y no se avergüenza de confesar al sacerdote su pecado y pedirle remedio”<sup>186</sup>.

Esta última modalidad, claramente sacramental, que viene ratificada por otros muchos textos de sus obras, es ciertamente la más dura. Orígenes se queja de cómo algunos sacerdotes se atreven, sin más, a perdonar los más graves pecados (idolatría, adulterio, fornicación) “como si la oración que pronuncian sobre quienes han osado estos crímenes cancelase también las culpas mortales”<sup>187</sup>. Pero, como testigo de la tradición de la Iglesia, se pone de parte de la posibilidad real del perdón de los pecados más graves. Lo exige también su oposición al fatalismo gnóstico<sup>188</sup>.

Así pues, la Iglesia es madiadora de la salvación acontecida en Cristo. Es una realidad orgánicamente estructurada, mas la estructura

---

<sup>186</sup> In Lev. Hom., II 4.

<sup>187</sup> De Oratione, 28.

<sup>188</sup> “Ce qui nous intéresse, c’est de savoir si Origène connaît et fonde en principe une possibilité de pardon pour les péchés mortels dès cette vie; pardon qui, en fin de compte, n’aurait de limite que dans la liberté de l’homme opposant son refus à l’offre de Dieu. Il faut répondre affirmativement. Origène ne tient pas pour un rigorisme que déclarerait impossible ou douteux dans cette vie un pardon divin des péchés mortels. Ses doctrines sur la liberté de la créature spirituelle, sur l’amour de Dieu et sur le caractère salvifique des châtiments nous en persuadent par avance... Origène avait conscience de défendre cette tradition contre le fatalisme gnostique”. K. Rhaner, “La Doctrine d’Origène sur la Pénitence”, RSR, 1950. vol. 37, pgs. 47-57.

remite al mismo ser interior de la Iglesia: no es aquélla un simple molde formal. En el comentario de Orígenes al libro de Josué la describe desarrollando el texto de 1Pe 2, 4-5:

“Acercándoos a él, piedra viva, desechada por los hombres, también vosotros, como piedras vivas entráis en la construcción del templo del Espíritu, formando un sacerdocio sagrado, para ofrecer sacrificios espirituales que Dios acepta por Jesucristo”<sup>189</sup>.

Todos cuantos se han acercado a Cristo son llamados “piedras vivas”. Ahora bien, en una edificación material las piedras más sólidas y resistentes, por la seguridad del edificio, se colocan en los cimientos. La metáfora vale para comprender cómo está construida la Iglesia. El apóstol Pablo lo aclara cuando dice que “estáis cimentados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, y el mismo Cristo Jesús es la piedra angular” (Ef 2, 19-20) y que nadie puede poner otro cimiento. Este es el criterio de pertenencia a la verdadera Iglesia, en la que el altar viene formado por “las piedras sin tallar”, libres de mancha, que son los apóstoles, quienes por su unanimidad y concordia lo construyeron. También se ha de entender que cada cristiano es un verdadero altar en la medida en que esté dispuesto a consagrarse a la oración y a “inmolarle las víctimas de sus súplicas”. A propósito del sacerdocio de los fieles, Orígenes defiende la postura de los cristianos de no tomar las armas porque “son sacerdotes”

“Además, a los que son ajenos a nuestra fe y piden que hagamos

---

<sup>189</sup> Hom. 9, 1-2.

la guerra y matar hombres por el interés común, les podemos decir también lo siguiente: también los que según vosotros son sacerdotes de ciertos ídolos o guardianes de los que tenéis por dioses, conservan su diestra sin mancha por razón de los sacrificios. Y realmente cuando estalla una guerra no hacéis de los sacerdotes soldados. Con cuánta más razón, cuando otros salen a campaña, luchan también los cristianos como sacerdotes y servidores de Dios, manteniendo puras sus diestras, luchando con sus oraciones a Dios"<sup>190</sup>.

Asimismo en su Comentario al Evangelio de san Juan,<sup>191</sup> explica el texto “destruid este templo y en tres días lo levantaré”, como referido al cuerpo de Jesús, que es figura de la Iglesia, cuyos miembros sufren una doble tribulación, por un lado las persecuciones y por otro la guerra orquestada por quienes pretenden quebrantar la unidad.

Orígenes tiene un altísimo concepto del ministerio ejercido por obispos, prebiteros y diáconos<sup>192</sup>, de los cuales el sacerdocio levítico no era sino una sombra de la realidad presente, aunque, siempre dentro de su esquema omnicomprendido, ésta remita a las realidades eternas, es decir, al sacerdocio celeste de Cristo. Refiriéndose al bautismo, por ejemplo, desarrolla el itinerario del catecúmeno, en comparación con el del pueblo de Israel en el desierto y así como éste atravesó el mar Rojo, y el río Jordán, antes de entrar en la tierra prometida, aquél encontrará junto a la “mística fuente” a los sacerdotes y levitas,

---

<sup>190</sup> C. Celso, VIII, 73.

<sup>191</sup> In Jo. X, 20

<sup>192</sup> “Nosotros, empero, sabemos que en cada ciudad hay otro sistema de patria, fundado por el Logos de Dios y exhortamos a gobernar las iglesias a los poderosos por su palabra y vida sana” C. Celso, VIII, 75.

“los cuales conocen aquellos sacramentos en cuanto es posible conocerlos. Entonces también tú, por ministerio de los sacerdotes, atravesarás el Jordán y entrarás en la tierra prometida, en la que te recibirá Jesús, el verdadero sucesor de Moisés, y será tu guía en el nuevo camino”<sup>193</sup>.

La Jerarquía, llamada a visibilizar el ministerio eterno de Cristo, es muchas veces fustigada por Orígenes en sus homilías, pues no parece estar a la altura de la santidad requerida para su ejercicio. A obispos, presbíteros y diáconos, les exige un tenor de vida casi monástico, de modo que, aun estando en el mundo, deben permanecer ajenos a su espíritu.

#### i) Los Sacramentos del Verbo

La última de las incorporaciones del Verbo son los sacramentos. Éstos están en perfecta relación con la visión que Orígenes tiene de la verdad acerca del ser humano: vienen en ayuda del verdadero y sustantivo “yo”, del cual la corporalidad es la expresión cognoscible. La carne puede llegar a ser templo del Dios invisible. Por eso en su vida pública Jesús opera milagros físicos que requieren una más profunda comprensión. San Juan los llama en su evangelio *semeia*, signos, señales:

“Jesús tocó al leproso con un contacto más espiritual que material, para purificarlo de una vez en un doble modo, me parece. Quiero decir que no lo liberó sólo, como entienden los más este pasaje, de la lepra

---

<sup>193</sup> Hom. In Jos. IV, 1

corporal, con un contacto corporal, sino también de otra lepra con su contacto verdaderamente divino”<sup>194</sup>.

Los milagros operados en la carne remiten a otra actividad curativa del espíritu, son obras verdaderamente “teándricas”. Así los sacramentos son signos efectivos de la transformación de quien los recibe, presupuesta su libertad, tan insistentemente defendida por Orígenes: “es preciso que tú mueras antes de ser sepultado con Cristo”<sup>195</sup>.

Hoy, la Iglesia es ciertamente el sacramento de la presencia real de Cristo. Acercarse a ella es comulgar con él. Los sacramentos particulares son modos específicos de este protosacramento, al cual nos incorporamos cuando los recibimos, asimilándonos de este modo a Cristo, presente en su cuerpo místico<sup>196</sup>.

Dentro del esquema sacramental-simbólico de Orígenes, el bautismo ha venido significadamente anticipado en el Antiguo Testamento. Quienes se han adherido como catecúmenos a los preceptos de la Iglesia “han atravesado el Mar Rojo” y al igual que los hebreos caminaron por el desierto teniendo presente la Ley dada por Dios en el Sinaí, así también aquéllos aprenden a escuchar la palabra de Dios y a “contemplar la gloria del Señor”<sup>197</sup>. El bautismo tenía su figura en las aguas del Jordán detenidas al paso de los sacerdotes que portaban el arca de la Alianza:

---

<sup>194</sup> C. Celso, I, 48

<sup>195</sup> In Rom. Com. 5, 8. M. 14, 1028, A.

<sup>196</sup> Entendiendo este término en su significación propia: “misterioso”, pero no opuesto a “real”, o menos verdadero; hay que acogerlo desde los presupuestos filosóficos de Orígenes.

<sup>197</sup> In Jos. Hom. 4,1.

“A ti, cristiano, que por el sacramento del bautismo has atravesado la corriente del Jordán, la palabra divina te promete cosas más grandes y más excelsas, pues te promete que pasarás y atravesarás el mismo aire. Oye lo que dice Pablo acerca de los justos: Seremos arrebatados en la nube, al encuentro del Señor, en el aire. Y así estaremos siempre con el Señor”<sup>198</sup>.

El bautismo significa el paso a la tierra prometida “en la que te recibirá Jesús, el verdadero sucesor de Moisés”<sup>199</sup>. La fuente del bautismo es una “mística fuente”. Parece sugerir Orígenes una especial presencia del mismo Espíritu Santo en ella: “veremos, dice en *Fragm. Io XXXVI*, si el agua no se distingue del Espíritu sólo por la epinoia y no por la hipóstasis”, es decir, si el agua no sugiere inmediatamente la presencia del Espíritu, la realidad sería distinta: el Espíritu estaría sustancialmente presente en este elemento. Por ello el don que otorga al bautizado opera el lavado de los pecados e introduce en una vida nueva. El bautizado, de acuerdo con *Rm 6,3*, ha sido íntimamente vinculado al misterio pascual de Cristo, muerto y resucitado. Misterio pascual que tiene su verismo más radical en el martirio. Éste sería, no como a veces se piensa, un sustitutivo del bautismo: la imagen nunca podría anular la realidad. Pues si el bautismo representa místicamente tal identificación con la Pascua de Jesús, en el martirio la representación deja paso a la verdad del bautismo supremo.

Pero existe un bautismo definitivo, el bautismo de fuego, para purificar las almas antes del encuentro definitivo con Dios. Orígenes es un claro defensor de la doctrina del purgatorio. Dios es “fuego devorador” que

---

<sup>198</sup> Ib.

<sup>199</sup> Ib.

asimila a sí a quienes van a participar de la resurrección futura<sup>200</sup>.

Asimismo la Eucaristía participa de un carácter material y espiritual: aquél remite a éste:

“Esto es mi cuerpo. Este pan que el Dios-Verbo declara ser su cuerpo es el Verbo que nutre las almas, Verbo venido del Dios-Verbo y pan venido del pan celestial... Y esta bebida que el Dios-Verbo declara ser su sangre es el Verbo que sacia y embriaga maravillosamente el corazón de quien bebe”<sup>201</sup>.

En la *forma mentis* platónica de Orígenes no existe contraposición entre lo “real” y lo “espiritual”. Por ello, presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía y comunión espiritual equivalen a presencia y comunión real. Lo real remite a la interioridad del misterio presencializado en las especies eucarísticas, verdadero cuerpo y sangre del Señor. Del mismo modo sucedía con la Escritura, portadora de varios sentidos, el más elevado de ellos, el espiritual. Asimismo sucede con la Eucaristía.

Para Orígenes, los simples se acercan al misterio de una manera superficial. Aquellos que avanzan en la comprensión de los misterios descubren en ella el Verbo de la Verdad hecho alimento<sup>202</sup>. Mas el Cristo

---

<sup>200</sup> “In termini scolastici, il battesimo di Giovanni è un puro sacramento, un segno; quella della Chiesa è insieme sacramentum et res; e il battesimo escatológico è res, realtà” H. Crouzel, “Origene”, o. c., pg. 305

<sup>201</sup> In Math. Comm. Ser. 85.

<sup>202</sup> “La manducazione reale ed efficace del sacramento sembra dunque essere per Origene il símbolo, nel senso definitivo da Harnack, di un'altra manducazione ‘più divina’ e ‘più vera’. La vera manducazione che essa –la Eucaristía- significa e per la quale dà la grazia effettiva, è quella del Verbo in se stesso”. H. Urs Von Baltasar, “Parola...” o.c., 1991, pg. 49.

real es el Cristo total, cabeza y miembros, esposo y esposa. Por ello, comulgar de la Eucaristía significa comulgar con la Iglesia y con las otras incorporaciones del Verbo, especialmente con la Palabra. A este propósito es muy significativa la observación que Orígenes hace a este propósito:

“Vosotros, lo sabéis, vosotros, que soléis asistir a los divinos misterios: cuando recibís el cuerpo del Señor, los conserváis con todo cuidado y veneración posibles, por miedo a que incluso la más pequeña partícula caiga a tierra y no se pierda nada del don consagrado... Si tenéis tanto cuidado por la conservación de su cuerpo –y con razón– ¿cómo podéis creer que sea un error menor descuidar el Verbo de Dios que descuidar su cuerpo?”<sup>203</sup>

La Reforma ha querido hacer una simple lectura espiritual (no sacramental) en los textos de Orígenes, o incluso una posible doble explicación de los mismos, ateniéndose a la mayor o menor cualificación de los oyentes: para los simples valdría la ortodoxia, para los aventajados, aquellos que vuelan sobre la literalidad, haría valer una explicación más espiritual. Como se ha dicho, no se corresponden estas observaciones con el sentido de su alegorismo. El símbolo material, el pan y el vino, son realmente lo que significan<sup>204</sup>. Todo concluye si se aplica su esquema interpretativo, que parte del Símbolo y que afirma, por tanto, el valor de la

---

<sup>203</sup> In Ex. Hom. 13,3.

<sup>204</sup> “Actualmente nosotros entendemos por símbolo algo que no es lo que significa, mientras entonces se entendía por símbolo, algo que, de algún modo, era lo que significaba: de otra parte, la realidad celeste estaba siempre escondida y detrás de la apariencia, sin confundirse enteramente con ella sobre la tierra”. Harnack, “Lehrbuch der Dogmengeschichte”, I, Tubinga, 1909, pg. 476.



creación.

#### h) El valor de la Tradición en Orígenes

La Tradición, a más de ser un *depositum* es un *actus tradendi*, es decir bajo este aspecto dinámico la considero, como don entregado y eficazmente recibido: interesa sobre todo su eficacia, su potencia transformativa para este hombre que, hecho imagen de Dios, debe históricamente completar la semejanza, en el espacio de su libertad, abierta, posibilitadora de un futuro diverso, indefinido por tanto.

Ya se ha tratado anteriormente cuáles sean las relaciones entre la Sagrada Escritura y la Tradición. Recordamos que la constitución dogmática conciliar "Dei Verbum" afirma que ambas están estrechamente unidas: "si la Sagrada Escritura es palabra de Dios en cuanto escrita por el Espíritu Santo, la Tradición recibe la palabra de Dios, encomendada por Cristo a los Apóstoles y la transmite íntegra a los sucesores, para que ellos, iluminados por el Espíritu de la Verdad, la conserven, la expongan y la difundan fielmente en su predicación. Por eso la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción" (DV, 2,9)<sup>205</sup>. No se habla por tanto de la tradición como reveladora de contenidos nuevos o

---

<sup>205</sup>"Merece considerarse atentamente el término "certeza" empleado por el Vaticano II: quiere decir que la Tradición no añade ninguna verdad nueva a las verdades contenidas en la Escritura; lo que hace es garantizarnos su certeza o hacémosla sentir, precisamente porque la Tradición es el gran conducto por el que se comunica a la Iglesia la acción de la Santísima Trinidad" J.L.Leuba, "La tradición en Montreal y en el Vat. II, convergencias y cuestiones", en la Revelación Divina, II, Comentarios. Dir. B.D. Dupuy, Madrid, 1970, pg.187.

diversos. Se trata más bien de hacer operativa la Palabra.

Una visión semejante mantiene Clemente de Alejandría: si por un lado las Escrituras ponen por escrito la Tradición ("la gnosis se transmite - *paradídotai*- por las Escrituras" <sup>206</sup>), ésta interpreta su contenido, es su clave <sup>207</sup>.

### *1. Las disposiciones de la esposa.*

La fecundidad de la Palabra, desde su concepción cuasi sacramental, no sólo hace resonar un mensaje, por sublime que sea; la Palabra viva y operante vivifica y dinamiza a quien "comulga con ella"; más aún, si la carne del Verbo es "velo", si por otro lado la sustancialidad del hombre reside en su logos, ¿qué otro alimento le será de más utilidad sino aquel que se se le asemeja? Incluso, como se ha señalado previamente, los gestos sacramentales, las instituciones canónicas, en fin, cuanto la Iglesia trasmite en orden a la salvación, más allá de su materialidad, tiende a realizar el encuentro entre el Logos divino y el alma humana <sup>208</sup>, encuentro

---

<sup>206</sup>ST. VII,16,105,1

<sup>207</sup>"Mais si les Ecritures transmettent la Tradition, elles ne peuvent se passer d'interprétation qui est partie intégrante de la Tradition... La tradition non écrite est l'interprétation des Ecritures donnée par le Christ aux Apôtres...On voit ainsi la signification de la "tradition gnostique" chez Clément. Elle porte sur le degré supérieur de la foi, parce qu'elle est la foi pleinement consciente de ses justifications. Elle est la clef de l'interprétation des Ecritures, dont elle éclaire le contenu caché, voilé par la lettre"; J. Danielou, "la Tradition selon Clément d'Alexandrie; Conferenze Patristiche II, Aspetti della Tradizione", Roma 1972, pgs 8-9.

<sup>208</sup> "Ancor più, quando la esalta fino a metterla al di sopra dell'Eucaristia, la considera ancora oltre, come Parola personale e viva in seno a Dio, *tón dsonta toû Theou lógon*. Ancora una volta, sotto forme pù o meno diluite, più o meno concentrate, c'è una sola Parola, e questa Parola era in principio presso Dio, e questa Parola era Dio.

que culmina en la íntima unión tradicionalmente denominada desde Orígenes “desposorio místico”.

La fecundidad se realiza en la sponsalidad. El tema de las nupcias está abundantemente presente en las obras de Orígenes, muy particularmente en las homilías del Cantar de los Cantares. La esposa es la Iglesia, concebida desde la eternidad, mas separada en el tiempo por la infidelidad y la caída primordial. A rescatar a su esposa es enviado el Verbo en su encarnación. Mas también es el alma fiel, que forma parte de la Iglesia-Esposa.

Para que pueda entrar en comunión con el Esposo, la esposa viene dotada de los “sentidos espirituales”; análogamente a aquellos mismos que captan sensorialmente la realidad material, existen otros en el alma para captar las realidades superiores, en la gnosis unitiva y transformante. Y del mismo modo que debe haber correspondencia de naturaleza entre lo percibido y los receptores, en un nivel natural, también debe haberla entre los órganos espirituales y su objeto: solo lo símil conoce a lo símil. El signo de esta semejanza es el deseo espiritual del alma por su Dios:

“La forma del cuerpo, la constitución de los oídos, y de los ojos tiene alguna relación con la audición y la visión y cada miembro formado por Dios hace posible, a su manera, por la cualidad misma de la forma, la función para la que está naturalmente destinada. De igual

---

È abbastanza per essere invitati a vedere nella manducazione reale ed efficace del sacramento il segno di una manducazione 'più divina a più vera', la manducazione ad opera dell'anima del Logos stesso-della Parola-nella Parola-nel logos- che lo rivela. Si può dire perciò che la 'verità' della comunione sacramentale -quando più tardi sarà chiamata 'res sacramenti', è la comunione della Parola dispensata dalla Chiesa, e per ciò stesso è la comunione con la Chiesa, che è composta di coloro che accetano la Parola" H. de Lubac, “Parola...”, o. c., pg. 397.

modo hay que creer que el alma o la inteligencia ha sido formada de una manera adaptada y apropiada a su actividad... hay una cierta parentela entre la inteligencia y Dios”<sup>209</sup>.

Ya en la Sagrada Escritura se habla de tales sentidos espirituales. En el salmo 34 se dice, por ejemplo, “gustad y ved qué bueno es el Señor”; en el 35 se lee “en tu luz vemos la luz”; Juan ha tocado la Palabra de la Vida... Orígenes, de alguna manera, sistematiza este tema, estableciendo una jerarquización entre ellos, correspondiente a las etapas de la ascensión mística <sup>210</sup>.

Comentando el texto “bienaventurados los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios” (Mt 5,8), afirma que a Dios, lógicamente, se le conoce en el alma o inteligencia y que

“Frecuentemente la denominación de los órganos sensibles son atribuidos al alma. Se dice que ésta ve con los ojos del corazón... Se dice que entiende por los oídos, en cuanto percibe un sentido de una comprensión más profunda; que puede usar los dientes, en cuanto come el pan de vida bajado del cielo. Se dice paralelamente que se sirve de otros órganos que, bajo una apelación corporal, son atribuidos a las facultades del alma, según lo que dice Salomón: encontrarás un sentido divino”<sup>211</sup>.

En esta línea, Orígenes refiere el pasaje del Cantar de los Cantares *nardus mea dedit odorem suum*, (Cant. 1,3) al episodio del Nuevo

---

<sup>209</sup> DP 1,7.

<sup>210</sup> San Agustín, San Bernardo, san Buenaventura, los místicos españoles han desarrollado abundantemente el tema de los “sentidos espirituales”.

Testamento en el que María derrama un costosísimo perfume sobre la cabeza del Señor, llenándose de buen olor toda la estancia. Al gesto de la mujer, él corresponde diciendo que “allí donde se anuncie el Evangelio se hablará de lo que ella ha hecho”. Pues bien, esto se ha cumplido cuando el Apóstol afirma: “por medio nuestro se difunde por todas partes el buen olor de Cristo, pues nosotros somos para Dios el buen olor de Cristo entre los que se salvan” (2Cor 2,15). Así pues,

“El Espíritu Santo no tenía intención de hablar aquí de ‘nardo’; el evangelista tampoco ha escrito acerca de un nardo que podemos contemplar con los ojos, sino de un nardo espiritual, un nardo que ha dejado su aroma”<sup>212</sup>.

Un poco antes había hablado de que, según el cantar de los Cantares, *Unguentum effusum nomen tuum*, texto “que contiene un misterio profético”, pues se refiere al nombre de Jesús que, en cuanto vino al mundo esparció sobre él el buen olor:

“Tu Nombre es perfume expandido. Como un perfume que, por su efusión esparce su olor a todo el entorno, el Nombre de Cristo se ha esparcido. Por toda la tierra se nombra a Cristo, en el mundo entero se proclama a mi Señor”<sup>213</sup>.

Interpretando el versículo del Cantar “que me bese con besos de su boca”, Orígenes contempla a la esposa enamorada que dice:

---

<sup>211</sup> Ib. 1,9.

<sup>212</sup> In Cant. II 2.

<sup>213</sup> Ib. I 4.

“¿Hasta cuándo mi esposo me enviará sus besos por medio de Moisés o los profetas? Es a él a quien deseo tocar, deseo su venida, deseo que baje. Ella reza al Padre del Esposo y le dice: que me bese con besos de su boca. Y porque se lo merece, ve cumplida esta palabra profética: Todavía estarás hablando y te diré aquí estoy”<sup>214</sup>.

Una esposa que se unge y se perfuma para su esposo, pero que a su vez es éste quien le comunica a ella sus aromas. Cuando, sin embargo, Orígenes ve la realidad de los creyentes, no puede por menos declarar que todavía huelen mal, recordando el dicho del profeta: “Podridas y corrompidas están mis llagas, por causa de mi insensatez” (Ps 37,6):

“El pecado huele a putrefacción, la virtud exhala aquellos perfumes de los cuales encontrarás su tipo en el Éxodo... Y Dios dijo a Moisés: yo los llenaré de espíritu de sabiduría y de inteligencia para que hagan la obra de arte de los perfumes. Así pues, Dios instruye a los perfumistas”<sup>215</sup>.

Cristo comunica a su esposa la luz, la vida, el agua, el alimento. Él es la Luz verdadera, reflejo de la Luz Paterna, Sol de Justicia, Oriente, Luz de las Naciones, Luz de los hombres, de acuerdo con los atributos de la Escritura, siempre referidos a él. La esposa se convierte en luz, cuando se abre a la luz increada, de modo que, al final, todos los santos brillarán en el Reino como una sola luz. Por ello está dotada del don de la visión espiritual.

La vida que el esposo da a su esposa es la vida eterna entendida, en

---

<sup>214</sup> In Cant. 1,2

<sup>215</sup> ib.

palabras de H. Crouzel, “como aquello que más tarde se entenderá como gracia santificante”<sup>216</sup>. Tres son los tipos de vida, de acuerdo con la *Stoa*: la vida natural, la vida del pecado y la “verdadera vida”. Esta última viene descrita, más que a partir de los textos del platonismo -sería la contemplación de las ideas- según el Nuevo Testamento. Una vida eterna, participación de la vida divina, vida que viene constantemente donada por el Padre al Hijo.

Asimismo, Jesús, de acuerdo con el Evangelio de san Juan, comunica el “agua viva”, que no es sino la acción del Espíritu en las almas<sup>217</sup>. Es un tema recurrente en Orígenes el de los “alimentos espirituales”. Cuando Dios, en el Antiguo Testamento, amenaza con el hambre o la sed, él entiende habitualmente que tales serán la falta de la Palabra, porque no habrá ministros de la misma que la repartan al pueblo. Hay que entender que tal alimento, la Palabra, es como antes se ha señalado, una de las “incorporaciones” o “encarnaciones” del Verbo. Ahora bien, aun siendo único alimento para todos, a todos se adapta, según su necesidad. Para los débiles en la fe, se hace “hierba” de prados verdes, según el salmo 23; o “leche”, según la advertencia del apóstol Pedro<sup>218</sup>. Para los fuertes se hace “carne”, La carne del Cordero de la Pascua. La recepción del Verbo diviniza, transforma al receptor, lo asimila a Cristo, que se convierte en la vida del creyente. El Logos inebria el alma, mediante su conocimiento. Mas este conocimiento es inebriante, porque es conocimiento de la esposa que se recuesta en el pecho del amado, es conocimiento de amor.

---

<sup>216</sup> H. Crouzel, “Origene”, o.c., pg.180.

<sup>217</sup> Com Io II,16-19.

<sup>218</sup> “Como niños recién nacidos, desead la leche espiritual pura, a fin de que, por ella, crezcáis para la salvación, si es que habéis gustado lo bueno que es el Señor”, 1 Pe 2,2.

Comentando el texto del Cantar de los Cantares *Quia ubera tua super vinum* Orígenes afirma: “Ponte en comunión, como esposa, con los sentimientos del Esposo y sabrás cómo tales pensamientos inebrian y proporcionan alegría” (In Cant. 1,2.).

Vista, oído, gusto, tacto, olfato son órganos del alma por los que la amada accede a las riquezas del amado, hasta que los dos sean uno en nupcias eternas:

“Consideremos el alma cuyo único deseo es unirse y juntarse con el Verbo de Dios y entrar en los misterios de su sabiduría y de su ciencia, como en el tálamo de un esposo celeste. A esta alma ya le han entregado sus dones, a manera de dote. Así como la dote de la Iglesia fueron los libros de la Ley los Profetas, hemos de pensar que, para el alma, los bienes matrimoniales son la ley natural, la razón y la libre voluntad”<sup>219</sup>.

Sin embargo, en estos dones no encuentra el alma, herida de amor, la plena satisfacción de sus deseos; anhela y busca al mismo Verbo de Dios, y vive suplicando recibir la luz y la intimidad, que son ya besos del esposo:

“Por boca del esposo entendemos el poder que ilumina la inteligencia. Dirigiéndole, como si dijéramos, unas palabras de amor, suponiéndola digna de recibir la visita de un ser tan excelente, le descubre todas las cosas ocultas y desconocidas. Este es el beso más verdadero, el más íntimo y el más santo que, según lo dicho, da el

---

<sup>219</sup> In Cant. Comm, 1.



esposo, el Verbo de Dios, a su esposa, el alma pura y perfecta”<sup>220</sup>.

## 2. *La fecundidad de la palabra.*

La potencia del Verbo, acogido cuando es predicado, purifica del pecado, como primer efecto. Comentando el versículo de Jn 15,3, “vosotros estáis limpios por la palabra que os he anunciado”, afirma:

“Es de esta forma que, si le presentamos nuestros pies, el Señor Jesús está dispuesto a lavarnos los pies de nuestra alma y a purificarlos con la lluvia de la gracia celestial del Espíritu Santo, por la fuerza de la palabra de la enseñanza”<sup>221</sup>.

La parádoxis de la Iglesia, en cuanto Palabra fecunda transmitida (se trata del mismo Logos divino) de tal modo actualiza la salvación y transforma a quien la recibe que el trasmisor se convierte en "padre", aun cuando sea en un sentido débil<sup>222</sup>. Mas, en sentido fuerte ha de comprenderse la generación del Logos en el alma <sup>223</sup>. Es por ello comprensible el interés de Orígenes por los métodos exegéticos así como por el texto revelado. Abrir las Escrituras es encontrar al Logos paseando con el hombre por el Paraíso; la Palabra transmitida es mucho más que mero recuerdo; no agotó su eficacia una vez proclamada. La Palabra

---

<sup>220</sup> In Cant. Comm. 1.

<sup>221</sup> In Librum Iudicum, VIII,5

<sup>222</sup> cfr. Orígenes, In Lev. 12. Los espirituales ejercen su "paternidad" no por vía natural, sino positiva: pueden donar el Logos por la predicación, la enseñanza, el buen ejemplo, mas no pueden comunicarle su propio sustrato divino. Cfr. J. Rius Camps, “El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales, según Orígenes”, Roma, 1970, pgs. 262ss.

<sup>223</sup> Cfr. Orígenes, In Cant., 8, 74; In Lc, 32; In Math, 12.

acogida en el alma esconde al portavoz del Padre: la misma Palabra Encarnada. Si Juan Bautista era la voz, Jesús es la Palabra; tras la letra está el Espíritu: "primero es la voz la que golpea el oído, después el logos comprendido bajo la voz" <sup>224</sup>. Palabra articulada, con sentido, Palabra coherente que se refiere al mensaje vivificador <sup>225</sup>.

En todo el proceso de la constitución de la criatura en hijo, la Palabra transmitida, actualizada, donada cumple un papel decisivo. Es cierto que la capacitación es incoada en el bautismo, por el Espíritu de filiación que se recibe, Espíritu que se identifica con el mismo Espíritu Santo y Espíritu de Cristo:

“El Espíritu de Dios, el mismo que es Espíritu de Cristo, es el mismo Espíritu Santo. Pero parece que se le llama también Espíritu de adopción, tal como lo declara la palabra apostólica. Cómo Dios esté

---

<sup>224</sup> In Luc hom. 21.

<sup>225</sup> Es interesante a este respecto la observación que H. Duméry hace en su obra "La fe no es un grito, Fe e institución", (Madrid, 1968, pgs. 132ss): "Después de siglos de cristianismo, porque nuestra civilización se ha impregnado ampliamente de él, tendemos a creer que el texto habla por sí mismo. Mas si se piensa en el caso de hombres que no sospechan nada de su espíritu, debemos confesar que convertirles supone cambiar primero su mentalidad e iniciarles gradualmente. Así han debido actuar los pastores de los primeros siglos, lo mismo que los misioneros modernos. No bastaba con dar a leer el Evangelio. Había que explicarlo, adaptarlo, hacerlo vivir. El texto no actúa automáticamente. A menudo es necesario volverlo a traducir, transportarlo. Prueba de que la pedagogía viva es indispensable. Prueba de que la tradición vivida es la que mantiene abierto, después de haberlo escrito, el texto sagrado" y más adelante (pg. 136) tras analizar las relaciones entre Escritura y Tradición dice: "Una vez que se ha escrito, ¿qué se hace de la tradición? ¿es eliminada o reemplazada? No. Por el contrario, adquiere un mayor vigor. Aligerada de su actividad retrospectiva, multiplica los procesos prospectivos. Dispensada de las largas citas históricas, se vuelve hacia el porvenir. Su poder asimilador aparece centuplicado..." "En efecto, el depósito recibido y transmitido no tiene nada de inerte. Sólo conserva su sentido cuando se le comprende en función de la experiencia religiosa que normaliza. Pero únicamente la tradición es capaz de esta preservación del sentido. Ella sigue manteniendo viva la letra que ha fijado, haciendo brotar la fe de las estructuras que ha impuesto", *ib.*, pg. 138.

por nosotros, se pone de manifiesto, tal como lo he expuesto antes, esto es, porque el Espíritu de Dios habita en nosotros y porque el Espíritu de Cristo o Cristo está en nosotros; o porque el Espíritu de Cristo, que resucitó a Cristo de entre los muertos habita en nosotros, o porque el Espíritu de Dios nos mueve, o porque hemos recibido el Espíritu de adopción”<sup>226</sup>.

El realismo con el que Orígenes se refiere a la fuerza operativa del Espíritu en el alma, no admite duda alguna: una y otra vez propone la comparación de la gestación carnal con la formación perfecta de Cristo en el alma:

“Así como, en primer lugar, el semen se arroja informe al seno de la mujer y durante nueve meses, retenido el flujo sanguíneo, se consolida el futuro ser humano, adquiere cuerpo, se alimenta y se distingue, y después se mueve en el útero, y al tiempo establecido es dado a luz, nace en medio de tantas dificultades, y para que no muera, es alimentado, así también, la semilla de la palabra de Cristo, cuando cae en el alma del oyente, crece gradualmente por sí misma. Dejando de lado muchas cosas, podemos de hecho transferir lo descrito corporalmente a una inteligencia espiritual”<sup>227</sup>.

La comparación establece con todo realismo dos principios: como se da una generación natural, se da una sobrenatural<sup>228</sup>. Si el Espíritu de filiación transforma entitativamente al hombre, haciéndolo espiritual, es el Logos de Dios quien imprime sus formas, "epinoias" actualizando en él su

---

<sup>226</sup>Com.. Rom, 8,14ss.

<sup>227</sup> Orígenes In Gal. 4,19

<sup>228</sup>El proceso está muy bien secuenciado en la tesis doctoral de J. Rius Camps, "El dinamismo...", o.c., especialmente, por lo que respecta al papel del Verbo, el cap. IV.

"ser imagen":

“Por consiguiente, cada obra en ellos, así como cada palabra y cada pensamiento, una vez configurados por el Logos Unigénito según Él mismo, es una imitación de la Imagen del Dios invisible... Así pues, dado que los santos son imagen de la Imagen (la Imagen es el Hijo) toman sobre sí la impronta de la filiación, en tanto que devienen conformes”<sup>229</sup>.

La Palabra espermática. Ya lo había advertido el apóstol: "habéis vuelto a nacer, no de semilla mortal, sino inmortal por la palabra viva y eterna de Dios" (1ª Pe 1,23). El mismo proceso que se lleva a cabo en la Virgen María, anunciación-aceptación-encarnación, se produce en el creyente: por el anuncio acogido se engendra a Cristo. Venimos a ser madres de Cristo.<sup>230</sup>

Clemente de Alejandría, que mantiene un firme criterio antignóstico en su elaboración teológica, reprocha a éstos "consustanciales" de Sofía que dicen proceder del "esperma pneumático" en ella contenido, que vacían da contenido y valor la salvación operada por Cristo:

---

<sup>229</sup> Orígenes, Peri Euchès, 22,4.

<sup>230</sup> El tema, si bien no es creación de Orígenes (se encuentra en la Sagrada Escritura, en Ad Diognetum, Hipólito...) tiene en Orígenes una mayor resonancia: "cada alma virgen e incorrupta, habiendo concebido del Espíritu Santo, en orden a generar la Voluntad del Padre, es la Madre de Jesús" (DP, I,2,6). "Se il Cristo non nasce in me io sono escluso dalla salvezza: Origene esprime ciò a più riprese sotto delle forme equivalenti. Questa nascita del Cristo nell'anima è legata essenzialmente all'accoglienza della Parola e in certo modo Gesù nasce così continuamente nelle anime... La nascita de Gesù a Betlemme non sortisce i suoi effecti nell'ordine della redenzione se non nel caso che Gesù nasca in ogni uomo, se ciascuno aderisce personalmente a questa venuta di

“Sois inmortales desde el principio e hijos de la Vida Eterna y queríais repartir la muerte entre vosotros a fin de consumarla y destruirla y que la muerte muera en vosotros y por medio vuestro; en efecto, cuando destruíis el mundo vosotros no sois destruidos sino que domináis sobre la creación y sobre la corrupción... Si la raza superior es (según los valentinianos) la que viene a disolver la muerte, no fue Cristo quien la abolió, como no digan que también Él era consustancial con ellos. Pero si la abolió para que no afectara a la raza superior, no son entonces los émulos del demiurgo quienes la destruyen”<sup>231</sup>.

La anagénesis tiene como mediación ineludible (dadas sus premisas antropológicas) la tarea educadora del Logos:

“Según esto, los discípulos del Logos, los alumnos de la escuela de Dios, son los "obedientes", sinónimo de creyentes. Clemente introduce así una relación estrecha entre instrucción, revelación, autocomunicación de Dios y fe: Dios se da por medio de la instrucción a los creyentes (Str. V, 1, 13, 1). Por esta interrelación la fe es la perfección de la enseñanza en esta vida (Ped. I, 6, 29,1). A la vez por la "antacolouthía" entre fe y gnosis, la instrucción da inicio a la transmisión de la gnosis o conocimiento personal del Dios-Padre y la gnosis sólo imprime su "sello" en quien ha sido instruido y formado" (Str. I,5,31,5; II,9,45,1,2)<sup>232</sup>.

El nuevo nacimiento consiste en la "información" del alma racional con un nuevo principio<sup>233</sup>. Asimismo, al parecer de Clemente, el papel del

---

Gesù..." H. Crouzel, "Origene", o.c., pg. 177.

<sup>231</sup> Str. IV,13,89; 91.

<sup>232</sup> S. Fdez. Ardanaz, "Génesis y Anagénesis, fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría"; Vitoria, 1990, p. 140.

<sup>233</sup> "La nueva creación o pneumatización del creyente no se da por comunicación de la *ousía*, sino por causalidad, por Dínamis y Fuerza. Si el esperma que el Salvador infunde en el creyente por la fe no es "parte consustancial" del Pneuma Santo, de sí mismo, es claro que la unión no podrá ser por crasis sino por otro tipo de unión que

educador en el proceso de la regeneración consiente en atribuirle una cierta paternidad:

“Los escritos son descendencia del alma como los hijos la del cuerpo. En este sentido llamamos "padres" a los que nos han catequizado, pues la Sabiduría quiere darse a participar, ya que ama a los hombres. Salomón dice ‘Hijo mío, si tú recibes mis palabras y entierras mis preceptos en tu corazón, tus oídos llegarán a escuchar dócilmente los preceptos de la Sabiduría’ (Prov. 2,1) Esto quiere decir que la palabra es sembrada y enterrada, como semilla en la tierra, en el alma del discípulo, pues se trata de semillas pneumáticas. De ahí que siga: "volverás tu corazón inteligente y así podrás a tu vez instruir a tu hijo" (Prov. 2,2) “<sup>234</sup>

---

llama (Clemente) *paráthesis* o "dinámica"... La yuxtaposición dinámica supone que entre los miembros se da una jerarquización conforme a la superioridad de *ousía*: el Pneuma es la causa del "pneuma en el hombre por la fe" y constituye su "guía-hegemonión", mientras éste es *hypoquéimenon* y templo, lugar de Aquél; el alma a la vez es sustrato del pneuma de la fe, constituye el *hypoquéimenon*: lo racional cualificado por lo superracional y éste por Dios" *ib.* 148-149.

<sup>234</sup> S. Fernández Ardanaz, "Génesis...", o. c., pg. 141.

## IV LA INTERPRETACIÓN DE LA PALABRA

### *1. La relación entre Escritura y Tradición en la Iglesia antigua.*

Antes de abordar las características de la exégesis escriturística de los autores estudiados, es preciso afrontar el problema de la relación entre la Escritura y la Tradición, dado que es esta última el ámbito vital en el que aquélla se deja conocer en su auténtica verdad. La Iglesia ha leído las Sagradas Escrituras, no como la heterodoxia, es decir, no desde apriorísticos planteamientos filosófico-religiosos, sino desde la experiencia vital de Dios, que, en Cristo, ha acontecido en la historia y ha dialogado con el hombre.

Jesús de Nazaret ha sido acreditado por Dios como su único mediador en orden a la salvación. Este es el kerigma apostólico.

#### a) Antiguo y Nuevo Testamento

La historia de las formas y la historia de las tradiciones acreditan que los escritos bíblicos proceden de la decantación de diversas unidades literarias menores precedentes, que vieron la luz a partir de acontecimientos realmente vividos por alguno de los personajes o comunidades que en ellos se reflejan<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “Muchos de los libros de la Biblia tuvieron larga preexistencia en la tradición oral. La tradición eligió las formas y los contenidos y refinó sus formas de expresión mucho antes de que un autor o un simple redactor les diera existencia literaria. Perseguir esos

Del mismo modo, en esos acontecimientos se plasma el *sitz im leben* desde el que se comprenden los textos bíblicos. Así pues, la vida precede al texto: el relato vivo, transmitido de generación en generación en un ambiente familiar o cúlrico, tiene la primacía. No de otra manera sucedió, por ejemplo, con el relato de la Pascua de Israel, que se revive año tras año y es celebrada, aún hoy, como actualizador del acontecimiento, constituyendo un relato no pasivamente asimilado, sino en toda su virtualidad salvífica. De ahí su normatividad: Dios ha actuado de una manera precisa, y no es posible alterar el relato que la actualiza.

Ahora bien, tal relato o unidad literaria escrita produce a su vez nuevas interpretaciones vitales, de acuerdo con situaciones diferentes. Si la Tradición precede a la Escritura, la misma Escritura da lugar a una tradición interpretativa que, a su vez, fijada por escrito, se considerará “constitutiva”. Es lo que sucede con la Torá oral, que transmite la Torá escrita y la interpreta<sup>2</sup>, y queda a su vez fijada en la “Misná”.

En función de todo ello nacieron las diversas escuelas que aseguraban la continuidad de las tradiciones orales, y servían para mantener viva la voluntad de Dios fijada en las Escrituras, en las diversas

---

procesos y reconstruir todos sus pasos es lo que comúnmente se conoce como historia de la tradición”. A. González Núñez. “¿Qué es la Biblia?”. Madrid, 1978, Pg. 154. Por otra parte, “la historia que la Biblia relata es simultáneamente divina y humana. Su objeto formal es la obra de Dios, pues Él se anticipa a tomar la iniciativa. Pero la acción del hombre, su parte en el diálogo le es también esencial. El diálogo se entabla a propósito de los acontecimientos y sucesos que interesan a toda historia y de la obra y vivencia del hombre como tal. En esa precisa esfera Dios se hace notar, se deja sentir, se hace percibir. Y el hombre le nota, le siente, le descubre... el que Dios se descubra en ellos, no exige que los sucesos y las obras de la historia renuncien a su normal fisonomía...” A. González Núñez, “Historia y Revelación”, Salamanca, 1968.

<sup>2</sup> P. Lenhart-M. Collin, “La Torá oral de los fariseos”, Estella, 1991.



circunstancias históricas; asimismo, las líneas interpretativas de las escuelas dieron lugar a compilaciones jurídico-sapienciales que llegaron a ser consideradas por los hebreos como provenientes de Dios, y por tanto, gozaron de la misma autoridad que las Escrituras.

Reflexiones análogas sirven también para el Nuevo Testamento. La tradición oral precede cronológicamente a la composición escrita de los libros neotestamentarios: tiene primacía la experiencia que los apóstoles han vivido de Cristo y de su palabra, como irrupción de Dios en la historia, acontecimiento comprendido a la luz de Pentecostés. El mandato de Jesús de anunciar el Evangelio ha hecho crecer la Iglesia. El Kerigma, la parádoxis, la actividad apostólica, el ejercicio de la autoridad y el gobierno pastoral han quedado fijados como contenidos y modos preceptivos.

Por otra parte, la historia de las formas ha puesto de relieve el papel considerable que tuvo la comunidad cristiana primitiva en la formulación escrita del mensaje, y ha descubierto el nexo interior que une la tradición y la Escritura, esto es, la comunidad de fe considerada como factor de progreso en la inteligencia del misterio de Cristo <sup>3</sup>. Un caso explicativo de lo dicho es la segunda carta de Pedro. Desde antiguo se ha puesto en cuestión su autenticidad. Mas una cosa es la atribución al apóstol y otra el valor canónico que se le reconoce. En efecto, precisamente porque su redacción puede ser situada en época tardía, cumple fielmente con el propósito del redactor y de la Iglesia: transmitir los contenidos esenciales de la tradición como si se tratase del “testamento de Pedro”, preservando el

---

<sup>3</sup> “En el seno de la comunidad tuvo lugar un progreso en la inteligencia del sentido de los hechos y de las palabras portadoras de la revelación, del mismo modo que se produjo en Israel, y esto en el mismo tiempo de la revelación apostólica; este atesoramiento entra a título decisivo en lo que llamamos tradición. El Espíritu de Dios lo fomenta y guía”. I.

contenido apostólico frente a quienes, como falsos doctores, “introducirán herejías perniciosas y, negando al Dueño que los adquirió, atraerán sobre sí una rápida destrucción. Muchos seguirán su libertinaje y, por causa de ellos, el camino de la verdad se verá difamado” (2Pe 2, 1-2). En este escrito se pone en evidencia la particular relación existente entre la tradición apostólica y la tradición eclesial. Por ello su fecha de composición es secundaria, aún mejor, “su datación tardía contribuye positivamente a conferirle un especial significado en el Nuevo Testamento”<sup>4</sup>. Más allá de la preocupación por la estructura ministerial de la Iglesia, al autor le preocupa a qué autoridad deben referirse las Iglesias para mantenerse en la verdad revelada, y esta no es otra que la “tradición apostólica”. En este caso, referida, en primer lugar a la cristología, en segundo, al problema de la escatología (muchos se extrañaban de que la venida del Señor se demorase, y el autor advierte que es la paciencia y el deseo salvífico de Dios lo que retrasa la parusía); se preocupa también el autor por la intromisión de falsos doctores en la comunidad y también por el problema de la recta interpretación del Antiguo Testamento, que ha de ser leído como anuncio del Nuevo, ya que éste es cumplimiento de aquél; por último se refiere el texto de la carta al comportamiento moral de los cristianos, que viven en un mundo pagano, con el riesgo permanente de contaminarse de la inmoralidad circundante.

En síntesis, es lo que más adelante san Ireneo denominará “la regla de la fe” o “canon de la verdad”. Hay que precisar que el término “canon” (o canónico, en su caso...), en esta época difiere en su significado de aquel

---

Congar, “La Tradición y las tradiciones”, San Sebastián, 1964. pg. 23.

<sup>4</sup> P. Grelot, “Regole e Tradizioni del Cristianesimo primitivo”, (trad. It.), Casale

otro que alcanzará en el concilio de Laodicea (a. 360) y en la literatura de san Jerónimo, como “conjunto oficial de libros inspirados”. Se refiere más bien al valor de testimonio que tiene la tradición apostólica.

Tal y como sucedía en el régimen del Antiguo Testamento, también en la Iglesia primitiva se produce el mismo hecho de interpretar y asimilar de manera nueva la parádoxis, actualizándola, profundizándola, y enriqueciéndola, de modo que se produce un desarrollo orgánico, que actúa desde el principio de no contradicción. Ya san Vicente de Lerins, si con su famosa fórmula del “Commonitorium” (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*) delimitaba el concepto de tradición de un modo formal, se hacía eco, sin embargo, del progreso coherente de esa misma tradición. Incluso en el mismo Nuevo Testamento se advierte una diversificación teológica en los diversos libros, que manifiestan interpretaciones diferentes, de acuerdo con los contextos vitales de las comunidades cristianas.

El valor de la tradición queda fuertemente acreditado por Cristo y los apóstoles. Cuando Jesús afirma que las tradiciones humanas han suplantado al verdadero propósito de Dios (Cfr. Mc 7,1-13; Mt 15, 1-9), de ninguna manera determina el fin del régimen de tradición (ni una iota o tilde de la ley quedará sin cumplimiento), sino que invita a profundizar en ella para advertir su más hondo significado. El caso de la observancia sabática es paradigmático. Dios invita al hombre a entrar en su descanso y a gozar de la creación, de modo que el *sabat* habría de ser el memorial de la bondad de Dios por quien es su imagen, el ser humano. En este sentido es cierto que el hombre está hecho para el sábado, es decir, para entrar

definitivamente en la libertad y en el reposo divinos, alcanzando así su plenitud. Sin embargo, el fariseísmo solo advierte en el mandamiento lo positivo, lo formal y extrínseco, que se convierte en fuente de esclavitud. Cristo mismo invita a los judíos a contemplar toda la revelación como referida a él, para encontrar en esta clave su verdadera significación (Jn 5, 39ss.).

La tradición apostólica ha gozado en la Iglesia primitiva de una indiscutible autoridad. Su contenido no es sino la realidad de Cristo vivida y actualizada en la comunidad cristiana, en virtud de la potencia del Espíritu y del ministerio apostólico. En el hecho de la tradición la transmisión fiel del depósito es todavía más importante que las "formas", escritas u orales<sup>5</sup>.

El apóstol Pablo puede ser definido como el teólogo de la tradición. Sus epístolas han sido compuestas y remitidas antes de la existencia del texto de los evangelios, y él mismo introduce en ellas todo el vocabulario técnico del momento en torno a la misma. Tras la revelación del Hijo de Dios "en él" (Gal 1,15), contrasta "su evangelio" con aquellos apóstoles más representativos, para comprobar si había o no "corrido en vano" (Gal 2,2) y se ratifica en cuanto ha recibido. Lo cual le capacita para su actividad apostólica, pues posee toda la autoridad de Cristo: transmite lo que ha recibido del Señor. En la misma carta a los Gálatas (1,11) lo corrobora: "el

---

<sup>5</sup> "*Paradídonai, tradere*, expresa, pues, el modo según el cual la manifestación de Dios, de su misterio, de su plan de salvación, llega a convertirse, una vez recibidos en la fe, en principio de salvación. Esta transmisión, afectada o calificada por la autoridad de su origen, puede ser una transmisión de escritos o de doctrinas y preceptos orales, poco importa. La idea esencial es la transmisión de un contenido de verdades y de principios de vida, a la vez normativos y eficaces para la salvación" I. Congar, "La Tradición...", op. cit, pg. 54.

Evangelio anunciado por mí no es de origen humano, lo he recibido por revelación de Jesucristo”; ahora bien, refrendado definitivamente por la comunidad apostólica. A su vez instará a las comunidades a que conserven lo que se les ha transmitido, de modo que “si alguien os anuncia un evangelio distinto, sea maldito” (Gal 1,8).

Del mismo modo exhorta a los de Tesalónica a comportarse de acuerdo con la palabra transmitida (1 Tes 4,1-2).

La *plantatio ecclesiae* tiene como momento constitutivo la donación y recepción del *depositum* (cfr. I Cor 15) que a su vez él ha recibido, no por boca de hombre alguno, como afirma en su carta a los Gálatas, sino del mismo Jesucristo. Por ello, en esta misma carta, lanza el anatema contra quien quisiera anunciar un evangelio diverso al suyo, aunque fuera un ángel venido del cielo (Gal. 1, 6-9). Para Pablo, cada vez que uno quisiera refutar su "tradición", refuta por esto mismo el mensaje de Jesús. Cristo y su mensajero, el apóstol, están ligados inseparablemente el uno al otro.

Es preciso poner de relieve que la parádoxis se realiza bajo la acción del Espíritu santo. Si aquella tiene su origen en Cristo, los apóstoles son movidos por éste en orden a una mas profunda comprensión de Cristo y su obra, tal como se lo había prometido: él, el Espíritu de la verdad, os lo enseñará todo (Jn 16,13). En síntesis se puede afirmar que el contenido de la parádoxis apostólica es Cristo mismo, muerto y resucitado. La tradición apostólica se hace entonces un *tradere Christum*: el origen y el sujeto de la parádoxis.

En todo caso, el nexo que vincula la predicación de los apóstoles a Cristo es el Espíritu. Si Cristo es la revelación original, el Espíritu es, en palabras del evangelio de Juan, “el Revelador”, “el que lleva a la verdad

completa” (Jn 14,25ss). Por obra del Espíritu la actividad apostólica expresa toda su fecundidad, o por mejor decir, la *Traditio* se manifiesta transformadora, creativa, santificadora.

Si bien es cierto que, según fórmula de Geilselman, *Kyrios Christos tradit seipsum per apostolum in Spiritu Sancto*<sup>6</sup>, de modo que la tradición es ciertamente un *tradere Christum*, esto sólo cabe entenderlo contando necesariamente con las mediaciones que preservan y, vitalizadas por el Espíritu, actualizan su presencia en la historia. Es decir, que la tradición abarca la Escritura (Antiguo y Nuevo Testamento), la vida organizada y orgánica de la Iglesia, la liturgia sacramental (muy especialmente la Eucaristía) y, en palabras de L. Bouyer,

“más allá de todo esto, como en todo esto, la vida encarnada de la caridad, la vida del Espíritu, que es el Espíritu de Dios, en todo este cuerpo, que es el Cuerpo de Cristo. Todo esto es tradición, porque todo esto fue recibido y transmitido: recibido de los apóstoles, quienes lo recibieron de Cristo, quien a su vez lo recibió del Padre”<sup>7</sup>.

En la fijación de las Escrituras aparece un cierto motivo de funcionalidad. Las comunidades se multiplican, el nacimiento de las

---

<sup>6</sup> J.R. Geilselman, “Jesus der Christus”. (Stuttgart, 1951) pg. 20.

<sup>7</sup> L. Bouyer, “La Iglesia de Dios”, Madrid, 1973, pg. 27. Siguiendo el texto, el autor hace valer que “si es verdad que lo que es transmitido, según la fórmula de Vicente de Lerins, es siempre lo que ha sido transmitido desde el principio, no es menos verdad ni casi menos importante añadir que esto queda transmitido también, en todos los estadios, como esto ha sido de golpe en Cristo: es decir, no como letra muerta sino como un espíritu de vida siempre vivificante. En este sentido, no ya objetivo, sino subjetivo, la tradición no es otra cosa sino la continuidad de vida de la Iglesia en todos sus miembros, como una vida que es siempre viva y que siempre se vive”.

primeras confesiones de fe y, como ya se ha dicho, la desaparición de los testigos presenciales de la obra de Cristo, la exigía. Junto a este motivo primario, la Escritura, como cristalización de la parádoxis apostólica, ganaba en solidez, permanencia y publicidad, y se constituía como referente seguro en las controversias teológicas. Otra motivación añadida es el hecho de que la predicación de los apóstoles no contenía sólo el anuncio del kerigma, sino además todo un cúmulo de relatos concernientes a la vida de Jesús, lo que demandaba, en el transcurso de tiempo, su puesta por escrito.

Tal fijación de los textos sagrados en nada invalidó el régimen de tradición, dado que los escritos del Nuevo Testamento transmiten no sólo la predicación de los apóstoles, sino también la reflexión de la segunda generación cristiana, que se decantó cuando ya diversos apóstoles habían desaparecido. Es decir, que esta segunda generación pudo a su vez fijar por escrito su profundización eclesial del dato revelado. Esto permite afirmar la existencia de un criterio nuevo estructuralmente válido para la Iglesia: los escritos de la segunda generación cristiana son canónicos porque recogen la genuina predicación apostólica y son ciertamente inspirados; pero son asimismo fruto de una lectura eclesial de los mismos; la Iglesia no podrá ya nunca prescindir de una cada vez más profunda comprensión de las Escrituras, a la luz del Espíritu Santo, aunque, por supuesto, el canon esté objetivamente fijado. El mandato de Pablo a Timoteo: "cuanto has oído de mí delante de muchos testigos, confíalo a hombres seguros, capaces de enseñarlo a otros" (2Tim 2,2), vale no sólo para el tiempo de la primitiva Iglesia, sino que es un activo permanente de su ser. El *custodi depositum* (1Tim 6,20) deberá caracterizar la Iglesia en su misión específica de anunciadora de la salvación, "custodia" comprendida como transmisión

viva y vivificante de tal *depositum*.

Por otra parte, hay que afirmar que la fijación por escrito del Nuevo Testamento no contiene toda la revelación; a este respecto es muy significativa la observación con la que el apóstol san Juan concluye su evangelio: “Hay además muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran” (Jn 21,24). Así pues, el régimen asentado en la normatividad de la Escritura, no agota lo que objetivamente Dios ha revelado, y por lo mismo no elimina lo que por tradición se ha transmitido (aunque queda abierto el problema teológico de la existencia de tradiciones orales constitutivas); pero hay que añadir que todos los textos han sido el fundamento de la predicación viva de la Iglesia, y sólo en este ámbito de comunión eclesial expresan su auténtico sentido. Lo expresa muy bien Orígenes cuando afirma:

“Yo, que me digo hombre de Iglesia, yo, que recibo de ella el libro sagrado y me esfuerzo en interpretarlo, pido a mis oyentes que presten atención por si caigo en el defecto de los herejes; pido ejercitar, con la gracia del Espíritu Santo, el discernimiento de espíritus, para observar, como hábil cambista, cuándo soy maestro del error y cuándo enseño según la piedad y la verdad”<sup>8</sup>.

#### b) Escritura y tradición en los primeros siglos

Existe para la Iglesia un tiempo constitutivo de la revelación. El periodo que la Iglesia ha considerado como el de la revelación positiva de



Dios abarca la historia salvífica de la Antigua alianza y el periodo del Nuevo Testamento.

Mucha importancia tiene la época patrística, especialmente el tiempo de los Padres Apostólicos: éstos vivieron la circunstancia de una revelación activa, recibieron de mano de los mismos apóstoles la palabra viva, directa, y esa experiencia habrán de transmitirla con fidelidad, porque será ya para siempre normativa.

No deja de ser ilustrativo el testimonio de Ireneo de Lión, cuando, con motivo de una carta al presbítero romano Florino, alejado de la comunión de la Iglesia, le recuerda su relación con Policarpo de Esmirna, y

“cómo describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor, y cómo recordaba las palabras de unos y otros; y qué era lo que había escuchado de ellos acerca del Señor, de sus milagros y su enseñanza; y cómo Policarpo, después de haberlo recibido de estos testigos oculares de la vida del Verbo, todo lo relataba en consonancia con las Escrituras”<sup>9</sup>.

Asimismo, Cuadrato, según testimonio de Eusebio, entregó una apología a Elio Adriano, sucesor de Trajano, en la que constata cómo algunos de los beneficiados de los milagros del Salvador todavía vivían en su tiempo<sup>10</sup>.

Los Padres apostólicos comprenden que la fe genuina de la Iglesia se encuentra en las Sagradas Escrituras y en la tradición sin cesura de la

---

<sup>8</sup> Hom. II In Ezechielem.

<sup>9</sup> HE V 20,6.

<sup>10</sup> HE IV 3,2.

Iglesia, aunque hay que advertir que el canon no ha cristalizado todavía y sólo con las polémicas antiheréticas se comprenderá la necesidad de su fijación, según los principios de apostolicidad, ortodoxia y aceptación universal; bien es cierto que ellos aluden a diversos escritos apostólicos, y por “Escritura” entienden fundamentalmente el Antiguo Testamento a la luz del misterio de Cristo; ése es el más claro principio exegético.

Hoy por “tradición” se entiende el conjunto de doctrinas transmitidas por la iglesia en forma oral (i.e., formas de transmisión fuera de las escriturísticas), y connota el principio mismo de transmisión (actividad trasmisora, la *traditio* activa). En el tiempo de los padres significaba ante todo la enseñanza misma entregada por el Señor y los apóstoles a la Iglesia, independientemente de su modo de transmisión, sea escrita u oral.

Tal período reviste una particular importancia, en cuanto los libros del NT, como se ha señalado, no habían sido todavía sancionados por un canon; los principios que regulaban la fe de la iglesia primitiva y que garantizaban la ortodoxia de la predicación y de la enseñanza, eran fundamentalmente tres: los escritos del Antiguo Testamento, comprendidos y leídos a la luz del cumplimiento en Cristo y por esto considerados libros cristianos, la enseñanza de los apóstoles y los usos litúrgicos y disciplinares; por “enseñanza de los apóstoles”, en la que se fundamenta la fe, se entendía la viva tradición de la iglesia, incorporada en los escritos apostólicos y en la vida litúrgico-disciplinar de la iglesia. Ciertamente los Padres conocían y citaban ya los escritos del Nuevo Testamento, pero la importancia y la autoridad de tales escritos derivaban más del origen apostólico que de su carácter inspirado. La aceptación de los mismos dependía sobre todo de su apostolicidad: se recibía sólo cuanto

procede de la enseñanza apostólica, que ha de ser tenido por cierto. En este período empieza a abrirse campo la idea según la cual, los ministros de la Iglesia, en virtud del don del Espíritu Santo, tienen la tarea oficial de ser los garantes de la enseñanza de los apóstoles.

Hacia el final del siglo II, y también durante el siglo III, se produce un cambio de perspectiva: si el Antiguo Testamento (considerado como “la Escritura”) no pierde nada de su autoridad, el testimonio de los apóstoles pasa en primer plano, en cuanto los escritos apostólicos vienen reconocidos como palabra inspirada, como fuentes de fe, y por consiguiente, vienen considerados "canónicos" junto a los del AT. La consecuencia es que se comienza a percibir más claramente la distinción entre Escritura y la Tradición viva de la Iglesia: Escritura y Tradición empiezan a considerarse como dos canales coordinados para la trasmisión del evangelio.

El término *paradósis*, que primero designaba la trasmisión de todo el depósito revelado, se viene ahora especificando y es más usado para designar la enseñanza de la Iglesia, recibida de los apóstoles, en cuanto transmitida oralmente: tal evolución es debida en gran parte a la lucha con las sectas gnósticas, las cuales, para reclamar "la tradición de los apóstoles", daban a esta expresión el significado de una tradición secreta y esotérica, recibida de los apóstoles y comunicada ocultamente sólo a aquellos que eran juzgados dignos de ser adoctrinados. Frente a esta pretendida tradición secreta de los gnósticos, Ireneo propone la única y pública "tradición apostólica" entregada de los apóstoles a sus sucesores y de estos a aquellos que vengan después de ellos, de generación en generación.

Al lado del criterio histórico de la sucesión apostólica, Ireneo ha

debido elaborar también una teoría del criterio interpretativo de las Escrituras, a las cuales los gnósticos también recurrían: consiste en la interpretación de las Escrituras tal y como se concretiza en la enseñanza apostólica conservada en las varias iglesias. Por lo tanto la tradición, por una parte, se identifica con el kerigma apostólico, esto es, con la enseñanza recibida de los apóstoles (escrita y oral). Por otra parte, se precisa mejor como interpretación eclesial de las Escrituras. El contenido de la tradición así entendida es para Ireneo la "regula fidei", fundada y radicada en los libros de la Escritura (AT), leídos en sentido cristológico por los apóstoles mediante un criterio que deriva del Espíritu, el cual conserva en la Iglesia la inteligencia exacta de toda la Escritura, y fundada y radicada en los escritos apostólicos cuya recta interpretación es garantizada por la sucesión episcopal. Hay que advertir que la enseñanza oral incluye como contenidos los elementos irrenunciables del ser de la Iglesia: su vertebración jerárquica y la sacramentalidad.

## 2 *La Palabra entendida por la gnosis.*

Los contenidos teológicos y antropológicos de la tradición valentiniana tienen su refrendo en un modo peculiar de leer las Escrituras. Los valentinianos las asumen en su integridad, exactamente igual que la Magna Iglesia (no así Marción). Pero añaden revelaciones privadas, supuestamente realizadas por el Cristo post-pascual. En principio sólo querían hacer valer una comprensión más espiritual de la Sagrada Escritura. El resultado, no obstante, se aleja de lo mantenido por ella.

### a) El valor del Antiguo Testamento: su clave hermenéutica.

Como no podía ser de otra manera, una vez asumidos los principios comológicos y antropológicos, todo se desarrolla con una evidente coherencia: es su sistema lo que determina la comprensión de las Escrituras. La exégesis trata de dar razón de la ideología, es apología de la misma.

No son los valentinianos los primeros, Marción se había adelantado, ofreciendo por primera vez un canon escriturario, con base en Lucas (bien expurgado de resonancias veterotestamentarias) y Pablo, y una homilética que da cuenta de las premisas de su exégesis, aunque va mucho más allá de los valentinianos en su radical negación del Antiguo Testamento, que refleja la dispensación de un dios menor que nada tiene que ver con el *Agnostós*.

Como se ha afirmado anteriormente, para la gnosis de la escuela de Valentín el Demiurgo no es el Dios verdadero; Yahwé es un Dios menor,

consustancial a algunas de las criaturas, que él ha modelado. Él es sólo el fabricante de este mundo material. Por su propia condición no puede conocer al verdadero Dios, pues sólo lo semejante entiende a lo semejante. Por eso su economía es una economía de ignorancia: ésta es la clave hermenéutica del Antiguo Testamento <sup>11</sup>.

Es un Dios justiciero que pretende ser venerado como único y dominar sobre un pueblo de esclavos. No conoce la economía del Espíritu. La historia del Antiguo Testamento se desenvuelve, como se ha advertido ya, en el desconocimiento del Dios Escondido, porque “nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Lc 10,22)<sup>12</sup>.

Sólo en los últimos tiempos Dios ha enviado a su Unigénito como su *Manifestador*, tiempos que son de una economía radicalmente nueva. A Yaveh le era relativamente fácil su conocimiento a los hombres psíquicos, por varios caminos. Por sus efectos, como pueden conocer las criaturas a su Creador; o por revelación, pues la consustancialidad permite el encuentro y el diálogo; o por espíritu profético que proviene del mismo Demiurgo; o por la Escrituras, e incluso por visión. Al *Padre Ignoto* sólo se llega por revelación gratuita, revelación que es sólo imperfectamente asequible al

---

<sup>11</sup> “Nada absolutamente sabía –dicen- el Demiurgo, que es insensato y necio, y que no sabe ni lo que hace ni lo que elabora. Mientras él ignoraba lo que hacía, Sabiduría actuó y fortaleció todo, y, cuando en realidad era ella la que obraba, el Demiurgo creía que de él procedía la creación del mundo. De ahí que comenzase a decir “Yo soy Dios y no hay otro fuera de mí”. RH 6,33.

<sup>12</sup>“Todos los profetas y la Ley, necios e ignorantes de todo, hablaron del Demiurgo como de un Dios, según su opinión (de Valentín), necio. Por eso dice –según él- el Señor: *todos los que me han precedido son salteadores y ladrones*, y el apóstol: *el misterio que fue desconocido por las generaciones anteriores*. Ninguno de los profetas – sostiene- habló nada sobre estas cosas de las que nosotros hablamos. Todo era ignorado por cuanto dicho sólo por el Demiurgo”, ib. 35, 1-2.

hombre psíquico por medio de la fe: queda reservada a los *pneumáticos* en la perfecta gnosis, posible por su parentesco espiritual. Y esta gnosis, revelación e iluminación sólo se ha llevado a cabo en el tiempo del Nuevo Testamento “a aquellos a quienes el Hijo se lo ha querido revelar”. Se ha reservado “el vino nuevo para los nuevos odres”. Las antiguas Escrituras no tienen siempre valor revelatorio. Para el mismo Marción, absolutamente ninguno; para los Valentinianos, es posible encontrar en ellas elementos de un influjo superior detectable por los ya iluminados; elementos dictados por la sabiduría del Hijo y al mismo tiempo por el Arconte Yahwé. A nivel arcónico tendrían su significado y otro distinto a nivel espiritual del que ni siquiera el Demiurgo es consciente.

Lo dicho hasta aquí constituye el principio comprensivo de las Escrituras, su clave de discernimiento. Todas ellas tienen su lectura ahormada, en última instancia por la negación propia del platonismo, pero también de las filosofías orientales, del valor de la materia, y por el axioma que niega el principio bíblico de monoteísmo estricto y la aseveración de su condición de Dios, Creador *ex nihilo*, de todo lo visible y lo invisible.

Al interés por la exégesis se sobrepone una polémica más grave: ¿a quién pertenecen las Escrituras? Ha tenido sus ecos en el “Diálogo con Trifón”, de Justino, en relación a los hebreos, y en Tertuliano, en relación con los herejes<sup>13</sup>. Frente a los judíos, los padres argumentan, con san Pablo, que llevan un velo sobre el corazón, cuando leen a Moisés<sup>14</sup>. Pertenecen,

---

<sup>13</sup> Es la polémica en su *De prescriptione haereticorum*. La figura jurídica de la *Praescriptio*, lleva al autor a desautorizar a los herejes, por cuanto no han respetado la integridad del contenido del legado apostólico, que debían haber simplemente usufructuado.

<sup>14</sup> “Nosotros opinamos lo mismo, que los judíos, acerca de los textos... que los libros sagrados fueron inspirados por el Espíritu Santo. Pero ya no lo estamos cuando se trata

pues, las Escrituras a aquéllos que conocen sus claves hermenéuticas, es decir, a aquellos que, abiertos a la novedad de Cristo, creen que todas tienen en él su propósito, su fin y su cumplimiento definitivo. Incluso Orígenes las haría valer frente a los paganos, que reivindican parte de su contenido como ya mejor propuesto por los filósofos<sup>15</sup>.

Aun así, hay que señalar que pronto adoptaron, judíos y cristianos, versiones de la Escritura distintas, incluyendo divergencias en el número de libros<sup>16</sup>. Los cristianos utilizaron prevalentemente la “Septuaginta”, que era la versión más extendida en el área grecolatina, y que contenía los libros deuterocanónicos<sup>17</sup>. La versión fue rechazada más tarde por los hebreos, que se atuvieron al cánón palestinese, fijado a fines del siglo I y no incluía los libros redactados en griego. Además, en las controversias con los cristianos, no reconocían las citas de la misma, a la que reprochaban por inexacta y por contener, a su parecer interpolaciones cristianas. Por parte de los hebreos se utilizó, en este mismo ámbito, una nueva versión (o

---

del contenido de los aquellos textos. Y justamente no vivimos como los judíos porque pensamos que la interpretación literal de las leyes no comprende plenamente la mente de la legislación”. C. Celso, V, 60.

<sup>15</sup> “Celso ha alegado muchos pasajes, principalmente de Platón, comparándolos con otros de las Sagradas Escrituras, capaces de convencer a alguien inteligente. Y dice a este propósito: ‘que mejor han sido dichas estas cosas por los griegos, sin tanto aparato de que fueran anunciadas por un Dios o un Hijo de Dios... a esto respondemos que el objeto de quienes predicán la verdad es hacer el bien a los más posibles...’ C. Celso VI 1. La presunta falta de belleza en los textos los hace asequibles a todos.

<sup>16</sup> I. Patristico Augustiniano. XVI Incontro Antichità Cristiana, “Cristianesimo e Giudaismo, eredità e confronti”, Roma, 1988.

<sup>17</sup> Justino, por ejemplo, utiliza una recensión de la misma en sus “Diálogos con Trifón”. Así se ha asegurado, aunque el manuscrito que nos había llegado (del siglo XIV) parecía desacreditar tal uso. El descubrimiento de un texto griego de los Profetas Menores (*Dodekapropheton*), obra de unos letrados judíos, recensión de la Septuaginta, se parece mucho al usado por Justino. Él mismo es de los primeros autores que designa con este nombre el Texto de la Biblia griega. “En el Origen de la Palabra Cristiana. Tradición y Escrituras en el siglo II”. Francine Culdaut (Dir.) Estella 1993.



revisión), la de Águila, (circa 125 d.C) tendente a sustraer de las manos cristianas los textos sagrados (v. gr., se empeña en eliminar la palabra *Christós* del texto, de evidentes resonancias)<sup>18</sup>.

Frente a la heterodoxia gnóstica, que multiplica el cánón, y se apropia de las Escrituras mediante una interpretación peculiar, los Padres remitirán a la tradición apostólica y muy tempranamente ajustarán la lista de los textos considerados revelados<sup>19</sup>.

b) La exposición del método exegético valentiniano del A.T. en *la Carta a Flora* de Ptolomeo.

El texto llegado a nosotros bien podría considerarse precursor de la crítica bíblica contemporánea. Literariamente es de gran valor por la belleza de su prosa rítmica y elegante, y está dirigido a una “Flora”, desconocida para nosotros, pero que debió de pertenecer a aquellos círculos elitistas de mujeres a los que los maestros gnósticos dedicaban especial

---

<sup>18</sup> R. Trevijano. “Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del Cristianismo primitivo”. Salamanca, 1995.

<sup>19</sup> Hacia el año 130 Papías de Hierápolis escribe, en cinco libros “Explicación de las sentencias del Señor” (“con poca inteligencia”, afirma Eusebio de Cesarea, HE III 39,3). Sin embargo es un fiel testigo de la “traditio”: “Yo trataba de discernir en los discursos de los ancianos qué había dicho Andrés, qué Pedro, qué Felipe, qué Tomás o Santiago, o qué Juan o Mateo o cualquier discípulo del Señor. Porque no pensaba yo que los libros pudieran serme de tanto provecho como lo que viene de la palabra viva y permanente” HE, ib. Mas no sólo recurre a la tradición viva, sino que enumera algunos de los escritos apostólicos: “Marcos, que fue el intérprete de Pedro, puso por escrito, aunque no con orden, cuantas cosas recordó, referentes a los dichos y a los hechos del Señor” HE, ib. Asimismo se refiere al evangelio de san Mateo. Por otra parte, el “canon de Muratori” (verosíblemente de finales del siglo III o principios del IV) es uno de los primeros intentos de codificar los textos sagrados. No sólo aparecen en el listado algunos de los que hoy se consideran canónicos, sino también otros que fueron firmes candidatos a entrar en él.

atención. Se la supone cristiana pues parece conocer bien las Sagradas Escrituras. Tal vez fuese “católica”, sin más, pero inquieta por su desarrollo espiritual<sup>20</sup>. Según la noticia de Tertuliano, era corriente que los iniciadores en la gnosis no comentasen los grandes misterios sino a los definitivamente ganados para su causa<sup>21</sup>. De hecho utiliza pedagógicamente términos éticos, más que metafísicos, propios del valentinismo; así por ejemplo el término *psíquico*, tan recurrente en otros textos de mayor contenido dogmático, no aparece en éste.

*La Carta a Flora* aborda el tema del valor de la Ley en los tiempos de la economía del Espíritu, tema que hunde sus raíces en las polémicas neotestamentarias y que es acogido no sólo entre los sectarios, sino entre los escritores de la Gran Iglesia. En este contexto es bien conocida la llamada *Carta de Bernabé*, de mediados del segundo siglo, en realidad un tratado teológico, en ningún modo atribuible al compañero de san Pablo, en el que la comprensión espiritual o alegórica de la Escritura es llevada al extremo de anular el valor histórico de la Ley en sí, que no sería sino anticipo y profecía de Cristo. La lectura literal del Antiguo Testamento sería un engaño del demonio.

En realidad más que método explicativo, el texto de Ptolomeo abunda en los cánones conceptuales que avalan su peculiar interpretación del Antiguo Testamento. Se trataría de discriminar el valor de la información que ofrecen las Escrituras, ateniéndose a la fuente de la que procede: no todo tiene igual valor revelatorio, ni todo es pertinente para la verdadera salud de los espirituales, aunque es verdad que a cada condición

---

<sup>20</sup> G. Quispel, “Gnostic Studies”, Estambul, 1974, pgs. 70-103.

<sup>21</sup> Ad. Val., 1.

antropológica le son útiles unas u otras partes de ellas. Ésta es la pretensión del autor y ésta es una de sus claves hermenéuticas de las mismas, asentadas, como se ha señalado, en los prejuicios acerca del hombre y el cosmos. Tal pretensión estaría fundada en la gnosis, entendida como luz directamente captadora del misterio, que los eclesiásticos desconocen. Mas también a la secreta tradición apostólica por ellos recibida.

“A nosotros, que hemos sido hallados dignos de conocer a uno y otro (el Demiurgo y el Padre del Todo), nos queda ahora la tarea de explicarte con toda exactitud lo concerniente a esta Ley, a saber, cuál es su naturaleza y la del legislador que la ha promulgado, aduciendo como pruebas de nuestras afirmaciones las palabras de nuestro Salvador, las únicas que pueden guiarnos sin tropiezos a la comprensión de la realidad”

<sup>22</sup>

Responde Ptolomeo a una supuesta pregunta de la destinataria del texto, acerca del valor de la Ley mosaica, por qué razón su significación y alcance ha escapado a la comprensión de tantos, dando a entender que esos tantos son los de la Magna Iglesia y los seguidores de Marción <sup>23</sup>; los primeros mantienen que la Ley ha sido promulgada por Dios, los segundos, en su radical rechazo al Antiguo Testamento, por el diablo, el enemigo

---

<sup>22</sup> A Flora, 3,8.

<sup>23</sup> Para Marción, como se ha señalado, a diferencia de Valentín, las Escrituras no detectan ningún influjo superior, son simple y llanamente obra del Demiurgo, que como sus obras, reseñadas en el Antiguo Testamento está destinado al exterminio: “Marción del Ponto, mucho más extravagante que los herejes de los que acabamos de hablar, rechaza la mayor parte de las doctrinas comunmente enseñadas y, acentuando la osadía, admite dos principios del todo, de los cuales, dice, uno es bueno y otro es malo” RH 7,29,1. Sería para Hipólito, un seguidor de Empédocles, de su dualismo y de la escatología en él implicada.

corruptor, aunque a decir verdad esta última afirmación no sería del todo justa con los marcionitas, que nunca afirmaron que el Demiurgo fuera principio del mal. Ambos yerran, según el parecer de Ptolomeo. De una parte,

"resulta evidente que esta Ley no ha sido promulgada por el Dios perfecto y Padre, por la siguiente razón: porque es imperfecta y necesita ser completada por otra, conteniendo además preceptos en discordancia con la naturaleza de Dios"<sup>24</sup>.

La interpretación literal de algunos pasajes del Antiguo Testamento hace aparecer la necesidad de un Demiurgo diverso al que convengan la imperfección de la Ley, y su falta de plenitud. Así pues, el Dios y Padre no puede, en su inteligencia y en su naturaleza, radicalmente diversa, hacerse responsable de tal Ley. Mas por otro lado, Ptolomeo señala que dicha falta de plenitud no es sinónimo de maldad intrínseca de la propia Ley mosaica. Un adversario injusto no puede tampoco hacerse responsable de una Ley que prohíbe hacer el mal:

"Tampoco se puede atribuir a la injusticia del adversario una ley que prohíbe hacer el mal, como hacen los que no comprenden el alcance de las palabras del Salvador: *pues una casa o una ciudad dividida contra sí misma no puede subsistir*"<sup>25</sup>.

La solución está, para Ptolomeo, en que ni unos ni otros entienden que hay un Demiurgo justo y fabricante y que hay un Dios Padre del Todo:

---

<sup>24</sup> A Flora, 3,3.

<sup>25</sup> Ib. 3,5

"con lo dicho basta para que compruebes hasta qué punto se han apartado de la verdad, si bien cada uno ha optado por su propio descarrío: los unos por ignorar al Dios justo; los otros por ignorar al Padre del Todo, a quien sólo reveló el que vino, el único que lo conoce"<sup>26</sup>.

Este "Padre del Todo" sería el Padre de los Eones, cuyo conocimiento es radical novedad en la venida del "Único que lo conoce". La ignorancia ha sido el regimen del Antiguo Testamento. El universo creado pertenece "a las cosas propias" de un dios que obra en justicia, instrumento inconsciente del Dios verdadero:

"Éste es el Demiurgo y creador de todo este mundo y de lo que en él se encierra; distinto en esencia de los otros dos, establecido en medio de ellos, de modo que le convendría el nombre de Mediedad. Si el Dios perfecto es bueno según su naturaleza... y si, en cambio, el de naturaleza contraria es malo y perverso, caracterizado por la injusticia, entonces el que se establece en el medio de estos dos, que no es ni bueno ni malo, ni injusto, podría, con toda probabilidad ser llamado justo, pues es el árbitro de su especial justicia"<sup>27</sup>.

Esta sabiduría, aduce Ptolomeo, ha sido dada "a los que han sido hallados dignos", aunque tal condición no viene aparejada a la *autoexousía* del espiritual, sino, en coherencia con el sistema, proviene de su origen pleromático. A continuación introduce un nuevo elemento de discriminación para entender cómo la Escritura (se refiere al Pentateuco) ha de ser leída: es preciso ser consciente de que no ha sido promulgada toda la

---

<sup>26</sup> Ib.3,6

Ley por Dios-Demiurgo (no toda, por tanto, es inspirada) sino que también Moisés y los ancianos han intervenido en su promulgación; la Ley, pues, tiene tres partes:

“La primera se atribuye a Dios mismo y a su legislación; la segunda se atribuye a Moisés, no en cuanto que Dios legisló a través de él, sino en cuanto que Moisés, movido por sus propias ideas, estableció también algunos preceptos; la tercera se debe a los ancianos del pueblo, quienes ya desde el principio introdujeron algunos mandamientos de su propia cosecha”<sup>28</sup>.

Parece que se impone establecer un canon dentro del canon escriturario. Ptolomeo justifica su análisis aludiendo a las palabras del Señor referidas al divorcio: la voluntad primigenia de Dios era la indisolubilidad del matrimonio, mas Moisés, atendiendo a la dureza del corazón de los israelitas, y en contra de la voluntad de Dios concedió el repudio (Cfr. Mt 12,9). Le animó una loable intención: ya que no podían atenerse a la ley original, al menos no caerían en la maldad y en la iniquidad, que les acarrearía su total perdición. “Por lo demás es indiscutible que el testimonio aducido demuestra que la ley de Moisés es distinta de la ley divina, aunque lo hayamos probado con un solo ejemplo”<sup>29</sup>.

Que haya otras manos más, lo afirma Ptolomeo recordando las palabras del Señor dirigidas a los fariseos “Dios ordenó: honra a tu padre y

---

<sup>27</sup> Ib. 7, 4-5.

<sup>28</sup> Ib.4,2.

<sup>29</sup> Ib.4,10.

a tu madre para que seas feliz. Pero vosotros habéis dicho: he ofrecido a Dios los bienes con los que te podría ayudar... así anulais el mandamiento de Dios con vuestra tradición” (Mt 15, 4-6). Esto, afirma, era evidente hasta para el profeta Isaías que dijo “este pueblo me honra con los labios, pero su corazón esta lejos de mí. En vano me honran, enseñando doctrinas que son preceptos humanos” (Is 29,13).

Si Ptolomeo descubre varios autores de la Ley, también encuentra en ella tres categorías; existe una legislación pura, “sin mezcla de mal, la ley en sentido propio, que no vino el Salvador a abrogar sino a llevar a cumplimiento, pues la ley no le era extraña”<sup>30</sup>. Hay partes de la misma totalmente ajenas al Salvador, que fueron derogadas y otras hay, por último, de valor típico y simbólico, imágenes de realidades espirituales y trascendentes, cuyo exegeta auténtico es Cristo, que trasportó esta ley de lo sensible y aparente a lo espiritual e invisible.

La ley pura e incontaminada es el Decálogo, pero, al igual que su autor, el Demiurgo, es imperfecta y necesita el acabamiento que viene del Salvador. La segunda, mezclada con injusticia, establecida para vindicación y castigo, es extraña a la bondad y naturaleza del “Padre de Todo”. Se deduce de la contradicción manifiesta entre el quinto mandamiento del Decálogo que prohíbe la occisión y esta ley segunda que declara reo de muerte al que asesina, “induciendo dos crímenes”. El Salvador, declarándose así mismo procedente de Dios, la abrogó.

Por su parte, todo lo relativo a ofrendas, circuncisión, ayuno, pascua, etc., imágenes y símbolos de lo auténtico, “sufrieron un cambio después de la manifestación de la verdad”; las formas externas fueron suprimidas e

incluso, manteniendo los mismos nombres, cambiaron las realidades, estableciéndose una nueva circuncisión espiritual en el corazón, y un nuevo precepto sabático consistente en evitar las malas acciones, lo mismo que el ayuno, que consiste en abstenerse de cualquier clase de iniquidad.

“Todas estas prescripciones, por ser imágenes y símbolos, sufrieron un cambio después de la manifestación de la verdad. En lo tocante a su forma exterior y al cumplimiento corporal fueron abolidas; en cuanto a su sentido espiritual, fueron asumidas en un significado más alto, pues permaneciendo los mismos nombres, cambiaban las realidades”<sup>31</sup>.

El mismo apóstol, por su parte, recuerda que Cristo es la verdadera Pascua inmolada y que los ázimos son los cristianos que se apartan de la levadura del mal.

c) El Nuevo Testamento. Exégesis valentiniana.

Ya Karl Barth, en los primeros años del siglo pasado hacía ver, con respecto a la ideología subyacente en la exégesis valentiniana, que no se trataba, como sucedía en Filón de Alejandría, de una trasposición del acontecer narrado en la Escritura (en su caso, al Antiguo Testamento) a los estados del alma. En cuanto a la escuela de Valentín se refiere, la exégesis se delinea más bien como un simbolismo en el que el cuadro de la vida de Jesús aparece como reflejo de una historia celeste, la de los eones del Pleroma, de la cual, la de Jesús es una réplica inferior.

---

<sup>30</sup> Ib. 5,1.

<sup>31</sup> A Flora, 4,9



Si el término *anámnesis* tiene un evidente sabor platónico, su valor entre los valentinianos es diverso. La distancia con respecto de Platón es más que evidente: el eón presente no es ya reflejo de las ideas inmóviles, sino, como se ha dicho, del drama acontecido suprahistóricamente, del cual el drama de este cosmos no es sino una sombra<sup>32</sup>. Del mismo modo, en el gnóstico, más allá de su aprehensión de lo verdaderamente real-intelectivo, el mundo eidético se convierte en el acontecer que afecta a su orden existencial.

La aproximación que hacen a los textos sagrados es como un “lecho de Procusto”, en el que los intentan acomodar amputando o estirándolos, para hacerlos coincidir con sus prejuicios. Se ve muy bien en el capítulo octavo del libro primero del *Adversus Haereses* que recapitula la distorsión que hacen los sectarios de los textos bíblicos. No sólo trastornan el orden y la sucesión de las Escrituras, sino que, desde su preconcebido esquema ideológico, tratan de troquelar y de ajustar a su molde el contenido escriturario. Ireneo ironiza sobre tal hermenéutica bíblica con un brillante símil:

“Se podría comparar a lo que sucede con el retrato de un rey realizado cuidadosamente con piedras preciosas por un artista. Puede venir alguien que, para borrar los trazos del personaje, trastorne la disposición de las piezas, de modo que aparezca la imagen, burdamente dibujada de un perro o una zorra”<sup>33</sup>.

Sólo el pneumático, despojado de capas inhumanas que le

---

<sup>32</sup> K. Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis*, Leipzig, 1911).

<sup>33</sup> AH, 1,8,1.

envuelven, despertado de su letargo en el kenoma, descubre anamnéticamente su verdadero proceso salvador, la redención pleromática. Desde estos presupuestos se comprende su interpretación del Nuevo Testamento.

El prólogo de San Juan se prestaría a descubrir la constitución del mundo pleromático, y así lo recoge Ireneo a partir de los textos de Ptolomeo; también Orígenes se hace eco de esta peculiar exégesis en los *Fragmentos de Heracleón* (frag. 1). Los términos que en el texto joanneo adjetivan al Logos o muestran su eficacia o su función vienen sustantivados y adquieren categoría personal, de modo que describen la Ogdóada primordial, origen de todos los demás eones:

“Así ha revelado exactamente la primera Tétrada, al hablar de Padre, Gracia, Unigénito y Verdad. De modo que Juan ha hablado de la primera Ogdóada, Madre de todos los eones: menciona a Padre, Gracia, Unigénito, Verdad, Logos, Vida, Hombre e Iglesia”<sup>34</sup>.

Los acontecimientos acaecidos en el despliegue pleromático y el drama de Sofía tendrían su correspondencia en los milagros y parábolas. Ciertamente era este género literario muy apropiado para enseñar y ocultar al mismo tiempo. Más allá del sentido moral de las mismas (sentido que valía estrictamente para los más) los valentinianos, siguiendo el mandato del Señor, “buscad y encontraréis” (Lc 11,9), van tras un sentido espiritual, acorde a su condición de espirituales, sentido declarado por Jesús, tras la resurrección. Por tanto, el *quaerite et invenietis*, más que instrumento

---

<sup>34</sup> AH 1,6.

exegético, evidencia un último sentido críptico y salvador para ellos<sup>35</sup>.

Los treinta eones vienen significados en los treinta años del Salvador y en la parábola de los obreros enviados a la viña: la suma de las horas primera, tercera, sexta y undécima hacen un total de treinta, como los eones en los que se despliega el pleroma<sup>36</sup>. Mas no sólo las parábolas, sino también sus acciones tienen diversas lecturas. Por ello los eones también aparecen crípticamente advertidos en el diálogo que a los doce años mantiene el Salvador (no les gusta llamarle Señor, término aplicado a Yaveh) con los doctores de la Ley en el templo de Jerusalén; y en el número de los Apóstoles (doce); ambos guarismos serían complementados con los dieciocho meses, que según tradición valentiniana, transcurrirían entre la resurrección y la ascensión a los cielos, tiempo privilegiado para la confianza y trasmisión de los arcanos y la enseñanza espiritual a los discípulos elegidos. Del mismo modo las letras *iota* y *eta* los manifiestan. Por su parte la Sabiduría (Acamoth) extrapleromática, la que deberá ser purificada de sus elementos ajenos, tiene su propia representación:

“La niña de doce años, hija del archisinagogo, a la que el Señor

---

<sup>35</sup> De acuerdo con ET, 66, (“el Salvador enseñaba a los apóstoles primero en figuras, luego en parábolas y enigmas, en tercer lugar clara y desnudamente cuando estaban solos”), “algunas cosas, las del mundo material las exponía de acuerdo a su valor típico; otras, -las del mundo moral, hebdomadario- se las desarrollaba en parábolas y enigmas, interpretando singularmente la ley de Moisés como expresión enigmática y parabólica de la Ley espiritual del Evangelio; otras, por fin -las del reino espiritual, divino- se las exponía clara y desnudamente, con arreglo a las categorías novísimas del evangelio, sin apoyatura sensible ni en la Ley” A. Orbe. “Parábolas evangélicas en S. Ireneo”, I, Madrid, 1972, pg. 25.

<sup>36</sup> “Pretenden así que a través de las horas vienen indicados los eones. Y éstos son los grandes, maravillosos e indecibles misterios que ellos cosechan, aprovechando todas las veces que las Escrituras dicen algo que pueda ser adaptado y acomodado a su ficción”. AH 1,3.

resucitó de entre los muertos con su presencia es figura, dicen, de Achamot, a la que el Cristo de ellos, extendido, dio forma y condujo a la toma de conciencia de la luz que la había abandonado<sup>37</sup>.

De igual modo, la parábola de la oveja perdida se le aplica. Acamoth, extraviada fuera del pleroma, (“el extravío significa su vagar fuera del pleroma en medio de todas las pasiones, de las que procedió la materia”<sup>38</sup>) fue formada por Cristo y buscada por el Salvador; También Ana, la profetisa la representa: vivió siete años con su marido (cfr. Lc, 2,36 ss.) y después quedó viuda hasta que reconoció al Salvador; ciertamente tiene su origen en el Pleroma, pero luego ha permanecido en la mediedad, hasta ser liberada por el Salvador.

Por su parte, la Sabiduría superior, la que hubo de ser purificada mediante la emisión del Límite, tiene su correlato en la mujer que barre la casa y encuentra la dracma<sup>39</sup>.

La pasión del duodécimo de los eones -Sofía- está significada en la traición de Judas y en el mes (duodécimo) en el que padeció el Señor “pues sostienen que después del bautismo predicó durante un año”<sup>40</sup>, y en la hemorroísa, que estuvo enferma doce años y fue curada por la venida del Salvador:

---

<sup>37</sup> ib., 1,8,2.

<sup>38</sup> AH 1,8,4.

<sup>39</sup> Lc 15,8.

<sup>40</sup> AH 1,3,3. También Orígenes se hace eco de esta tradición, haciendo coincidir el “año de gracia del Señor” anunciado por Jesús (Lc 4, 19), con el tiempo de su estancia en la tierra: “si pensamos ahora en nuestro verdadero sumo sacerdote, el Señor Jesucristo, y consideramos cómo, mientras vivió en carne mortal, estuvo durante todo el año con el pueblo, aquel año del que él mismo dice *Me ha enviado para anunciar el evangelio a los pobres, para anunciar el año de gracia del Señor*, fácilmente advertiremos que en ese año, penetró una sola vez en el santuario, el día de la propiciación”. In Lev., 9,5.

“De no haber tocado el vestido del Hijo, es decir, de la Verdad de la primera Tétrada (significada por el borde del vestido) se habría disuelto en la substancia total. Pero se detuvo y cesó de estar sometida a la pasión: la potencia que salió del Hijo –señalan que se trata del Límite- la curó y apartó de ella la pasión”<sup>41</sup>.

Precisamente al Límite se refiere Cristo de varias maneras: en cuanto que consolida el Pleroma se llama “Cruz”, que han de cargar los que son consolidados en la gnosis, sus verdaderos discípulos. Cuando divide las sustancias ajenas al pneuma en ellos se llama “espada”, pues es esto y no la paz lo que Cristo ha venido a traer, o “bieldo”, que purifica como lo hace con el trigo. Así glosada la Cruz la entiende el gnóstico por excelencia, Pablo, que dice de ella “ser necesidad para los que se pierden, mas para los que se salvan, Potencia de Dios”<sup>42</sup>.

La misma pasión del Señor es correspondiente al drama de la pasión de la Sabiduría pleromática, la que hubo de ser purificada por la emisión de la Cruz:

“El Señor en la Cruz –sostienen- significó las pasiones que ella padeció, al exclamar ‘Dios mío, ¿por qué me has abandonado?’, indicando así que la Sabiduría había sido abandonada por la luz e impedida en su avance por el Límite”<sup>43</sup>.

La varia antropología gnóstica vendría indicada en el relato de las exigencias para el seguimiento de Cristo: al hílico se refería cuando le

---

<sup>41</sup>AH 1,3,3.

<sup>42</sup> 1Cor 1,18.

<sup>43</sup> AH 1,8,2.

responde “el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza”<sup>44</sup>, ante su pretensión de ir tras él. Al psíquico correspondería la admonición “nadie que haya puesto la mano sobre el arado y se haya vuelto atrás es apto para el Reino de los cielos”<sup>45</sup>, y también viene representado en aquel que habiendo cumplido los preceptos de la Ley, se ve incapaz de ir tras el Señor por causa de sus muchas riquezas<sup>46</sup>.

Por su parte corresponde al espiritual “dejar que los muertos entierren a sus muertos”, porque a él compete anunciar el Reino<sup>47</sup>; de igual modo es pneumático Zaqueo al que se le ordena bajar de la higuera<sup>48</sup>. Las tres medidas de harina que la mujer (Sabiduría) mezcla con la levadura son de igual modo las tres clases de hombres, siendo la levadura el mismo Salvador. San Pablo declara la triple antropología cuando dice “tal como el terreno, así los terrenos, y el hombre psíquico no entiende las cosas del espíritu y el espiritual lo juzga todo”<sup>49</sup>.

La escatología vendría crípticamente anunciada en la parábola de la cizaña, según *Excerpta ex Theodoto*:

“Éste se llama cizaña, la cual brota a una con el alma, con la buena simiente; es la semilla del diablo en cuanto consustancial a éste; es la serpiente, el que muerde el calcañar, y el bandido que se arroja sobre la cabeza del rey”<sup>50</sup>.

---

<sup>44</sup> Mt 8,19.

<sup>45</sup> Lc 9,61.

<sup>46</sup> Cfr.Mt 19,16.

<sup>47</sup> Mt 8,22.

<sup>48</sup> Mt, 8,22. La Pistis Sofía (c.122) se refiere a este árbol (en la parábola de la higuera infructuosa) como símbolo del alma llamada a los misterios de la luz.

<sup>49</sup> 1Cor 15,48; 2,14-15.

<sup>50</sup> ET, 53

Se refiere, obviamente, al hílico, envoltura de la psique que en este caso se identifica con la “buena simiente”, aunque en los fragmentos de Heracleón (32-35) sería el pneuma u hombre espiritual. El texto, un poco más adelante, aclara el destino de estos elementos:

“El elemento espiritual se salva por naturaleza; el psíquico, dotado de libre albedrío, tiene una aptitud para la fe y la incorruptibilidad, o bien para la incredulidad y la corrupción; el material se destruye por naturaleza”<sup>51</sup>.

Frente a otras sectas menos cercanas a la ortodoxia, los valentinianos afirman que el Salvador vino a salvar a las dos Iglesias, pues asume en sí “tanto el elemento ‘elegido’ como el ‘llamado’ –uno es espiritual, procedente de la que lo engendró; el otro psíquico, salido de la economía-, y salvó y elevó todo lo que había asumido”<sup>52</sup>. Por lo demás, todas las parábolas, sometidas al mandato de “buscar para hallar”, se resuelven en “el descubrimiento de la trayectoria de la simiente divina desde su extravío en el mundo material hasta su liberación por Jesús o por los discípulos depositarios de la verdad”<sup>53</sup>. Además añaden al canon de la Magna Iglesia textos y dichos que “ni los profetas anunciaron, ni el Señor enseñó ni los apóstoles han trasmitido”<sup>54</sup>, y se jactan asimismo de poseer una más penetrante comprensión de los mismos.

---

<sup>51</sup> ib. 56,3.

<sup>52</sup> Ib.58,1.

<sup>53</sup> A.Orbe, “Parábolas...”, o.c, pg. 447.

<sup>54</sup> Ib., 1,8,1.

## 2 *La interpretación de la Palabra en la Gran Iglesia.*

### a) Los métodos exegéticos

El proceso de reinterpretación de las Sagradas Escrituras aparece ya en los mismos textos bíblicos, acomodando a circunstancias diversas la palabra referida anteriormente a otra situación, bajo el principio de que la palabra de Dios es eterna y no agota su valor interpelante en la circunstancia histórica en que se emitió<sup>55</sup>; de este modo unos libros de la Biblia han servido de comentario a otros: en realidad, la Sagrada Escritura se ha ido desarrollando a partir de un núcleo central, la “Torah”.

Los primeros cristianos, venidos del judaísmo, portaron consigo los métodos exegéticos usados en su propio medio cultural y religioso, si bien tomaron en serio las palabras del Señor: “escrutáis las Escrituras pensando encontrar en ellas vida eterna; pues bien, ellas hablan de mí” (Jn 5,39). La traducción aramea de la Biblia hebrea (*Targum*) era ya una interpretación; iba más allá de la pura literalidad, para convertirse en paráfrasis actualizante del texto, aplicado a la vida de la comunidad.

En tiempos de Jesús se usaba el *midrash* como técnica interpretativa, en sus dos tipos, *halaká* y *haggadá*, referidos respectivamente a la actualización de los diversos preceptos de la Ley y a la explicación de la historia de la salvación, en orden a extraer de ella una doctrina espiritual o moral. Este método, asumido principalmente por los fariseos, será exclusivo del mundo judío tras la caída de Jerusalén.



Convivían junto con esta técnica otros modos de interpretación: el *midrash peshet*, típico de Qumram, consistente en la lectura de los textos sagrados, versículo tras versículo, introducidos con el término *pishrô*, ‘esto significa...’, dentro, todo ello, de un contexto esotérico, pues tendrían un significado oculto de anuncio o profecía de realidades futuras, o su cumplimiento evidenciado en la actualidad. También la literatura apocalíptica explica a su modo la Escritura. De estos métodos hay constancia en el Nuevo Testamento <sup>55</sup>. Hay en los evangelios secciones “haláquicas”, en las que Jesús, siempre en contexto de polémica con la interpretación usual de la ley, reclama una interpretación nueva y distinta, que expresa el sentido último manifestado por Dios.

Asimismo se aprecia en los textos del Nuevo Testamento el recurso a la haggadá o teología narrativa, que actualiza e interpreta la vida de Jesús. Por su parte, encontramos en 1Pe 1, 9-12 el estilo del *peshet*: ya los profetas profetizaron la gracia destinada a los bautizados, “procurando descubrir a qué tiempo y qué circunstancias se refería el Espíritu de Cristo, que estaba en ellos, cuando les predecía los sufrimientos destinados a Cristo y las glorias que les seguirían. Les fue revelado que no fue en beneficio propio, sino a favor vuestro...”

Sin embargo, lo que va a constituir el método cristiano por excelencia, el método alegórico, tiene sus raíces en el encuentro del judaísmo de la diáspora con el mundo helenístico.

Este tipo de exégesis se aplicaba, en la antigüedad clásica a las obras de Homero, que eran consideradas como inspiradas, para dar razón de las

---

<sup>55</sup> P. Grech, “Ermeneutica”, Roma, 1991, pgs. 1-5.

<sup>56</sup> P. Grech, “Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo”, Roma, 1992, pgs. 21-24.

discordancias o también de las inconveniencias que aparecen en los mitos que se relatan. En ellos se quería descubrir una enseñanza de tipo cósmico (*kosmiké teoría*), o físico (*anthropiké teoría*) o moral (*tropiké teoría*), relativa a los elementos de la naturaleza, del cuerpo humano o de las disposiciones morales; se retenía, pues, la existencia de una *hypónoia*, un sentido oculto en los textos que producía las más variadas interpretaciones o *theoriai*, coincidentes todas en tener como principio directivo el interés por la educación en la virtud <sup>57</sup>.

Sócrates ironiza ante el pulular de las peregrinas interpretaciones formuladas tantas veces por los rapsodas que creían estar en sintonía de inspiración con el álito divino que subyacía en los textos homéricos. A su vez, Platón ofrece su criterio interpretativo: hay que distinguir en el texto lo que pertenece a la *técne* o sagacidad, por la que se descubre el sentido inmediato del texto que debe ser sometido posteriormente a la crítica dialéctica, y lo que pertenece a la inspiración: si existe algún sentido oculto, ese no es perceptible sino a los que participan del espíritu divino inspirador, o son sus congéneres <sup>58</sup>. El criterio de discernimiento sigue siendo la captación de lo que aprovecha para la *areté* y la *dikaiosyne*.

Cleante es quien usa por vez primera el término alegoría, aunque con certeza sólo es posible identificarlo en el s.I a.C. Plutarco en el *De audiendis poetis*, Cicerón, en su *Orator* y Trifón en el *Peri ton poietikón* intentaron sus definiciones de este término. El concepto incluye en la antigüedad dos notas características: una contraposición entre lo

---

<sup>57</sup> H. de Lubac “Esegesi medievale”, I/2, Milano, 1988, pp. 3-14.

<sup>58</sup> Este aspecto será muy usado por los Padres, especialmente por Orígenes: el texto se revela a aquellos que van purificando su corazón. Asimilados al Logos son capaces de comprenderlo mejor.

manifiesto y lo oculto, entre opinión y verdad, público y privado; y una ambigüedad de sentido que se resuelve o mediante técnica de discernimiento o inspiración<sup>59</sup>.

En el mundo helenístico es Filón de Alejandría quien más agudamente usa el método alegórico aplicado a la Sagrada Escritura, si bien dentro de ella (v.gr. en el libro de la Sabiduría) ciertamente se pueden encontrar algunas trazas de su uso. Tampoco es muy ajeno al sentir hebraico la alegorización, por cuanto ya el libro del Cantar de los Cantares tenía larga tradición en ese sentido.

Aunque fue Aristóbulo quien, al parecer de Eusebio de Cesarea, expone en primer lugar el Pentateuco alegóricamente, es, sin embargo, Filón el que más decididamente supone la composición de la Biblia en clave alegórica: la tradición de la literatura clásica y el influjo medioplatónico le movieron a ver en la lectura literal un cuerpo que contiene realidades espirituales que sólo serían perceptibles a quienes se alejan del país de las tinieblas, como Abraham en su emigración.

La Escritura es como un pozo que esconde, más allá del *soma* al menos tres tipos de significación, físico, psíquico y místico, que sólo se le revelan a quien es connatural al mismo Espíritu que les es subyacente. Tal aproximación será sumida por la tradición cristiana y perdurará hasta la Edad Media en que empieza a proponerse, con la escolástica, un acercamiento a la Biblia con una mentalidad de corte científico y crítico<sup>60</sup>.

Filón no ha podido obviar, de todos modos, dos graves peligros a los que se ha expuesto al aproximar su lectura de los textos sagrados a los

---

<sup>59</sup> G. Gargano, "Storia dell'esegesi dei Padri", p. 47, Roma, 1992.

<sup>60</sup> Un hito en este sentido lo constituyó el *Sic et Non* de Abelardo, primer estudio crítico

modos paganos: el primero es un cierto subjetivismo, al considerar irrelevante la literalidad de sentido. Por otro lado, el condicionamiento cultural medio-platónico le ha llevado a alejarse radicalmente de la historia, convirtiendo el sentido moral en exclusivo en su lectura de la Escritura, que se convierte en una alegoría del camino espiritual para el creyente, o en un código de verdades psicológicas, filosóficas, morales o místicas, cosa que influirá posteriormente en el modo en que los Padres se acercan a la palabra de Dios.

Fue en Alejandría donde cuajó y se desarrolló con fuerza este método que alcanzó su mejor expresión en la obra de Orígenes.

Hay que señalar, sin embargo, que en Antioquía, dentro de un ámbito cultural diverso <sup>61</sup> se prestó mayor interés a la dimensión literal de los textos; la reacción antialegorista surgió, a más de la propia tradición, también por el mayor interés que en los ambientes cultos de los s. IV y V suscitaba la historia en sí, más allá de las conexiones que pudieran tener con la cristología en sus referencias tipológicas. Aparece también la polémica antipagana que utilizaba la alegoría para justificar los mitos; insisten pues, en el valor de la historia para contrarrestar las posibles

---

de las Cadenas Aureas.

<sup>61</sup> M. Chappin (“La Chiesa Antica e Medievale”, Roma, 1992 p.160) propone como características de esta cultura el ser deudora de un judaísmo rabínico, frente al judaísmo helenístico alejandrino; de una filosofía aristotélica, basada en el racionalismo y el empirismo, frente a la mística neoplatónica; de una exégesis literal-científica, frente a una alegórica; de una cultura retórica, frente a otra especulativo-filosófica; de una teología pastoral frente a una reflexivo-especulativa.

En cuanto a los aspectos teológicos, M. Simonetti (“Cristianismo antico e cultura greca”, Città di Castello, 1990, pp. 42-44) señala el monarquianismo, tanto ortodoxo como heterodoxo; un materialismo que se expresa en la concepción milenarista de la escatología, una cristología de la distinción de naturalezas...; una valoración de la realidad carnal de la condición humana.

condescendencias de los alejandrinos al método que estiman pagano.

Aunque el conjunto de los escritores de la zona no constituyeron escuela, verdadera y propia, como sucedió en Alejandría, y si bien no son exclusivamente literalistas, tienen sin embargo características análogas, sobre todo el valorar la “teoría” (de contenido análogo al de tipología) que aun viendo en el texto un significado superior, no debilita el valor literal, frente a la alegoría que maltrata la letra del texto<sup>62</sup>: en efecto, no todos los textos poseen un valor cristológico, y aquellos que lo tienen, en cuanto son profecías mesiánicas, hacen referencia no obstante a otros acontecimientos de orden histórico que encontrarán más adelante lo que actualmente denominamos su *sensus plenior*<sup>63</sup>.

#### b) Ireneo y la comprensión de la Palabra

De acuerdo con su sano materialismo, Ireneo rehúye cualquier interpretación espiritualista o alegórica de la Escritura, que en su simplicidad literal expresa un sentido patente, directo y digno de Dios<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> M. Simonetti, “Profilo dell’esegesi patristica”, Roma 1981, pp.54-73.

<sup>63</sup> Diódoro de Tarso, vg., va en contra de la práctica que supone un sentido cristológico en todos los salmos. En el prefacio de su Comentario a los salmos afirma que tal sentido puede ser “ético” o “dogmático”. De hecho cada uno tiene su propia clave de lectura: algunos son profecías referidas al rey Ezequías, otros a los Macabeos, otros al exilio de Babilonia; sólo tres poseen contenidos mesiánicos y otros tienen carácter ético o doctrinal. M. Simonetti, “Lettera e/o Allegoria”, Roma 1985, pp. 159-167.

Paradigmático de su aproximación crítica a la Escritura (frente a quienes pretendían ver en cada letra un sentido místico oculto), el descalificar como lo hace el valor de los epígrafes que se encontraban sobre cada salmo (debidos a los masoretas). Cf. id., “Interpretazione delle rubriche e destinazione dei salmi”, *Annali di Storia della Egesi*, 2 (1985), pp. 159-167.

<sup>64</sup> “La verdadera gnosis está en la conservación sin adulteración de las Escrituras que llega hasta nosotros, en su cultivo integral, sin adición ni sustracción, en una lectura sin

Además la exégesis tiene su verificación en la regla de la fe que ha recibido de la Iglesia<sup>65</sup>.

Mas tiene siempre en su punto de mira las objeciones que plantea la falsa gnosis y la reducción que hace de las Escrituras, leídas desde sus propios presupuestos. Por ello prologa su libro tercero con una manifestación de la garantía que le avala: la Palabra transmitida ininterrumpidamente desde el principio.

*1) La unidad de los dos Testamentos.*

Los apóstoles, de quienes todos han conocido la verdad y las disposiciones divinas referentes a nuestra salvación, recibieron de Cristo el poder de anunciar el Evangelio. A ellos les dijo el Señor “quien a vosotros escucha, a mí me escucha, y quien a vosotros rechaza, a mí me rechaza”<sup>66</sup>. Los apóstoles primero predicaron y su predicación quedó consignada en las Escrituras, “como fundamento y columna de nuestra fe”. Tradición y Escrituras son para Ireneo perfectamente correspondientes. Los apóstoles, por su parte, son testigos acreditados y cualificados. Frente a la pretensión valentiniana de que no todos ellos fueron beneficiarios de la revelación completa, sino que esta plenitud de revelación se confió sólo a alguno de ellos, afirma que su conocimiento fue perfecto, porque fueron

---

fraude y en una exposición correcta, armoniosa, exenta de peligro y de blasfemia, totalmente de acuerdo con las escrituras”, AH IV 33,9

<sup>65</sup> “He aquí en qué se prueba la ciencia de un hombre: en averiguar el significado exacto de las parábolas y hacer resaltar su coincidencia con la doctrina de la verdad...”ib., I,10,3. “En cambio nosotros guardamos la Regla de la Verdad, según la cual hay un solo Dios Todopoderoso, que ha creado todo por su Verbo... Él es el que ha hecho el mundo, porque el mundo es parte de ese todo”. Ib. I,22,1.

enviados a predicar tras la resurrección de Jesucristo, y después de recibir el don del Espíritu Santo. Más aún, los discípulos de la Verdad no podían mentir, por ello predicaron abiertamente todo lo que sabían a todos los que quisieran escuchar. Es por tanto absurdo pensar que

“los apóstoles, con hipocresía, realizaron su enseñanza acostumbrándose a la capacidad de sus oyentes y daban sus respuestas adaptándose a los prejuicios de los que interrogaban: hablaban a los ciegos según la ceguera de los mismos, a los enfermos, según su enfermedad, y a los que erraban, según su error, y a los que creían que el Demiurgo es el único Dios, éste era el que ellos anunciaban, mientras que aquéllos que asían al inefable Padre, expresaban ellos con ayuda de parábolas y de enigmas el misterio indecible”<sup>67</sup>.

Tesis ésta que cuadra en el esquema antropológico de la gnosis pero no hace justicia a los datos fidedignos del Evangelio, leído sin prejuicios, porque, destinado a dar la vida, a sanar y a dar conocimiento, sería absurdo pensar que provocase el efecto contrario, agravando y aumentando las ignorancias de los creyentes.

El Evangelio predicado fue asimismo puesto por escrito. Mateo escribió en hebreo, y después de la muerte de Pedro y Pablo en Roma, donde evangelizaron, el discípulo de Pedro, Marcos, compuso lo aprendido de él. También Lucas, “consignó en un libro el Evangelio que era predicado por Pablo”<sup>68</sup>. Por último, Juan, mientras vivía en Éfeso, redactó el suyo. Pues bien, de tan autorizados testimonios se deduce la

---

<sup>66</sup> Lc 10,16.

<sup>67</sup> Ib. III 5,1.

clave hermenéutica fundamental de la Escritura y por tanto de la comprensión de todo lo que se refiere a la acción de Dios a favor de su criatura: “todos éstos nos transmitieron que hay un solo Dios Creador de cielo y tierra, anunciado por la Ley y los profetas, y un solo Cristo, Hijo de Dios”<sup>68</sup>. Si alguien se atreve a rehusar su testimonio, no sólo desprecia a los testigos del Señor, sino sobre todo, al Señor mismo y a Dios, Padre suyo.

Quicio de la teología ireneana es, en consecuencia, la defensa de la unidad de ambos Testamentos, que se funda en la existencia de un único Dios y una única historia de la salvación, elementos esenciales negados por los valentinianos:

“La blasfemia está en todos ellos como norma general, puesto que dicen que el autor y creador del universo, que es también el único Dios, como demostramos, fue emitido por una deficiencia o falta. Mas ellos blasfeman también contra Nuestro Señor, separando y dividiendo a Jesús de Cristo y a Cristo del Salvador, y al Salvador por el contrario del Verbo, y al Verbo del Unigénito”<sup>70</sup>.

El proyecto unitario de Dios que incluye creación, redención, elevación, recapitulación tiene su fundamento en el único Dios existente que pronuncia su única palabra en la historia de la salvación, así lo afirma San Ireneo, como testigo de la tradición de la Iglesia, frente a las novedades valentinianas:

---

<sup>68</sup> Ib. III 1,1.

<sup>69</sup> Ib. III, 1,2.

<sup>70</sup> Ib. IV, Prol. 3



"Por tanto no hay más que un solo y mismo Dios, el cual pliega el cielo como un libro y renueva la faz de la tierra; creó las cosas temporales para el hombre, para que adquiriendo el desarrollo conveniente en ellas fructifique para la inmortalidad; que añade los premios eternos por su generosidad, para ostentar en siglos venideros las soberanas riquezas de su gracia, que fue anunciado por la Ley y los profetas y al que Cristo confesó ser su Padre"<sup>71</sup>.

Como ya se ha señalado, los valentinianos daban al texto de Mt 11,27 (“nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo revelare”) un valor de futuro, para hacer ver que sólo en la plenitud de los tiempos ha aparecido el verdadero Hijo y que una es por tanto la palabra demiúrgica y otra la aparecida en los tiempos nuevos. San Ireneo replica que

“la palabra *revelare* no tiene exclusivamente sentido de futuro, como si el Verbo comenzase a revelar a su Padre en el momento de nacer de María, sino que tiene un alcance general y abarca la totalidad el tiempo. En efecto, el Hijo, colocándose desde el principio al lado de la obra modelada por él, revela al Padre a todos los que quiere, como quiere y de la manera que quiere el Padre. Por eso en todas las cosas y a través de ellas no hay más que un solo Dios Padre, un solo Verbo Hijo, un solo Espíritu y una sola salvación para los que creen en él”<sup>72</sup>.

Son concordes las palabras de Moisés y las de Cristo, por cuanto el

---

<sup>71</sup> ib.IV, 5,1

<sup>72</sup> Ib.IV, 6,7.

Antiguo Testamento anticipa en la profecía el régimen de la Nueva Alianza:

“Pero como los escritos de Moisés son palabras de Cristo, éste dice a los judíos, tal como Juan nos recuerda en su Evangelio: si creyeráis a Moisés, me creeríais a mí, ya que de mí escribió él. Pero si no creéis a sus escritos, ¿cómo vais a creer a mis palabras? Dando a entender claramente que los escritos de Moisés y demás profetas son palabras suyas, tal como demostraremos”<sup>73</sup>.

En definitiva la unidad de ambos Testamentos, que implica la exigencia de una antropología unitaria, está encaminada a la donación de la gracia que en el nuevo Testamento es “aumentada”:

Los dos Testamentos los produjo el mismo padre de familia (*un poco antes ha aludido a la parábola de Mt sobre lo nuevo y lo viejo que se saca del arca*), el Verbo de Dios, Nuestro Señor Jesucristo, que habló a Abraham y Moisés y nos devolvió la libertad en la novedad y nos aumenó la gracia que proviene de él”<sup>74</sup>.

Desde su prejuicio en torno a la salvación del plasma, consecuencia de la negación de Dios Creador, elaboran todo su sistema, rebatido por Ireneo:

“Todo lo que los herejes dijeron con la mayor autoridad viene a parar a esto: que blasfeman del Creador y se oponen a la salvación del

---

<sup>73</sup> Ib., IV,2.3.

plasma de Dios, que es sin duda la carne a favor de la cual declaramos de muchas maneras que el Hijo de Dios realizó toda clase de economías de salvación y manifestamos que ningún otro es llamado dios por las Escrituras, sino el Padre de todos y su Hijo y los que tienen la cualidad de hijos adoptivos”<sup>75</sup>.

Significa esto que la palabra del Antiguo Testamento ha tenido poder revelador y por lo mismo poder salvífico.

## 2) *La inteligencia de la Ley.*

La Ley debe ser atendida en su esencialidad, no en su interpretación farisaica (cfra. AH IV, 12,1), pues si los antiguos confundían sus propias tradiciones con el “austero precepto de Dios”, los fariseos mezclan el vino con el agua (desobedeciendo a su Ley) e incluso establecieron una ley contraria, que consiste en quitar cosas de la antigua, añadiendo otras, e interpretando las restantes a su manera.

Sin embargo, la Ley promulgada coincide en su contenido con el doble precepto de la caridad:

"Por consiguiente como tanto en la Ley como en el Evangelio el primero y mayor mandamiento sea amar a Dios con todo el corazón y después otro semejante a éste, a saber, amar al prójimo como a uno mismo, aparece un solo y mismo autor de la Ley y el Evangelio"<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Ib., IV, 9,1.

<sup>75</sup> Ib. Prol.4.

<sup>76</sup> Ib. IV, 12,3.

De ahí que el Señor afirme rotundamente: “en la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos; haced lo que os digan, pero no hágais lo que ellos hacen, pues ellos no hacen lo que dicen” (Mt 23,24).

La guarda de los mandamientos es ratificada por Cristo como camino de perfección necesario, ya que no ha venido a abolir la Ley, sino a darle plenitud. Es una “ley natural, por la que el hombre se justifica”<sup>77</sup>, ley ya guardada por los justos, antes incluso de su consignación por escrito. Por ello, todos los preceptos que caen bajo esta categoría nos son comunes. Es cierto no obstante que la Ley configura un régimen de servidumbre, porque es “como cosa impuesta a siervos”; aunque

“por los signos exteriores corporales adoctrinaba al alma, como arrastrándola atada con una cadena a la sumisión de los mandamientos, para que el hombre aprendiera a adherirse a Dios”<sup>78</sup>.

Fue Cristo mismo quien estableció la Ley de la servidumbre<sup>79</sup> y quien liberó de ella en los tiempos de su venida. Si la Ley antigua fue dura pedagogía del alma, “arrastrándola atada como una cadena”, el Verbo la libera, mas con una verdadera libertad consistente en “aumentar la sumisión debida al Rey”. Otra es, pues, la condición del hombre en la Alianza Nueva, que vive la relación con su Dios en régimen de libertad, sin las cadenas anteriores, lo que le posibilita incluso una mayor sumisión

---

<sup>77</sup> Ib. IV,13,1.

<sup>78</sup> Ib. IV, 13,2.

<sup>79</sup> “Pero como los escritos de Moisés son palabras de Cristo, éste dice a los judíos, tal cual Juan nos recuerda en su evangelio: si creyeráis a Moisés me creeríais también a mí, ya que de Mí escribió él”, ib. IV,2,3.

porque “los libres tienen mayor confianza, pues el trabajo realizado en libertad es mayor y más glorioso que la docilidad de la servidumbre”<sup>80</sup>. El Sermón de la Montaña no invalida precisamente la Ley, sino que en línea de continuidad con ella la “perfecciona, acrecienta y amplifica en nosotros”, para que con este mayor servicio al Creador y esta mejor sumisión y piedad, signos de un amor más grande, reporten una gloria mayor, de modo que al régimen de esclavitud sucede el régimen de la amistad, según del dicho del Señor, “ya no os llamo siervos, sino amigos, porque el siervo no sabe lo que hace su Señor” (Jn,15,10); el régimen de discipulado es el régimen de la amistad, fundada en la confianza que el Verbo hace de lo que ha oído a su Padre.

Aun cuando, como ha dicho Ireneo, la ley hay que asumirla en su sustancialidad, esto no significa que en el régimen veterotestamentario fuesen inútiles las disposiciones legales o cultuales, ya que formaban parte de la pedagogía de Dios con su pueblo, siempre inclinado a la idolatría. Y si pide de él este tipo de servicio no es como presuponen los valentinianos por ser un Dios carente, imperfecto, menor y por ello indigente, en comparación con el dios supremo, sino exclusivamente por amor a su criatura, débil e imperfecta<sup>81</sup>. Dios llama por medio de lo secundario a lo más importante, y a través de los símbolos a las realidades auténticas, por las temporales a las eternas, por las carnales a las espirituales y por medio de las cosas terrenas a las celestiales<sup>82</sup>, según el mismo Pablo atestigua:

---

<sup>80</sup> Ib. IV 13,2.

<sup>81</sup> “Los profetas indican sobradamente que Dios no tiene necesidad de sus servicios, sino que estableció ciertas observancias legales para bien de ellos; y el Señor nos enseñó claramente, como ya lo probaremos, que si Dios solicita ofrendas de los hombres, es por el bien de los mismos hombres que ofrecen”. AH IV,17,1.

<sup>82</sup> Cfr. Ib. IV, 14,3.

“todas estas cosas les acaecían en manera figurada y fueron escritas como amonestación para nosotros”<sup>83</sup>. Así la circuncisión no realizaba perfectamente la justicia, sino la señalaba; el sábado recordaba el pacto entre Dios y su pueblo; lo mismo las demás prescripciones, que no eran superfluas, teniendo en cuenta por quién habían sido dadas. Toda palabra que dirige Dios a su pueblo en el Antiguo Testamento está encaminada a su educación para que sepa “que no sólo de pan vive el hombre sino de toda palabra que sale de la boca de Dios, a fin de que el hombre ni sea injusto ni indigno de él”. Sin embargo en el régimen de la libertad ya no tienen sentido tales prescripciones. Los mismos sacrificios antiguos ya fueron rechazados por Dios, pues

“Cuando los veía Samuel (a los judíos) despreciando la justicia y privándose del amor a Dios, y pensando en cambio que aplacaban a Dios por medio de sacrificios y demás observancias figurativas, les decía así: el Señor no quiere holocaustos ni sacrificios, sino que se obedezca a sus palabras...”<sup>84</sup>.

San Ireneo es lógico y coherente con todo su sistema teológico, que se formula desde la habilitación progresiva de la carne para contemplar a Dios, el único Creador. Dios se gloria en su criatura a la que llama a la altura de su propia condición divina, desde la debilidad del plasma original.

"El Hijo se manifestaba a los hombres de la manera que Dios

---

<sup>83</sup> 1ªCor 10,11.

<sup>84</sup> AH IV 17,1.

había querido a fin de que los que ponían en él su confianza pudieran progresar sin cesar y por medio de los dos Testamentos crecer hasta la total perfección de salvación. Es decir, hay una sola salvación y un solo Dios, mas hay muchos preceptos para perfeccionar al hombre y no pocos escalones que le conducen a Dios"<sup>85</sup>.

Dios se complace en proveer cada vez de gracias más abundantes a todo el género humano y de dones cada vez mayores. Siendo siempre el mismo hará que al final el hombre disfrute de sus dones no como vistos en espejo, sino cara a cara <sup>86</sup>.

La acogida en la fe de la palabra profética y la palabra de la Ley es, pues, el motor de la progresión en el régimen veterotestamentario, progresión que llegará a su plenitud en la recapitulación final:

"Y en esto precisamente se diferencia Dios del hombre, en que Dios hace y el hombre es hecho. Y sin duda el que hace sigue siendo el mismo, mientras el que es hecho debe recibir obligatoriamente un comienzo, un intermedio y una maduración"<sup>87</sup>.

## 2) *El Antiguo Testamento, profecía de Cristo.*

El régimen de crecimiento, que implica la *historia salutis* lleva a hacer comprender, al leer las Escrituras, que todas son profecía de Cristo. Ésta es la clave de su correcta interpretación. Cristo es el tesoro escondido en el campo (en el mundo y las Escrituras). Los profetas hablan de él

---

<sup>85</sup> Ib. IV, 9,3.

<sup>86</sup> Cfr. Ib. 9,2.

<sup>87</sup> ib. IV,11,2.

enigmáticamente, en parábolas y figuras que sólo con la venida del Salvador podrían ser entendidas:

"Si alguien lee las Escrituras atentamente, encontrará en ellas palabras referidas a Cristo y una representación de la nueva vocación porque éste es el tesoro escondido en el campo, esto es, el mundo, puesto que el campo es el mundo, pero escondido en las Escrituras, porque era dado a entender por medio de figuras y parábolas lo que, humanamente hablando, ni podía ser entendido sin el cumplimiento de las profecías"<sup>88</sup>.

Ciertamente la profecía en su realización desvela su significado, pues antes de que se verifique es un cúmulo de ambigüedades, de ahí que los judíos desvarían en su interpretación al desconocer su cumplimiento en Cristo. Más aún, es la cruz la clave hermenéutica de todo el Antiguo Testamento: el Verbo en su kénosis es el verdadero tesoro escondido en el campo; descubierto por el que cree, encuentra las *economías* divinas, i.e., los verdaderos designios y proyectos de Dios para su criatura:

"leídas por los cristianos (las Escrituras) son tesoro escondido en el campo, revelado y descubierto por la cruz de Cristo; enriquece la inteligencia de los hombres, muestra la sabiduría de Dios, hace conocer sus disposiciones con respecto al hombre"<sup>89</sup>.

El mismo Cristo lo atestigua cuando revela a los discípulos de Emaús

---

<sup>88</sup> Ib. IV, 26,1. Hay que señalar que las Escrituras prefiguran la convocatoria definitiva realizada por Dios en su Hijo. Otras muchas "vocaciones" ha realizado Dios a lo largo de la "oeconomía" (Cfr. A. Orbe, Teología de S. Ireneo, Madrid, 1985, vol. IV, pg. 371)

<sup>89</sup> AH IV 26,1.



el sentido de su Pascua, explicándoles las Escrituras.

Por ello, el mismo Abraham, que se había acostumbrado a seguir al Verbo, comprendió el sacrificio de su hijo Isaac en la clave de la futura pasión de Cristo y la salvación que de ella se derivaría, por lo que, en palabras del mismo Señor, “vio mi día y se alegró” (cfr. AH IV, 5,4 ss).

Moisés, de igual modo, conoció hasta el día de la pasión y lo anunció con el nombre de “Pascua”, anticipando en profecía las circunstancias en que se llevaría a cabo:

“Y da a entender en otra parte que aquél que los ha creado y hecho desde el principio, es decir, el Verbo, se manifestará en los últimos tiempos pendiente de un madero *para redimirnos y vivificarnos, pero no creerán en él: y está, dice, tu vida pendiente ante tus ojos, y no creerás en tu vida*” (cfr. Dt, 28,66)<sup>90</sup>.

Todos los profetas, en fin, y los justos del Antiguo Testamento, conocedores por el Espíritu de su futura venida, suspiraron por contemplar a aquél a quien esperaban y escuchar su palabra, pues no en vano afirmó el Señor que “muchos profetas y justos desearon ver lo que estáis viendo y no lo vieron y oír lo que estais oyendo y no lo oyeron” (Mt 13,17). Porque por sí mismo el hombre no está capacitado para ver a Dios (“nadie lo puede ver y quedar con vida” cfr. Ex 30,20), pero si él quiere puede manifestarse, según su pedagogía: fue visto por mediación del Espíritu profético, más tarde por mediación del Hijo que nos comunica la adopción, al final será visto “en el reino de los cielos paternalmente”<sup>91</sup>, en donde recibiremos la perfecta incorruptibilidad. En todo caso, es siempre a

---

<sup>90</sup> AH IV 10,2.

través del Verbo, por quien tenemos acceso al Padre, salvaguardando siempre su invisibilidad y trascendencia, de modo que por él tenga el hombre vida, pues si “la gloria de Dios es que el hombre viva, la vida del hombre es la visión de Dios”<sup>92</sup>.

Así pues, los profetas conocieron de antemano el futuro porque el mismo y único Verbo, por el que el Padre Incognoscible se declara, habló a los antiguos: “Unas veces conversando con el plasma, otras dando la ley, unas veces reprendiendo, alentando y finalmente liberándole de la servidumbre...”<sup>93</sup>.

Los que en la antigüedad oyeron, por medio de siervos lo oían; su alegría, pues, debía ser moderada, de acuerdo a su esperanza. Mas cuando se presentó en la tierra, se cumplió la profecía de David: “mi alma se regocijará en el Señor, y se alegrará en su salvación” (Sl 34,9). Por ello se comprende el júbilo de los que lo reconocieron a su entrada mesiánica en Jerusalén, cumpliendo de nuevo la profecía davídica: “de boca de los lactantes has sacado, Señor, una alabanza” (Sl 8,3).

#### *4) El Antiguo Testamento, prefiguración de Cristo.*

Mas no sólo las visiones y las profecías anunciaban las fases de la economía en el futuro, sino que figuradamente Dios las anunciaba por medio de las acciones cumplidas por los patriarcas y los profetas<sup>94</sup>. La

---

<sup>91</sup> Ib, IV,20,5.

<sup>92</sup> Ib, IV, 20,7.

<sup>93</sup> Ib IV 11,1.

<sup>94</sup> “No sólo por visiones que se veían y palabras que se anunciaban, sino también por medio de acciones se sirvió él de los profetas, para prefigurar y mostrar de antemano las cosas futuras”. AH IV 20,12.

figura revela el modo arquetípico de la acción de Dios. Si cambian el tiempo, las circunstancias y las personas, si el mismo acontecer narrado se queda anclado en el ayer, sin embargo revela la estructura del acto salvífico de Dios para el futuro, de modo que analógicamente, por el acontecer pasado, se descifra la futura salvación.

Así pues, Ireneo recuerda que, según el Apóstol Pablo, nuestra fe fue la misma que la de Abraham, que “creyó en Dios y se le computó como justicia”, y esto al margen de las obras de la ley, todavía no promulgada. Del mismo modo quedó prefigurada la gratuita elección de Dios, al margen del cumplimiento legal y se pudo contemplar como anticipo en el parto doble de Rebeca: el hermano mayor servirá al menor, uno será libre y otro esclavo. Jacob prefiguró a Cristo en su nacimiento: al tomar la delantera a su hermano, agarrándolo del talón, venció, como Cristo que, según Ap. 6,2, “salió” para vencer. Más adelante Esaú despreció su herencia, que recogió Jacob, del mismo modo que el pueblo más joven aceptó a Cristo como primogénito, y si aquél arrebató todas las bendiciones de su padre, ahora todas las bendiciones están en Cristo y han pasado desde él al pueblo nuevo que es la Iglesia. La misma que tiene que sufrir, como Jacob, la persecución de sus hermanos mayores, los hijos de Israel. Y de igual modo que el Patriarca ganó multitud de ovejas, así el salario de Cristo han sido las naciones de la tierra, haciéndolos uno con el pueblo de la antiguas promesas, igual que Jacob hizo hijos de dos hermanas, Lía y Raquel, aunque sólo esta es figura de la Iglesia, pues por ella se esforzó y trabajó Jacob. Así pues,

“Puesto que uno mismo es el Dios que ha conducido a los

patriarcas a sus economías, y ha justificado la circuncisión nacida de la fe y la incircunción por medio de la fe, de la misma manera nosotros estábamos figurados y anunciados de antemano en los primeros, así en cambio ellos están representados en nosotros, es decir, en la Iglesia...”

<sup>95</sup>

También los gestos proféticos anticipan a Cristo. Oseas, en su desposorio con una prostituta, purificada por este matrimonio con el profeta, habló de las nupcias de Cristo y su Iglesia, por él santificada; Moisés, al desposar una etíope, haciendo de ella una israelita, es figura del acebuche injertado en el olivo, según palabras de Pablo, referidas a los judíos y los gentiles (cfr. Rm 11,17). Rahab, la prostituta acogió a los espías de Israel, mereciendo posteriormente la salvación, gracias al signo del hilo rojo que colgó de su ventana; por el contrario, los fariseos despreciaron este “hilo rojo” auténtico, que no era sino la pascua del Señor. Por ello Jesús dijo: “los publicanos y meretrices os precederán en el reino de los cielos”<sup>96</sup>.

##### 5) *El Evangelio tetramorfo*

San Ireneo sabe sacar partido del uso que los sectarios hacen de los Evangelios. Es el punto de encuentro con ellos para la polémica. Más aún, cuando cada una de las sectas los mutila, haciendo un canon dentro del canon, o desechan alguno de los cuatro, para hacer coincidir el Evangelio con sus propios postulados, no tiene inconveniente en bajar a su terreno de

---

<sup>95</sup> Ib. IV 22,2.

<sup>96</sup> Mt 21,31.

juego, así, por ejemplo, en el caso de los ebionitas, que sólo aceptan el Evangelio de san Mateo, san Ireneo les arguye diciendo “que quedan convencidos por este mismo Evangelio de que su pensamiento sobre la persona del Señor es erróneo”<sup>97</sup>. Marción usó el Evangelio de san Lucas, expoliado de cualquier referencia en él al Antiguo Testamento; las distintas ramas gnósticas, que niegan los padecimientos de Cristo, porque lo separan del Jesús histórico, dan preferencia al evangelio de Marcos; “en cuanto a los discípulos de Valentín hay que decir que utilizan hasta la saciedad el Evangelio según Juan, para acreditar su sintonía con él”<sup>98</sup>.

Ahora bien, el Verbo, manifestado a los hombres nos dio un Evangelio tetramorfo, sostenido por un solo Espíritu. No deja de tener significado el número: cuatro son las regiones de la tierra y cuatro los vientos que la circundan; el Evangelio uno y cuádruple, anunciado por la Iglesia, extendida ya por toda la tierra, despide incorruptibilidad por todas partes, vivificando a los hombres (cfr. AH III 11,8). En este mismo texto referido se enlaza el número cuatro con los querubines, simbolizados por cuatro figuras distintas, figuras que han pasado a la historia de la Iglesia como símbolo de los cuatro evangelistas (aunque no en las correspondencias actuales con las figuras), y que según Ireneo representan “la actividad del Hijo de Dios”: El león significa su poder, su preeminencia y su realeza; el ternero o novillo tiene que ver con su sacerdocio y su sacrificio; la figura humana representa bien a las claras su encarnación, y el águila evoca al Espíritu donado a la Iglesia. Ireneo advierte que la tetramorfía del Evangelio viene significada por la

---

<sup>97</sup> AH III 11,7.

<sup>98</sup> Ib.

tetramorfía de cada uno de los querubines. De igual manera, la economía de la salvación se ha evidenciado en la cuatro alianzas habidas en la historia: la de Adán, la de Noé, la de Moisés y por último la establecida por el Evangelio “levantando y haciendo volar a los hombres al reino celestial”<sup>99</sup>.

#### *6) La Palabra y el régimen de libertad.*

A su concepción del ser humano corresponde un diverso concepto de la tradición como mediación de la gracia que sana y eleva.

Para san Ireneo, desde la perspectiva de su antropología evolutiva, la tradición es más que una enseñanza: es mediación salutífera. En su sistema, urgido por la provocación herética, se define para siempre el valor del hombre en su condición visible, dependiente del Dios que se expresa en su criatura, aún frágil, inconsistente, de barro, mas abierta al futuro; por tanto el tiempo consiste en caminar de gloria en gloria, anticipando en cada estadio la gloria definitiva.

La palabra es eficaz en este proceso. La humanidad sin la acción del Verbo no es sino tierra desierta y árida. Mas el Verbo disemina el Espíritu prometido y la hace fructificar<sup>100</sup>.

La condición del hombre es condición de perdido, al que el Salvador ha de buscar y al que va a atraer, en la medida de su subjetiva capacidad de ser salvado. Es muy significativo el valor que los de Valentín le han dado a

---

<sup>99</sup> Ib, 11,9

<sup>100</sup> “Desierta y árida era antes la vocación de los gentiles, pues el Verbo no había pasado por ellos, ni les había dado a beber el Espíritu Santo. El verbo ha dispuesto la vía nueva de la piedad y la justicia y ha hecho brotar ríos en abundancia para diseminar el Espíritu

la parábola de la oveja perdida. Dos serían los sujetos de la pérdida: uno el psíquico, que se extravía al venir de su origen en los cielos planetarios y otro el espiritual, caído desde la Ogdóada, donde está Sofía, su madre. El primero es hallado por el Salvador por su buena conducta y su fe, el segundo por la gnosis del Padre, el Dios bueno. En su caso, el hílico ni se pierde ni se le encuentra, porque siempre ha permanecido en su propio origen. De nuevo las *phýseis* determinan el destino. Por el contrario, Ireneo subraya la libertad personal, el mérito y el demérito según la propia decisión. En primer lugar, la oveja perdida es la humanidad, en su condición común de *plasis*, encontrada por el Señor, por su obediencia hasta la cruz. En correspondencia, la oveja descarriada no deberá deponer la carne, para ser acogida por el Salvador, bastará con dejar las obras de la carne. Él la llenará de su Espíritu, o según la parábola del hijo pródigo la revestirá de él, igual que el padre le dio a éste un traje de fiesta.

Por todo ello, la respuesta al don de Dios dado al hombre desde el principio, consiste en negociar con los talentos repartidos, en el ejercicio de la propia libertad. Dios no coacciona, sino que aconseja. El bien donado (gloria, honor y paz) es sólo para los obedientes. La justicia requiere la censura o la alabanza, por lo que dicha justicia tiene como presupuesto, en contra de la antropología valentiniana, la comunión de naturaleza de todos. Así se refleja nítidamente en las repetidas exhortaciones del Señor a la conversión y la penitencia, tal como plantea el evangelio de Lucas (12,45ss) en la parábola del siervo que en lugar de cuidar la casa de su amo, se dedica, ante la tardanza de éste, a golpear y maltratar a los otros siervos,

“Y todos los textos análogos muestran el libre albedrío del hombre y el consejo de Dios, porque nos exhortan a la sumisión a él y nos apartan de la incredulidad, pero no nos coaccionan con violencia”<sup>101</sup>.

Hay que señalar que frente a la exégesis que reclamaba para los talentos la significación de “palabra de Dios” o bien las Escrituras (así Orígenes<sup>102</sup>), Ireneo habla de ellos (o del denario) comprendiéndolo como el plasma del hombre, en el que reside su ser imagen de Dios, común a toda la raza humana, destinada a ser perfectamente configurada con el Cristo glorioso. Esta es la moneda que se ha de negociar sabiamente para fructificar para Dios<sup>103</sup>, porque es en el plasma donde se da la verdadera condición humana. Las distintas cantidades consignadas a unos y a otros hablan de las diversas disposiciones que a cada uno acompañan a la hora de abrirse a la acción del Espíritu Santo. Por ello se entiende el otro significado complementario que tiene además, según su exégesis de Mt 20,9: el denario que recompensa a los trabajadores de la viña vendría a ser el conocimiento de Dios que produce la incorrupción, la *salus carnis* con todo lo que implica<sup>104</sup>.

La parábola de los viñadores homicidas pone de relieve, según Ireneo, que la palabra profética no tuvo respuesta en el pueblo de la

---

<sup>101</sup> AH IV 37, 3.

<sup>102</sup> “Las monedas ofrecidas para honor de Dios y para distribuir las entre los pobres, ¿qué otras pueden ser sino las palabras de Dios que llevan impresa la imagen del gran Rey y son examinadas por expertos cambistas, capaces de distinguir las buenas de las falsas?” In Io, XIX 44. Tales monedas son auténticas precisamente porque llevan, frente a las que ofrecen los herejes, la imagen real. Cfr. Ser. 68 In Matth.

<sup>103</sup> AH III 17,3.



elección, no fue operativa, por la resistencia de los judíos a la conversión. Mas el anuncio evangélico ha arraigado en unos nuevos colonos de la viña, que le pagan a Dios los frutos debidos a su tiempo. La torre que el amo de la viña construyó, según la parábola, es la Iglesia, que se levanta por todas partes y el lagar donde se cría el vino “en todas partes es cavado porque están en todas partes los que reciben el Espíritu de Dios”<sup>105</sup>. Un juicio riguroso espera a quienes no acogieron su palabra, mas a quienes acogieron su venida recibieron gracia más abundante.

a) La Palabra entendida por Orígenes.

1 Sus claves

El convencimiento de que la palabra recogida en los textos sagrados es Palabra de Dios y que por ello participa de sus mismos atributos porque trasciende el espacio y el tiempo <sup>106</sup>, ha invitado siempre a descubrir su valor para el aquí y el ahora, desentrañando el sentido que encierra,

---

<sup>104</sup> Ib. IV, 36,7.

<sup>105</sup> ib, 36,2.

<sup>106</sup> Esta es la idea que Máximo de Turín expresa: “Lo que Cristo llevó a cabo, no lo hizo sólo para aquéllos que entonces estaban presentes, sino también para nosotros que habríamos de sucederles... Aquel poder que entonces se mostraba a ellos en los milagros es el mismo poder que se conserva en el archivo de las Escrituras, de modo que la página sacra continuase para nosotros cuanto la historia cumplía en ellos. Más aún, para nosotros se cumplía todo lo que se había redactado en el espejo de las Escrituras de modo tal que ellos vieron con los ojos de la carne cuanto nosotros habríamos de ver con

sentido que no se agota en el contexto en el que se escribió <sup>107</sup>.

Para comprender la aproximación que Orígenes a los textos bíblicos hay que tener en cuenta algunos presupuestos: en primer lugar, que el origen de la cuestión hermenéutica no es el simple interés científico que se podría constatar, v.gr., si se tratase de textos profanos <sup>108</sup>; surge unas veces

---

la luz espiritual" (Semón 103,1).

<sup>107</sup> P. Smulders ("Le mot et le concept de Tradition", R.Sc. Rel., 39-40, 1951-1952, pg.62) describe certeramente la relación de la palabra escrita (S. Escritura) y la palabra entregada: no se trata de que por vía de tradición accedamos a conocimientos no consignados en la Escritura; la Tradición es la posibilidad de entrar en comunión vital con la experiencia salvífica de la que los apóstoles son beneficiarios, testigos y trasmisores. De algún modo, la presencia mediata de Dios en la Escritura se hace inmediata, id e., acontecida cuando donada, transmitida, anunciada, predicada: "la Tradition et l'Écriture sont deux voies distinctes et complémentaires par lesquelles l'enseignement apostolique nous parvient. Dans l'Écriture, nous entendons les propres paroles des apôtres, par lesquelles ils instruisaient leurs disciples. La Tradition nous livre ce même enseignement par le biais de la foi et de la prédication des générations chrétiennes successives. Parce que chaque génération se soumet par la foi à la doctrine que la génération précédente lui annonce, et prêche cette doctrine à la suivante, il se constitue une chaîne historiquement continue de foi et de témoignage. L'enseignement apostolique est tradition précisément en tant qu'il parvient à l'Église actuelle par le moyen de cette chaîne". Por su parte, la Dei Verbum habla de la Sagrada Tradición como expresada especialmente en los textos Sagrados, subrayando sus aspectos dinámicos: "La predicación apostólica, expresada de un modo especial en los libros sagrados, se ha de conservar por transmisión continua hasta el fin del tiempo. Por eso los Apóstoles, al transmitir lo que recibieron, avisan a los fieles que conserven las tradiciones aprendidas de palabra o por carta (cf. 2Tes, 2,15) y que luchen por la fe ya recibida (cf. Jds 3). Lo que los Apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del Pueblo de Dios" (C.2, 8). "La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia un mismo fin. La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo. La Tradición recibe la Palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los Apóstoles y la transmite íntegra a los sucesores, para que ellos, iluminados por el Espíritu de la verdad, la conserven, la espongan y la difundan fielmente en su predicación" (ib. 9). De alguna forma la Tradición es la palabra en acción, palabra operante en el ejercicio de su transmisión, salvífica por contener "todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del Pueblo de Dios".

<sup>108</sup> Orígenes, que siempre se ha considerado hombre de Iglesia y en ella ha querido permanecer fiel, no se acerca al estudio de los libros santos como un científico o un

de la provocación herética (como sucede asimismo en el caso de Ireneo) a la que se quiere dar una contestación desde dentro de los mismos textos bíblicos usados por los heterodoxos, especialmente por los gnósticos<sup>109</sup>; o desde el interés por hacer asequible el mensaje a los espíritus cultos de la época y dar respuesta a las preguntas que se formulan dentro de su cultura filosófica y literaria sobre el hombre y Dios, preguntas que piden una comprensión más profunda del texto sagrado, oculta por su rudeza formal, desconcertante tantas veces<sup>110</sup>.

Los espíritus acostumbrados a altas especulaciones ven el cristianismo profesado por la gente sencilla como algo absurdo. Si por un lado Orígenes defiende, como ya se dijo, el fundamento de la fe transmitida en el símbolo, de otra parte, aun defendiendo vivamente a los cristianos simples por la pureza de su fe y su categoría moral, quiere demostrar que también el cristianismo ofrece a las élites “conocimientos privilegiados”:

“También según la doctrina cristiana es mucho mejor aceptar los

---

intelectual desinteresado. Su intención última no es tanto explicar la Escritura mediante la aplicación de sus propuestas exegéticas, al margen de la vida espiritual. Lo que pretende fundamentalmente es iluminarlo todo por medio de ella. Por consiguiente, no se puede juzgar su obra aplicándole a Orígenes el calificativo de ‘exegeta’, en el sentido que actualmente tiene este término. Su exégesis es una meditación sobre la historia sagrada y no el estudio científico de un texto. Cfr. H. De Lubac, “Storia e Spirito”, o.c., pgs. 188-214.

<sup>109</sup> “Los hombres de la herejía... divididos en muchas opiniones y haciendo toda clase de hipótesis míticas, estos adeptos de la pretendida falsa gnosis están todos de acuerdo en rechazar esta antigua Escritura que los judíos guardan celosamente. Pretenden que ésta contenga cosas imposibles, odiosas, irracionales. Desde el momento en que la toman al pie de la letra, recibéndola carnalmente, rechazan ver en ella la obra del Dios bueno”. H. de Lubac, “Storia e Spirito”, o.c., pg. 62.

<sup>110</sup> Aunque la obra de Orígenes “Contra Celso” no es propiamente exegética sí que contiene y explica una cierta metodología para acercarse al texto sagrado, de modo que, trascendiendo su literalidad se descubra en él un “sentido digno de Dios”.

argumentos de la fe con la ayuda de la razón y la sabiduría, más que con la ayuda de la fe simple; si el Verbo ha querido en algunos casos la fe sencilla es por no abandonar completamente a los hombres; así nos lo muestra el verdadero discípulo de Jesús, Pablo, diciendo ya que de hecho, en los sabios designios de Dios el mundo no lo conoció por medio de la sabiduría, se complació en salvar a los creyentes mediante la necesidad de la predicación”<sup>111</sup>.

La razón es clara: la fe simple, según el apóstol, se concede mediante la predicación a los que no pueden acceder a realidades más complejas (él dirá que ‘por falta de instrucción o tiempo’ o bien ‘por su propia debilidad’), pero en el mismo designio divino entraba el conocimiento por medio de la sabiduría de Dios, aparente en sus obras, (según el mismo apóstol):

“Está bien claro, pues, que él, con estas palabras, ha querido mostrar que era necesario conocer a Dios en la sabiduría de Dios; y como esto no ha sido así, Dios se complació en un segundo momento en salvar a los creyentes, no mediante la simple necesidad, sino mediante la necesidad que se refiere a la predicación. De lo que resulta que por ‘necesidad’ se debe entender el mensaje de Jesús crucificado, como lo entiende, por lo demás, san Pablo cuando dice ‘nosotros anunciamos a Jesucristo crucificado, escándalo para los judíos, necesidad para los gentiles, mas, para los llamados, tanto judíos como griegos, Cristo, Potencia de Dios y Sabiduría de Dios’”<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> C. Celso, I 13.

<sup>112</sup> C. Celso, I 13.

En segundo lugar se ha de decir que Orígenes lee la Escritura en conexión con la tradición de la Iglesia; la presencia de Jesús viene actualizada en las Escrituras y en la Iglesia, de modo que la fidelidad al dato de la fe requiere la interconexión de ambos modos de presencia: es en la Iglesia donde se parte el pan de la palabra: sólo con esta condición se convierte en pan vivo capaz de alimentar. De ahí la necesidad de la vigilancia:

“Yo, que me digo hombre de Iglesia, yo, que recibo de ella el libro sagrado y me esfuerzo en interpretarlo, pido a mis oyentes que presten atención por si caigo en el defecto de los herejes; pido ejercitar con la gracia del Espíritu Santo el discernimiento de espíritus para observar, como hábil cambista, cuándo soy maestro del error y cuándo enseño según la piedad y la verdad”<sup>113</sup>.

La razón última de la necesidad de la Iglesia como mediadora entre el creyente y la palabra no es otra que ella es en alguna manera "carne del Verbo", junto con su carne histórica y esa otra encarnación que es la Sagrada Escritura (carne “cruda” si leída literalmente, "asada" -y comestible- si Cristo se hace su exegeta); Orígenes tiene el convencimiento del valor sacramental de la Sagrada Escritura: ésta contiene, más allá de los signos que la expresan, la presencia real y salvífica de Cristo que transforma a quienes comen de ella,<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Orígenes Hom. II sobre Ezequiel.

<sup>114</sup> Es significativo a este respecto el comentario de Orígenes Ex 12,9 (“no comeréis de él nada crudo, sino sólo asado al fuego; comeréis cabeza, patas y entrañas”); lo conecta con el capítulo 6 de san Juan, sobre todo con el versículo 51: “si uno como de este pan vivirá eternamente...y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo”, y lo explica del modo siguiente: “Así pues, la carne del cordero no ha de ser comida cruda,

La exégesis espiritual hace del exegeta no un creador de sentidos nuevos, sino más bien de descubridor de sentidos ocultos mas siempre presentes como el tesoro escondido en un campo <sup>115</sup>. Sabe además que si no es posible, ni siquiera necesario, "revivir" el acontecimiento, sí que lo es actualizar el misterio que contiene, con el cual cada generación se hace contemporánea <sup>116</sup>. El Antiguo Testamento expresa en figuras proféticas los misterios de la nueva alianza, Cristo, la Iglesia y sus instituciones, los sacramentos.<sup>117</sup> En la encarnación del Verbo adquieren su capacidad salvífica y en la Iglesia, en su devenir histórico, despliegan toda su

---

como hacen los esclavos de la letra, comportándose como animales irracionales y embistiendo contra los que usan el logos (¿a qué "razón", se refiere al "logos" humano o al divino?) y quieren entender las cosas espirituales transformando para ello lo que está privado de razón... Se necesita, pues, elaborar las Escrituras para hacerlas pasar de la crudeza a la cocción...y por eso nosotros asamos la carne del cordero, de modo que comprendiéndolas a la luz de Cristo que nos habla dentro podemos repetir con Lucas: ¿no nos ardía el corazón por dentro durante el camino mientras nos desvelaba las Escrituras?"

<sup>115</sup> H. Crouzel, "Le rôle de l'exégèse spirituelle", en *La Tradizione, forme e modi*, Stud. Epfhem. August., Roma, 1990

<sup>116</sup> J. Danielou ("Sacramentum Futuri", Paris, 1950) habla de la tipología del A.T. en cuanto portador de un quíntuple sentido cristológico: anticipa las circunstancias de la vida del Señor y los misterios que él llevará a cumplimiento; describirá su celebración en la liturgia; los verá realizados en la vida espiritual del cristiano y por último hablará de la consumación de la historia en su venida final. Por su parte, H. de Lubac (*Esegesi Medievale I/1*, Milano, 1988) habla de la presencia temprana en la interpretación patrística de los tres aspectos del sentido espiritual de la Escritura, más allá del puramente literal, que popularizará el dístico medieval "littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia": en efecto, la Escritura habla de contenidos dogmáticos, referidos a Cristo y a la Iglesia (alegoría); de contenidos de orden moral o tropológico; y hace referencia por último a la escatología (sentido anagógico), por el cual, lo contenido en la Biblia, especialmente en el N.T. es profecía que apunta a su cumplimiento en la segunda venida del Señor.

<sup>117</sup> Cristo viene figurado en el cordero que sustituye a Isaac en el sacrificio; la cruz, en el bastón que vuelve dulces las aguas amargas del desierto, o el mástil con la serpiente de bronce alzado por Moisés; los cuatro ángulos del altar que se ungen con sangre son figura de los evangelios; Eva es figura de la Iglesia, como también Raquel y Rebeca; es el paraíso, el arca del diluvio, el tabernáculo... se podrían multiplicar los ejemplos.

eficacia.

Una de las claves indispensables para abrir este libro "cerrado con siete sellos" es comprender la unidad del plan de Dios en la historia. La inspiración del Espíritu se encuentra hasta en los mínimos detalles textuales de la Escritura desvelando, para quienes saben leer, la presencia de Cristo, y este saber leer consiste en la fe, único medio para descubrir el misterio escondido en la letra, cuya lectura simplemente textual-literal es insuficiente para comprender que Cristo es no sólo el exegeta, sino más bien la "exégesis", ya que "todas las Escrituras hablan de mí". Veamos un par de textos de Orígenes:

“Así como aquél que intente asemejarse es diverso del modelo, también se deberá decir que uno es el que intenta asemejarse, es decir, *el escriba docto en el reino de los cielos* y otro es el *padre de familia que de su tesoro saca lo nuevo y lo viejo*, aunque quien intente asemejarse desee estar lo más cerca posible del modelo. Sin duda, pues, el *padre de familia* es el mismo Jesús, que extrae de su tesoro en el momento oportuno de enseñar, sea de las cosas espirituales, nuevas y siempre renovadas a partir de él en el interior de los justos, (justo es aquél que se renueva de día en día); o también de lo viejo, impreso en letras de piedra y sobre corazones de piedra del hombre viejo. De modo que confrontándose con la letra y la demostración en el espíritu él pueda enriquecer al discípulo habilitado para ser escriba por el reino de los cielos y lo haga semejante a sí, hasta el punto de que el discípulo llegue a ser como el maestro”<sup>118</sup>.

“Porque los samaritanos sostienen que José era su patriarca, me

---

<sup>118</sup> In Matt.13,52.

pregunto si la bendición de Jacob sobre José o también aquella de Moisés, no la han entendido algunos con referencia a la venida de Cristo: quien quiera puede tomar las pruebas de las mismas escrituras. De todas formas, el mismo Salvador, sabiendo que Moisés había escrito ya muchas cosas proféticas en torno a Cristo, dice a los judíos: *Si hubieseis creído a Moisés también a mí me habrías creído, porque él escribió de mí*; así pues es posible encontrar en la ley muchísimas cosas escritas con referencia típica y enigmática a Cristo”<sup>119</sup>.

La más profunda comprensión del texto va necesariamente acompañada de una progresiva conversión porque sólo *los limpios de corazón verán a Dios*. Las Escrituras *crecen* con el creyente: son un pozo que mana agua y sacia en la medida de la sed del creyente: la Biblia es vida antes que palabra escrita. Con esta aseveración se corresponden los niveles de intelección de la Escritura, según el grado de aprovechamiento:

“En los Proverbios de Salomón encontramos este precepto *...anota tres veces estos conceptos en tu mente y en tu alma para responder con palabras verdaderas a los que te preguntan*. Por ello tres veces se necesita anotar en la propia alma los conceptos de las Escrituras; así, el simple encuentra edificación, por así decir, en la *carne* de la Escritura (indicamos así el sentido que está más al alcance); el que ha progresado un poco encuentra edificación en el *alma* de la Escritura; el perfecto es aquel de quien dice el apóstol: *hablamos de la sabiduría entre los perfectos, sabiduría no de este mundo, ni de los príncipes de este mundo destinados a la destrucción, sino que hablamos de la sabiduría de Dios escondida en el misterio, que Dios ha preestablecido antes de los siglos para nuestra gloria* éste encuentra edificación en la ley espiritual que contiene la sombra de los

---

<sup>119</sup> Orígenes, Sobre el Ev. de s. Juan, 13,26”



bienes futuros. Como en verdad el hombre está formado de alma, cuerpo y espíritu, lo mismo debemos pensar de la Escritura que Dios ha establecido para dar la salvación a los hombres”<sup>120</sup>.

El exegeta del texto sacro debe sintonizar con el Espíritu que inspira las Escrituras:

“Y todo esto lo dice (Orígenes) no de otro modo, según yo pienso, sino por comunicación del Espíritu Divino, pues la misma facultad han de tener los que profetizan y los que oyen a los profetas; y nadie puede oír a un profeta si el mismo Espíritu que profetizó no le hace merced de sus propias palabras. Una sentencia divina a este tenor se halla también en las sagradas letras, según la cual sólo él cierra y abre y nadie más “<sup>121</sup>.

Orígenes entiende este esfuerzo como una subida o ascensión. Bellamente lo expresa en su Comentario a Mateo (12, 36ss) Los apóstoles suben "a los seis días" (seis es el número de lo creado) con Jesús para contemplarlo transfigurado en el monte.

## 2) *Su método exegético.*

Urgir la libertad supone alteridad dialógica, y por tanto la aceptación de la presencia divina tal como se ha dado: como Palabra de Vida. Antes

---

<sup>120</sup> Orígenes, De Principiis",4,2.

<sup>121</sup> Gregorio Taumaturgo, “Discurso de agradecimiento”, 15, en “Contra Celso” o.c., trad. de Ruiz Bueno.

de contemplar su eficacia transformadora en el creyente, hay que descubrir su contenido actualizándolo. Mas para ello se requiere previamente fijar la “carne”, el texto, que es en verdad encarnación del Verbo. Para ello Orígenes trabajó durante años en la crítica textual cuyo resultado es su obra bíblica por excelencia, las “Héxapla”, en las que compara las versiones de la Sagrada Escritura actuales en su momento (La Setenta, Aquila, Símmaco, Teodoción, Hebrea, a más de transcribir esta última con caracteres griegos, para facilitar su lectura).

No menos ingente es su empeño en el ámbito de la hermenéutica bíblica. La obra de Orígenes *De Principiis* contiene en su libro IV todo un tratado de hermenéutica de la Sagrada Escritura<sup>122</sup>. El capítulo I lo dedica a la inspiración de la Sagrada Escritura. Viene demostrada fundamentalmente por el cumplimiento de las profecías que preanunciaban la venida de Cristo y de las palabras de Cristo que profetizaban el anuncio del Evangelio:

“ Demostrando brevemente la divinidad de Jesús y aduciendo las profecías sobre él, demostraremos al mismo tiempo que son inspiradas por Dios las Escrituras que profetizan sobre él, las palabras que anuncian su venida y su enseñanza pronunciada con potencia y

---

<sup>122</sup> La obra fue publicada entorno al 220. Ha quedado descrita en el capítulo III. Su título, Perí Arjón, traducido por Rufino con *Vel de Principiis vel de Principatibus*, se presta a una doble interpretación: o como exposición de los principios o fundamentos de la fe o como indicación de cuáles sean los principios de toda la realidad; tal vez sean las dos cosas al mismo tiempo: "ilustrar los puntos fundamentales de la fe bajo la tradicional perspectiva de los "arjai" de la filosofía griega". M. Simonetti, introducción a *I Principi de Orígenes*, vol. I, SC, 252, p. 47. De hecho la obra surge de la necesidad de una reflexión sobre el cristianismo llevada a cabo desde presupuestos filosóficos o racionales, en modo que pueda ser una contrabatida a la propaganda herética y una presentación del mensaje a la clase intelectual de la época.

autoridad... Es la luz contenida en la Ley de Moisés, cubierta con un velo, replandeciente en la venida de Jesús porque el velo fue quitado y rápidamente se ha podido tener conocimiento de los bienes de los que la expresión literal contenía la sombra “<sup>123</sup>.

La inspiración llega a todas y cada una de las particularidades del texto, hasta el más mínimo detalle: Orígenes, partiendo de este principio intenta descubrir el sentido espiritual oculto incluso en cada palabra:

“Como la providencia... no resulta disminuida por los hechos que permanecen ocultos, así no resulta disminuido tampoco el carácter divino que invade toda la Escritura, por el hecho de que nosotros no seamos capaces, en nuestra debilidad, de escrutar en cada palabra el esplendor de la doctrina encerrado en palabras simples y de accesible inteligencia”<sup>124</sup>.

En el capítulo II, Orígenes advierte sobre cómo es preciso leerla, declarando la doctrina de los tres sentidos en que se articula, insistiendo en la necesidad de ir más allá de la letra; tras aclarar los criterios que hay que seguir, aduce ejemplos que permitan evidenciarlos<sup>125</sup>. Por su parte los judíos, los cristianos demasiado simples y los herejes (los gnósticos) cometen errores de comprensión porque se adhieren al valor literal de los

---

<sup>123</sup> D P, IV, 1, 5-6.

<sup>124</sup> ib. IV, 1,7.

<sup>125</sup> Orígenes usa con frecuencia los verbos "leer" y "comprender", con referencia a la Escritura. Significan en primer lugar establecer el texto en su literalidad, clarificándolo filológicamente para fundar su interpretación en su teoría hermenéutica de los tres sentidos; cf. M. Harl, "Philocalie", (Introduction), SC 302, pp. 44-45.

textos: “todos estos se equivocan por su incapacidad de comprender espiritualmente la Escritura, que es acogida por ellos en su sentido literal”<sup>126</sup>. El criterio con el que deben ser leídas se recaba de las mismas Escrituras: sirviéndose de algunos textos bíblicos, Orígenes hace corresponder la triple división del hombre, tal como se encuentra en las cartas de San Pablo, cuerpo, alma y espíritu, con los tres sentidos que posee la palabra de Dios y que corresponden a las categorías de sus lectores, incipientes, progredientes y perfectos, en relación a su capacidad de penetración:

“Como el hombre es formado de cuerpo, alma y espíritu, lo mismo debemos pensar de la Escritura... El simple encuentra edificación, por así decir, en la carne de la Escritura (indicamos así el sentido que está más a la mano); aquél que ha progresado un poco encuentra edificación en el alma de la Escritura; el perfecto... encuentra edificación en la ley espiritual que contiene la sombra de los bienes futuros “<sup>127</sup>.

Cuando se encuentran textos en la Biblia cuyo sentido literal no aparece, hay que detectarlo en el alma (tropológicamente) o el espíritu (espiritualmente). Las dos primeras interpretaciones, literal y moral, son válidas porque aprovechan a los que no son capaces de más.

La conexión entre literalidad y sentido espiritual no es en todo caso secundaria; el mismo que puso tanto empeño en la edición crítica de los textos sagrados, con sus "Hexapla", dice, en efecto:

---

<sup>126</sup> ib. IV,2,2.

“Extraordinariamente, por medio de narraciones bélicas, de vencedores y vencidos, se revelan algunos misterios a aquellos que pueden investigarlos, y, cosa aún más maravillosa, por medio de la ley escrita se preanuncian los preceptos de la verdad; y todos estos argumentos son expuestos de modo que entre ellos quedan conectados con una habilidad digna de la sabiduría divina”<sup>128</sup>.

Si a pesar de todo, se encuentran textos que suscitan dificultades o causan perplejidad, esto se considera un reto para el cristiano, que se ve urgido así a buscar un sentido “digno de Dios”<sup>129</sup>.

En el capítulo III se afirma que el valor de la literalidad de los textos oscuros y de aquellos otros a los que no se les puede encontrar un sentido literal razonable, (de los que aduce algunos en su exposición, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento), es sólo relativo.

Orígenes mismo presenta al final de su disertación su propia síntesis: se establece en primer lugar el texto con el rigor de la crítica filológica, que nos aproxima así a la *letra*. A continuación se aclaran las expresiones de difícil comprensión mediante otras análogas que aparecen en otros contextos, de modo que se siga el principio tradicional de interpretar *a Homero con Homero*. Se necesita atender a la integridad de los textos, no como hacen los gnósticos, que los fuerzan aislándolos de su contexto, para obligarles a decir lo que no dicen. Cuando no se encuentra lógica en el plano material, es indicio de un sentido espiritual que debe ser buscado, pues la Escritura tiene toda sentido espiritual, “aunque no todo tenga

---

<sup>127</sup> ib. IV, 2,4.

<sup>128</sup> ib. IV, 2,8.

<sup>129</sup> ib. IV, 2,8.

sentido literal”<sup>130</sup>. A continuación cita varios ejemplos prácticos como aplicación de los principios ya expuestos: el primero es la contraposición paulina del “Israel de la carne y el Israel del Espíritu”, del cual es imagen el anterior.

Por último, es bellísima la aplicación que Orígenes hace de la parábola evangélica del tesoro escondido en el campo:

“ Consideramos si el aspecto de la Escritura visible, superficial y a la mano de todos no sea acaso todo este campo lleno de plantas de toda clase y lo que está escondido y no es visible a todos, sino como enterrado bajo las plantas, no sean acaso los tesoros de sabiduría y de ciencia, aquéllos que el Espíritu, por medio de Isaías, dice estar envueltos en la tiniebla, invisibles y escondidos, de modo que para ser descubiertos tienen necesidad de Dios, pues sólo Él tiene la fuerza capaz de romper las puertas de bronce y de destrozarse los refuerzos de hierro adosados a ellas”<sup>131</sup>.

Se ha de hacer notar que Orígenes, aun no afirmando una estricta "encarnación" del Logos en la Escritura, habla de ella como *én téleion lógou soma*. Hay un paralelismo mucho más que metafórico entre el cuerpo eucarístico de Cristo y la Escritura<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> ib., IV, 3,5.

<sup>131</sup> ib., IV, 3,11.

<sup>132</sup> "Nosotros, que atendemos sobre todo a la relación metafísica de la Persona divina con el cuerpo de carne que asume, no nos vendría a la cabeza un paralelismo tal, y acaso nos parezca completamente artificial porque esta relación no tiene analogía en la Escritura. Pero el punto de vista de Orígenes es otro. Su atención se centra sobre todo en la función que la Escritura y el cuerpo de Cristo tienen en la economía de nuestra salvación: ahora bien, la función de una y otra es análoga". H. de Lubac, *Storia e Spirito, Scrittura ed Eucaristia*, Milan, 1985, pg. 395.

H. de Lubac, por su parte, hace de Orígenes el autor de la teoría del cuadrisenso medieval, intentado así una clasificación diversa y complementaria<sup>133</sup>.

Lo que destaca en el Alejandrino es sobre todo el valor espiritual de su exégesis: el texto viene siempre considerado como palabra viva y eficaz dirigida por Dios al creyente; toda investigación histórica, filológica y exegética no tiende sino a hacerla asequible, cercana, pues “¿de qué me sirve creer que Cristo ha venido en la carne que ha recibido de María, si yo no muestro que ha venido en mi carne?”<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> cf. Nota 557.

<sup>134</sup> Hom. Gn., III, 7. Sobre este aspecto, H. Crouzel, “Origene”, o.c, pp. 111-116.

## V

### PISTIS Y GNOSIS.

#### a) El reproche de los paganos.

La posición radical de Tertuliano en torno a la relación de la fe con la filosofía pronto se manifestó insostenible: “Si tenemos a Jesucristo, no tenemos necesidad de disputas curiosas, ni de sutiles investigaciones, si nos gozamos en la posesión del Evangelio. Cuando creemos, no necesitamos nada más que creer” (De Praes. Haer., 7). La única búsqueda indicada por el Señor, (“buscad y encontraréis”), según él, estaría referida a aquellos que, no teniendo fe, han de ponerse en camino. Pero para quien ya ha encontrado, estaría de más la filosofía. Él mismo se desdijo cuando, discutiendo acerca de la existencia de Dios, utilizó los argumentos del estoicismo.

En dos campos se bate el cristianismo naciente a la hora de acreditar el valor de la fe: frente a la ciencia pagana y frente a las gnosis de diverso signo. Racionalidad y mito en uno y otro caso competían en desacreditar el mensaje evangélico, máxime cuando el término *pistis* tenía connotaciones de subjetividad, de conjetura u opinión, lo que supondría una fe comprendida como *doxa*, a diferencia de la gnosis de lo necesario <sup>1</sup>. Los apologistas recogen

---

<sup>1</sup> Es Aristóteles quien usa el término con significado religioso. “Platón usa il termine ‘fede’ solo per designare un certo tipo di conoscenza, nella sua divisione della conoscenza in sensazione (áisthesis), opinione (dóxa), e conoscenza científica (epistéme), per lui, insieme con la conjetura (eikasía), costituisce una suddivisione dell’opinione o dóxa. Ora, in Aristotele il termine fede è ancora usato nel senso di un particolare genere di conoscenza, come ad esempio nel passo in cui afferma que la fede è una vehemente supposizione, e più o meno equivalente a opinione o quasi una sorta di opinione”. H. A. Wolfson, “La filosofia dei Padri della Chiesa”, Brescia, 1978, (trad. it.) pg. 108.



las terribles invectivas que los paganos hacen contra el mensaje cristiano. Así se expresa Cecilio, el interlocutor pagano de Octavio, en la obra de Minucio Félix:

“¡Cuántas patrañas y prodigios inventan los cristianos! Aseguran que ese su Dios, al que no pueden ni enseñar, ni ver, investiga con cuidado las costumbres, los actos, las palabras y los pensamientos ocultos de cada uno, como si estuviera presente en todas partes. Le suponen molesto, inquieto, curioso hasta la desvergüenza, pues presencia todas las acciones, anda errante por todos los lugares, si bien es verdad que no podrá atender a todo, distraído con tantos asuntos, ni abarcar todo, por preocuparse de cada cosa en particular”<sup>2</sup>.

La ironía de Cecilio no dejaba de esconder un reto fundado. Los postulados de la teodicea pagana no preveían un dios cercano, que se hiciera cargo de la historia humana. El mismo Celso reprocha a los cristianos su incapacidad de argüir, de argumentar, de razonar. No así actuaba Platón quien

“aunque ha asentado que el bien primero no es decible con palabras, aduce, sin embargo, la razón de esta dificultad, para que no parezca que se refugia en lo inargüible; pues tal vez la nada misma pudiera explicarse con palabras”<sup>3</sup>.

Orígenes aclara que Celso alega este paso de Platón, para demostrar que no debe creerse simplemente, sino dar razón de lo que se cree. A continuación afirma que los cristianos no fomentan la credulidad vana, sino que

---

<sup>2</sup> El Octavio. Cap. 10.

<sup>3</sup> Contra Celso, VI, 10.

“a cada uno acomodamos nuestro discurso, conforme a su carácter y disposición, pues sabemos cómo debemos responder a cada uno: Hay algunos a quienes sólo cabe exhortar a que crean, y eso les predicamos; a otros, empero, nos acercamos, en lo posible con argumentos, por medio de preguntas y respuestas”<sup>4</sup>.

Es decir, Orígenes no desdeña el método socrático para investigar la verdad. Más aún, le reprocha a Celso que ante el espectáculo bochornoso de Cristo ajusticiado y escarnecido, pretenda que los cristianos se conformen con decir: ¡cree más!

Por otra parte, Celso contrasta elementos de la filosofía de Platón con las Escrituras cristianas, y al comprobar similitudes, las descalifica porque “mejor han sido dichas estas cosas por lo griegos, sin tanto aparato de que fueran anunciadas por un dios o hijo de dios” (C. Celso, VI 1). Orígenes, que valora muy positivamente lo que Platón ha averiguado de la verdad, y justifica las Escrituras en su rudeza formal como medio para alcanzar a todos, responde que

“No intentamos menospreciar a Platón, pues el mundo inmenso de los hombres ha sacado también de él provecho; lo que queremos es poner de manifiesto lo que quisieron decir los que decían y *mi palabra y mi predicación no fue con discursos elocuentes de sabiduría humana, sino en ostentación de espíritu y poder, a fin de que nuestra fe no se funde en sabiduría de hombres sino en el poder de Dios*”<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Ib.

<sup>5</sup> C. Celso, VI, 2.

Continúa diciendo que la palabra humana, por muy verdadera que sea, no es suficiente para tocar el alma humana. Se requiere la acción de Dios:

“Damos por aceptado que, en ciertos puntos, las mismas doctrinas se hallan en los griegos y entre quienes profesan nuestra religión; pero no tienen en uno y en otro caso la misma virtud para atraer a las almas y conformarlas con ellas”<sup>6</sup>.

Todos los apologistas se hacen eco de los mismos reproches. Y se esfuerzan por traducir el mensaje evangélico en categorías comprensibles a los hombres de su época y de su cultura. Muchos de ellos vienen al cristianismo con un fuerte bagaje literario y filosófico. Muchos, como Justino, se acreditaron en la búsqueda de la verdad por los caminos de las más diversas escuelas de pensamiento, antes de aterrizar en la confesión de la fe. “Me he esforzado por conocer todas las doctrinas y sigo las verdaderas doctrinas de los cristianos, aunque desagrade a aquellos que son presa de sus errores”, contesta Justino al prefecto Rústico, según reflejan las actas de su martirio<sup>7</sup>. No podían dejar de dar contestación a las preguntas de sus interlocutores, que no eran otras que las que trataban de resolver los paganos desde la reflexión filosófica: Dios, el mundo y su origen, el ser humano y su condición, los caminos para alcanzar la felicidad. Poco a poco (y en esto se adelantaron los gnósticos) se abrió paso la elaboración científica de los contenidos de la fe. Justino, Clemente u Orígenes, aun sin desdeñar, ni mucho menos, la fe simple, propugnaron un cristianismo concebido como gnosis. Pero ¿cuál es la relación entre ambos

---

<sup>6</sup> Ib.

<sup>7</sup> PG 6, 1366-1371.

términos? Y ¿cuál es la diferencia entre este término -gnosis- y el idéntico que manejan Valentín, Ptolomeo o Heracleón?

Por otro lado las pretensiones de las élites intelectuales de la Iglesia no dejaban de inquietar a los cristianos “simples”, que venían a ser considerados como de segundo orden <sup>8</sup>. No en vano Clemente afirma: “El fiel recibe del Señor la remisión de sus pecados, pero quien ha llegado a la gnosis, estando ya libre de pecado, puede procurar él mismo la remisión de los pecados a los otros” <sup>9</sup>; el *munus* ministerial vendría otorgado por causa del conocimiento gnóstico.

Ahora bien, mientras los teólogos latinos se ocupaban de abordar problemas suscitados por la misma revelación divina (la caída original, la redención, la salvación, etc.) los alejandrinos fueron más proclives a decantarse por los problemas metafísicos (el ser de Dios, la relación entre él y la materia, etc.).

#### b) La posición de Ireneo.

Ireneo manifiesta su propia peculiaridad cuando sale al paso de los gnósticos que pretenden, no ya tener un conocimiento más profundo del misterio cristiano, sino que amplían el dogma con interpretaciones de las Escrituras prevenidos por axiomas no cristianos. Inventan más de un dios y más de un mediador. Para él la fe transmitida por la Iglesia y acogida así, en su desnudez, es la piedra angular en la que se determina la fidelidad a lo revelado

---

<sup>8</sup> J. Lebreton, “Le désaccord de la foi populaire et la théologie savante dans l’Eglise chretienne du III siècle”, Rev. D’Hist. Eccl., vol 19 (1919), pgs, 481-506; Vol. 20 (1920), pgs. 5-37.

<sup>9</sup> Eclog. 15.

por Cristo. No hay salvación sino en su aceptación simple. En el capítulo primero de su *Adversus Haereses* compendia los postulados de la fe, que es única, aun esparcida en el mundo entero, y es válida (frente a la pretensión elitista de los gnósticos) para todo el mundo, pues “esta luz de la verdad brilla en todas partes e ilumina el mundo entero”<sup>10</sup>:

“El grado mayor de ciencia no aparece en el hecho de cambiar la doctrina misma e imaginar otro dios superior al Creador, autor y alimentador de este mundo, como si éste no nos fuera suficiente, o a otro Cristo, o a otro Unigénito”<sup>11</sup>.

No por ello Ireneo descarta la investigación teológica, mas, como se ha dicho, siempre que ésta esté vinculada a la historia de la salvación. De hecho, los gnósticos se desvinculan de ella preocupándose de imaginar acerca del Demiurgo, o de su madre, o de la pasión de un eón extraviado, o la composición del pleroma y su constitución: “Así se expresan estos maestros desprovistos de ciencia divina, en tanto que la verdadera Iglesia universal posee una sola y misma fe en el mundo entero, tal como lo hemos dicho” (AH 1,10,3).

La ciencia se prueba, dice Ireneo, en averiguar cuál sea el significado de las parábolas (él mismo las investiga profusamente para descubrir su mensaje auténtico), en descubrir el ritmo y los tiempos de la historia de la salvación, por qué los hombres han tenido la condescendencia divina tras el pecado de origen, por qué a Dios se le debe atribuir la autoría de los seres eternos, mas también de los temporales, cómo y por qué se apareció a los profetas, aun siendo invisible. Todo ello referido al Antiguo Testamento; mas debe ocuparse asimismo de

---

<sup>10</sup> AH I 10,2.

investigar cuál sea el significado de la existencia de dos Testamentos, Antiguo y Nuevo, y cuál sea la relación entre ambos. Más aún, el teólogo debe acreditarse como tal si investiga por qué Dios, como dice el apóstol, ha encerrado a todos en la desobediencia, para tener misericordia con todos. Ser teólogo, exclama Ireneo, consiste “en dar gracias porque el Verbo de Dios se hizo carne y sufrió pasión”, y en hacer conocer por qué la venida del Hijo de Dios se ha efectuado en los últimos tiempos (recordemos que uno de los dardos que la diatriba pagana lanzaba contra el cristianismo era la pregunta *cur tam sero?*, ¿por qué tan tarde, si la gnosis de Dios era imprescindible a la salvación?<sup>12</sup>); asimismo debe ocuparse de investigar cuál sea el futuro que nos depara la historia, en qué han de esperar los creyentes en Cristo, y cuál es el puesto de los gentiles en el designio de salvación. Por último, lo verdaderamente importante es anunciar cómo el proyecto divino termina en la glorificación de la carne, en la donación de la inmortalidad.

Los gnósticos no podían admitir que Dios sea un misterio que hubiese de ser acogido en fe, por ello, en su afán de racionalizarlo (pues de eso se trata, aunque se apele al lenguaje del mito como recurso para acreditar una sabiduría escondida, arcana, imposible de ser captada por los no capaces), se dedican a componer fábulas que nada tienen que ver con la Escritura:

---

<sup>11</sup> Ib. I 10,3.

<sup>12</sup> Celso se hace eco de esta objeción. “Luego ahora, después de tantos siglos, se ha acordado Dios de Juzgar la vida humana, y nada le importó antes? (C. Celso, IV, 7). Orígenes contestará diciendo que nunca hubo un tiempo en que Dios no quisiera juzgar la vida humana, sino que siempre se preocupó de ello, dando ocasión al hombre de corregir sus extravíos. Más aún: “Ya antes hemos dicho que Dios no envió a Jesús como si despertara de un largo sueño, que si bien por causas razonables, cumplió ahora la economía o dispensación de la encarnación, en todo momento dispensó sus beneficios al género humano”. ib.V 78.

“Esta ceguera y esta locura os proviene de que no reserváis nada a Dios. Vosotros pretendéis exponer la génesis y la producción de Dios mismo, de su Pensamiento, de su Verbo, de la Vida y de Cristo, como que no han salido de otra fuente que no sea la psicología humana. Y no comprendéis que, en el caso del hombre, que es un ser viviente, compuesto de partes, es legítimo distinguir entre el entendimiento y el pensamiento. Mas Dios, como es todo entero entendimiento, todo entero Palabra, todo entero Espíritu operante, todo entero luz, siempre idéntico y semejante a sí mismo... no podrán existir en él diversos estados de ánimo de esta clase”<sup>13</sup>

La observación, si entra directamente en la polémica antignóstica, también tocaría sin embargo a pensadores ortodoxos que no le parecerían suficientemente respetuosos del misterio de Dios<sup>14</sup>. Todos pretenden conocer el modo de la constitución trinitaria de Dios y san Ireneo se aferra al versículo de Isaías: *generationem eius, quis enarrabit?*<sup>15</sup>

Del mismo modo, los gnósticos, demoledores del Dios Creador, retienen la inanidad de lo material y fundamentan su posición en la filosofía vestida con ropaje mítico. Pero

“al hablar del origen de la materia no nos equivocaremos tampoco, si decimos que Dios es el que la ha producido, porque sabemos por las

---

<sup>13</sup> AH II 28,4.

<sup>14</sup> “En la polémica con los valentinianos, que habían orquestado excesivamente la prehistoria del mundo, mediante la descripción abigarrada del Pleroma, significaba muy bien una reacción a favor de la sobriedad. San Ireneo hubiera adoptado quizás otra actitud ante la doctrina sobria de los eclesiásticos, como san Justino y Teófilo Antioqueno, con su distinción entre el Logos inmanente y el prolaticio. Pero a la vista de los excesos a que se prestaba la filosofía del Logos aplicada a la generación del Verbo divino, prefirió atenerse al misterio insinuado en Is 53,8: *generationem eius, quis enarrabit?*” A. Orbe, “Hacia la primera teología de la procesión del Verbo”, Roma, 1958, pg.670.

<sup>15</sup> Is 53,8.

Escrituras que Dios detenta su preeminencia sobre todas las cosas. Mas de dónde la ha sacado y cómo, no hay Escritura que lo explique, ni tenemos nosotros derecho de lanzarnos, partiendo de nuestras propias opiniones, a una infinidad de conjeturas sobre Dios: un conocimiento así debe estar reservado a Dios”<sup>16</sup>.

La actitud sensata del creyente consiste en inclinarse reverentemente ante quien es la Sabiduría misma. Se hace preciso abandonar en las manos de Dios algunas cuestiones, si se quiere no caer en el riesgo de perder la fe, más aún,

“toda la Escritura, que os ha sido dada por Dios, nos parecerá concordante; las parábolas armonizarán con los pasajes claros y los pasajes claros proporcionarán la explicación a las parábolas; y a través de esta polifonía de textos resonará en nosotros una sola melodía armoniosa, alabando con himnos a Dios que hizo todas las cosas”<sup>17</sup>.

No tiene sentido plantearse cuestiones que la Escritura no ha querido aclarar, por ejemplo, ¿qué hacía Dios antes de la creación del mundo? Basta con confesar que ha sido eficazmente creado por él y que ha tenido su comienzo en el tiempo.

Ireneo ironiza con la pretensión de una gnosis perfecta entre los sectarios, contrastando su postura con la del mismo apóstol Pablo quien dice de sí mismo “nosotros no conocemos sino parcialmente y no profetizamos sino parcialmente” (cfr. I Cor 13,9). Cuando Valentín, Basílides o Ptolomeo creen haber sondeado las profundidades divinas, se les responde irónicamente que intenten si pueden, sondear misterios más cercanos: el número de pelos de su

---

<sup>16</sup> AH II 28,7,



cabeza, o el de pájaros que se cazan en un día. Y si son incapaces de esto, “¿cómo les vamos a creer cuando nos hablen con profusión de las realidades celestes?” (AH II 28,9).

Esta sabiduría contrasta con la pretendida gnosis de Valentín y los suyos que, yendo más allá de la revelación, relegan la fe y la otorgan, como vía pobre de acceso al misterio divino, a los cualificados como psíquicos, atribuyendo a los espirituales la visión directa que la hace innecesaria. La naturaleza pneumática no requiere la mediación de la fe transmitida porque, para ella, su contenido, Dios, es evidente, aún más, se identifica con el alma misma del gnóstico.

No ceja san Ireneo de tratar de desmontar el sistema gnóstico descubriendo cuáles sean los presupuestos paganos de los que parten. Así, por ejemplo, a los Carpocracianos les reprocha

“que profesando enteramente la filosofía de Epicuro y la indiferencia de los Cínicos, se jactan de tener por maestro a Jesús, que aparta a sus discípulos no sólo de las acciones malvadas, sino también de palabras y pensamientos reprobables”<sup>18</sup>.

Se refiere al planteamiento de estas escuelas, según el cual se han da acometer todas las acciones posibles y tener todos los comportamientos posibles, a fin de apurar la existencia, alcanzando así la perfección.

No otra cosa hace cuando reconduce la doctrina de la *metempsychosis*, también acogida por dicha secta, a su origen platónico.

---

<sup>17</sup> ib. II 28,3.

<sup>18</sup> AH II 32,2

En cuanto a los Valentinianos, les descubre las fuentes de su pensamiento en la filosofía y la literatura:

“Y no sólo se les acusa de presentar como bienes propios lo que se encuentra entre los poetas cómicos, sino también lo que ha sido dicho por aquellos que desconocen a Dios y se llaman filósofos, se lo han apropiado y, como cosiéndo en una especie de ramillete hecho de múltiples y miserables colgajos, se han fabricado un falso exterior cargado de sutilezas. La doctrina que introducen es nueva, en cuanto que ha sido elaborada con arte nuevo, pero es antigua e inservible, pues ha sido extraída de antiguas creencias que no exhalan más que ignorancia y negación de Dios”<sup>19</sup>.

Así, la teogonía de Aristófanes es el origen propio de la fábula de la constitución del Pleroma. Si Homero puso como principio de los dioses al Océano, y a Thetis como su madre, los de Valentín los han sustituido por Abismo y Silencio (la *sizygía Bithos-Sijé*). Y lo mismo da llamar al origen total “agua”, como hizo Tales de Mileto, que denominarlo Abismo (*Bithos*). Anaxágoras enseñó que los seres vivientes nacieron por las simientes caídas del cielo, que viene a ser lo mismo que los valentinianos afirman. Sombra y Vacío están tomados de Demócrito y la cualificación de las realidades sensibles como imágenes de las de arriba, de Platón.

Este mismo filósofo, junto con Empédocles y Anaxágoras, había ya creído que el Demiurgo fabricó el mundo a partir de una materia preexistente, y los estoicos afirmaron que existe un determinismo del que Dios mismo es esclavo: no puede conferir inmortalidad e incorruptibilidad a lo que es mortal y

---

<sup>19</sup> AH II 14,1-2.

corruptible, todo ser se descompone en los elementos de los que ha sido constituido, tal y como la gnosis propugna respecto de las categorías humanas. Pitágoras también tienen su anclaje en el sistema:

“Dicen los pitagóricos que el principio de la intelección está en el hecho de que el espíritu, teniendo una especie de intuición de la unidad original, anda buscando, hasta que se detiene cansado en lo uno e indivisible. Y que por tanto el principio de todos los seres, y el origen de toda producción está en el uno: de él ha nacido el dos, el cuatro, el cinco, y todo el resto de los números. Todo ello lo aplican los valentinianos, palabra por palabra, a su Pleroma y a su Abismo; por eso tratan de introducir aquellas uniones (syzigías) que proceden del uno”<sup>20</sup>.

Ireneo, que así discrimina la mezcla de los elementos de la filosofía con la ideología valentiniana, actúa con un rigor incontestable, de modo que ejerce su labor crítica sirviéndose de los elementos que la misma racionalidad le proporciona. La lógica, capaz de alcanzar la verdad, acredita que fe y razón no son en absoluto incompatibles, aunque el raciocinio haya de quedarse a las puertas del misterio.

El problema radical que tiene esta hipertrofia de filosofía, según Ireneo, en el presunto mensaje cristiano de los valentinianos, es que se hace vana la novedad de Cristo, novedad que los sectarios, paradójicamente, tratan de afirmar tan radicalmente que no dudan en descalificar la historia de la salvación incoada en el Antiguo Testamento. El Evangelio queda de esta manera reducido a un conjunto de presunciones ya mantenidas por otros. La aporía se hace patente:

---

<sup>20</sup> AH II 14,6.

“He aquí lo que vamos a decir contra los valentinianos: todos éstos de los que venimos hablando, de cuyas ideas os habéis apropiado vosotros, tal como se ha demostrado, ¿conocían o desconocían la verdad? Si la conocían fue inútil la venida del Salvador a este mundo. Porque, ¿para qué iba a descender? ¿Para hacer conocer la verdad a quienes ya la conocían? Y si no la conocían, ¿cómo compartiendo en todo las ideas de esos que no han conocido la verdad, podéis enorgulleceros de ser los únicos en poseer la gnosis superior a todo, que poseen los que desconocen a Dios?”<sup>21</sup>.

Lo que san Ireneo combatía es que el sistema gnóstico hiciese depender el conocimiento, y por tanto la salvación, que es su consecuencia, de la cualificación antropológica. La división de la naturaleza humana en tres cualidades estancas, no compatibles, privilegia a una sobre las otras en el orden de la salvación.

La verdadera sabiduría viene contenida en la formulación de la fe, la gnosis se identifica con ella. Frente a la pretensión valentiniana de una naturaleza constituida *a se* en estado de perfecto conocimiento, el creyente habrá de ser siempre discípulo, siempre tendrá que aprender, porque las riquezas de Dios son insondables:

“¿No es sorprendente que entre las cuestiones planteadas por las Escrituras, esas Escrituras que son totalmente espirituales, haya cosas que resolvemos con la gracia de Dios y otras las abandonemos a Dios, y no sólo en este mundo presente, sino también en el futuro, a fin de que Dios sea siempre el que enseña, y el hombre sea siempre discípulo de Dios?”<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> AH, II 14,7.

<sup>22</sup> AH II 28,3.

c) La gnosis cristiana: Clemente y Orígenes.

Otros son los términos de la relación *gnosis-pistis* en Clemente de Alejandría y Orígenes. Ambos reivindican una gnosis cristiana.

Para Clemente, la verdad, esté donde esté, tiene una única fuente, el Logos, que, en palabras del evangelista, “era la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Jn 1,9). Por ello ha iluminado al pueblo elegido por los profetas, mas también por la filosofía, a los griegos. Sólo de manera plena reside en la revelación cristiana: “La filosofía conducía a los griegos a Cristo, como la Ley conducía a los hebreos”<sup>23</sup>. En este sentido racializa la tesis de Justino, advirtiendo unas verdaderas y propias historias de salvación paralelas. La filosofía es, pues, un don de Dios, aunque parcial, es como un pedagogo.

El saber tiene, para Clemente, un itinerario explícito. Comienza con la instrucción elemental y continua con las siete disciplinas encíclicas, preparatorias al estudio de la filosofía. Cuando habla de “filosofía” se refiere al conjunto de afirmaciones filosóficas que no desentonan de la verdad de la fe:

“No llamo filosofía a la estoica, ni a la platónica, ni a la epicúrea, ni a la aristotélica, sino a todo aquello que ha sido rectamente enseñado por cada una de esas sectas, que profesan la justicia con piadosa ciencia. Ese conjunto selecto es lo que yo llamo filosofía”<sup>24</sup>.

Cada ser humano, a diferencia del animal posee una capacidad cognoscitiva (*frónesis*), que se convierte en *nóesis*, pensamiento, por el que

---

<sup>23</sup> Strom. I 13,756

conoce los primeros principios. Éstos, razonados dialécticamente, se convierten en *gnosis* o *episteme*, que aplicada prácticamente se hace *techné*. El último estadio es la perfecta sabiduría por la que todo se discierne y se aquilata. Hay filosofías que el cristiano nunca podrá asumir: aunque la moral, por ejemplo, de los estoicos es buena, no así su concepto de Dios, corporal e inmanente; dígase lo mismo de la de Epicuro, “ateo y príncipe de la impiedad”. Por el contrario, Sócrates, Pitágoras y Platón conducían a los hombres a la piedad.

Por encima de la filosofía está la fe revelada. Sólo en ella se encuentra la verdad íntegra:

“Es la perfección del conocimiento, conforme dice la Escritura, que el que cree en el Hijo de Dios tiene la vida eterna. Si, pues, los creyentes tenemos la vida, ¿qué queda que supere la vida eterna? A la fe no le falta nada. Es perfecta y basta para todos”<sup>25</sup>.

Orígenes, por su parte, resume su posición en el siguiente texto:

“La gnosis es, por decirlo de algún modo, una perfección del hombre, porque éste se realiza plenamente por medio de la ciencia de lo divino tanto en el orden de las costumbres como de la vida y de la palabra, llegando a estar en sinfonía y de acuerdo consigo mismo y con el Logos divino. La fe es un bien inferior; sin buscar (todavía científicamente) a Dios, confiesa que existe y lo glorifica como la fuente del ser. Es necesario entonces elevarse por medio de la fe y creer en esta gracia de Dios para adornarse con la gnosis o conocimiento de él, tal cual es él; creer es el fundamento de la gnosis, y

---

<sup>24</sup> Strom. I 7, 732.

<sup>25</sup> Strm. VII 10, 480.

ambas cosas son Cristo: el fundamento y el edificio acabado, por su medio se da el principio y los remates”<sup>26</sup>.

De modo que la fe es el cimiento y la gnosis el edificio terminado, completo. Todo se encuentra en la formulación de la fe, pero la gnosis parte del interrogatorio, en lo que en la Edad Media se llamaría *intellectus fidei*. En la fe hay una intrínseca racionalidad que debe ser descubierta, aunque su propósito se deba detener en los umbrales del misterio de Dios. La gnosis termina en la experiencia mística:

“la fe es, por así decirlo, un compendio, un conocimiento de lo necesario, mientras la gnosis es una verificación fuerte y firme de lo recibido mediante la fe, pues está fundada y construida sobre la fe por la instrucción del Señor hasta llegar a ser inquebrantable, y elevarse acompañada de ciencia hasta ser comprensión adecuada. A mi parecer se da primero un paso salvífico, el de paganos a la fe, como ya dije, y un segundo, de la fe a la gnosis. Ahora bien, esta última, una vez consumada en amor, posibilita la relación de amigo a amigo, entre el conocedor y el conocido”<sup>27</sup>.

La fractura con las tesis valentinianas es evidente: se da una fe común que, por gracia, puede progresar en la inteligencia del misterio de Cristo <sup>28</sup>; además, tal progreso, al contrario de las tesis gnósticas, no es independiente del progreso moral, pues se completa “a partir de la instrucción y del cumplimiento

---

<sup>26</sup> Strom. VII 10,55; III 40,21.

<sup>27</sup> Strom. VII 10, 57, 1-4.

<sup>28</sup> “Si se puede hablar de una gnosis cristiana es precisamente a propósito de esta fe que florece en filosofía, como un árbol en flores y frutos. No hay tres clases de hombres, paganos, fieles y gnósticos; sólo hay dos: paganos y gnósticos, incluyendo en estos últimos a los únicos gnósticos dignos de tal nombre” E. Gilson, “La filosofía en la Edad Media. Desde los

de los mandamientos del Logos”<sup>29</sup> . La comparación con la parábola evangélica del grano de mostaza es absolutamente elocuente: enraizada la fe en el alma, crece con tal abundancia que las aves pueden anidar, y las aves son “las palabras sobre cosas sublimes”<sup>30</sup> . Los términos más elocuentes que aclaran la relación entre *pistis* y *gnosis* en Clemente los especifica en sus *Stromata* (V 1, 1): *ek písteos eis gnôsin*, entendiendo la aseveración como un *continuum*. Nada, pues, de clasificaciones gnósticas en razas disímiles. Son los mismos llamados los que son elegidos, Dios llama a todos por igual y la humanidad solo se diversifica de acuerdo a la respuesta libremente dada:

“Porque el Señor, o no se interesa por todos los hombres (y esto sería o por falta de poder, cosa absurda, pues sería signo de impotencia, o aun pudiendo, por no quererlo, prerrogativa ésta propia de un ser no bueno, o por desidioso a causa de los placeres, cosa imposible en quien asumió por nosotros nuestra carne pasible) o se preocupa por todos, lo que conviene a quien se hizo Señor de todos”<sup>31</sup> .

Los valentinianos, distinguiendo la *pistis* de la verdadera *gnosis*, aplicaban la primera a los eclesiásticos. Aquella contendría una enseñanza elemental, que coincidiría con “el alimento para niños o leche” de la que

---

orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV”. Madrid, 1982, pg. 51.

<sup>29</sup> *Strom.* V 1, 2

<sup>30</sup> *ib.*

<sup>31</sup> *Stróm.* VII, 2, 6. Revuelve Orígenes esta misma objeción de Celso (C. Celso IV 3): “Qué sentido tiene la bajada de Dios a la tierra? ¿acaso para enterarse de lo que pasa entre los hombres? Luego, ¿es que no lo sabe todo? Entonces, si lo sabe y no lo endereza, ¿es que no lo puede enderezar con su poder divino?. Dios endereza a los que lo oyen lo que se les dice, y por la venida de Cristo, endereza por medio de la doctrina cristiana, no a los que se niegan a aceptarla, sino a los que se determinan a vivir una vida superior y agradable a Dios”.



hablaría san Pablo (I Cor 3, 1-3). El alimento para los pneumáticos sería cualitativamente diverso. A ello responde Clemente:

“El alimento sólido no es totalmente diferente de la leche, los dos son de una naturaleza idéntica, pues el Logos es el mismo siempre, tanto cuando es fluido y dulce como la leche, como cuando es consistente y compacto como alimento sólido”<sup>32</sup>.

Del mismo modo los valentinianos diferenciaban el bautismo de agua, propio de los psíquicos, y el de Espíritu, para los gnósticos. El primero sólo donaba la *pistis*, el segundo, la verdadera gnosis. Clemente sale al paso de tal afirmación, haciendo notar que

“sería absurdo dar el nombre de carisma de Dios a un don incompleto: al ser perfecto. Dios concederá sin duda dones perfectos. De la misma manera que a una orden suya vienen a la existencia las cosas, así, a su voluntad de hacer un don, viene detrás la plenitud del don. Además, la liberación de los males (este era el único efecto del bautismo de agua, según los gnósticos) es principio de salvación. Ciertamente sólo quienes hayamos sido primero iniciados en las fronteras de la vida somos ya perfectos, pues vivimos desde que nos hemos separado de la muerte. Es pues, salvación seguir a Cristo. Y afirma: en verdad, en verdad os digo, el que oye mi palabra y cree al que me envió tiene vida eterna y no incurre en condenación, sino que ha pasado ya de la muerte a la vida (Jn,5,24)”<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Ped. I, 6, 37.

<sup>33</sup> Ped. I 6, 26.

Y continua diciendo que en el bautismo se da un *fortismós* que da paso a la adopción como hijos de Dios, adopción que tiende a su perfección que culmina en la inmortalidad. Por el agua se limpia el pecado, se perdonan las penas a él debidas, se contempla la Luz santa y salvadora que introduce en la intimidad de Dios; lleva por fin a la perfección, pues ¿qué le falta en efecto a quien ha conocido a Dios? (cfr. Ped. I 6, 26). Todo ello evidenciado en un proceso ascendente.

Así pues, en la gnosis culmina el conocimiento, pero siempre *ek pisteos*. El ascenso se da mediante el escrutinio de la Escritura, para descubrir la ciencia más sublime, escondida bajo sus alegorías. También existe, según Clemente, un conjunto de enseñanzas secretas de Cristo, transmitidas por los apóstoles, que no estaría destinado al común de los fieles, mas a diferencia de los gnósticos, no tendría otro fundamentado que los datos de la fe misma<sup>34</sup>.

La gnosis cristiana viene ulteriormente identificada con la contemplación, que a su vez ha requerido todo un esfuerzo ascético, pues “gnóstico es el que vive unido a Dios por la caridad y el conocimiento”<sup>35</sup>. Es una iluminación, un conocimiento a la vez intuitivo y afectivo de Dios mismo.

Remontado todo lo sensible, apaciguados los deseos, el alma llega a ser imagen del Logos, aunque sólo tras la muerte se alcanza la perfecta sabiduría de Dios. “El gnóstico, dice Clemente, posee tres caracteres: conocer la cosa, poner por obra los secretos del Logos y enseñar a los demás las cosas ocultas acerca de la verdad”<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> A.M. Mazzanti, “La tradizione segreta in Clemente de Alessandria”, *La Tradizione, forme e modi*. XVIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 1990.

<sup>35</sup> Strom. VI 13, 324

<sup>36</sup> Strom. VII, 1, 408

Más matizado en su aproximación a la filosofía fue Orígenes. Tal vez porque toda su formación recaía sobre un alma ya cristiana desde niño, y solo asumió el estudio de estas disciplinas en función de la teología. De hecho, consideradas preparatorias, las encomendaba a sus ayudantes en su escuela alejandrina. No obstante su conocimiento de las mismas fue profundo, tal y como deja constancia el mismo Porfirio:

(Orígenes) “vivía en trato continuo con Platón y frecuentaba las obras de Numenio, de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicómaco y de los autores más conspicuos de los pitagóricos. También usaba los libros del estoico Queremón y de Cornuto. Por ellos conoció él la interpretación alegórica de los misterios griegos y la acomodó a las Escrituras judías”<sup>37</sup>.

Orígenes sin embargo aclara, cuando le acusan de dedicarse a las ciencias profanas, que lo hace por un interés apologético:

“Mas, como quiera que yo me daba a la doctrina y la fama de nuestra capacidad se iba esparciendo, y se me acercaban ora herejes, ora de los que provenían de las ciencias griegas, sobre todo filósofos, me determiné a examinar las opiniones de los herejes y cuanto proclaman los filósofos acerca de la verdad”<sup>38</sup>.

No obstante Orígenes no puede sustraerse a todo el bagaje neoplatónico, adquirido en la escuela de Ammonio Saccas <sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> HE VI 19,8.

<sup>38</sup> Ib. VI 19,12.

<sup>39</sup> “Efectivamente, habiendo sido oyente de Ammonio, el cual en nuestros tiempos ha sido

El punto de partida del conocimiento son los seres sensibles, imágenes de la verdad. Su relación con la misma la describe Orígenes con los términos *eikon*, *skìa*, *typos*, *symbolon*, *aenigma*. La Escritura es simbólica, y en qué sentido lo sea se ha señalado en un capítulo precedente.

Cinco son, según la carta VII de Platón, citada por Celso, los elementos con los que el conocimiento se hace posible:

“En todo ser que existe hay tres factores de los que es menester que venga la ciencia; el cuarto es la ciencia misma; el quinto hay que poner lo que es cognoscible y verdadero. De éstos, el primero es el nombre (*onóma*), el segundo la palabra (*logos*), el tercero la imagen (*eidolon*), y el cuarto la ciencia (*episteme*)”<sup>40</sup>.

Obviamente, lo cognoscible y verdadero es la “idea”. Orígenes hace una trasposición cristiana de estas claves gnoseológicas, aplicándolas al itinerario del conocimiento divino:

“Según eso, podríamos decir que Juan el Bautista es introducido antes de Jesús como ‘voz que grita en el desierto’, por analogía con el ‘nombre’ de Platón; segundo, después de Juan, viene Jesús, mostrado por aquél, a quien se aplican las palabras ‘el Logos se hizo carne’, por analogía con el logos o palabra de Platón. Platón pone en tercer lugar la imagen, pero nosotros, aplicando el nombre de imagen a otra cosa, diremos más

---

quien más ha progresado en filosofía, llegó a adquirir de su maestro un gran aprovechamiento para el dominio de las ciencias, pero en lo que atañe a la orientación de la vida emprendió un camino contrario al de Ammonio” HE VI 19,6. Este es el parecer de Porfirio sobre la formación de Orígenes. Ammno Saccas, educado en el cristianismo, en contacto con la filosofía se retractó del mismo, según testimonio de Eusebio.

<sup>40</sup> C. Celso, VI, 9.

claramente que la impresión de las llagas que después del Logos se da en el alma, es el Cristo que mora en cada uno, y viene del Cristo-Logos. Ahora bien, la sabiduría, que es Cristo y mora en los perfectos de entre nosotros, corresponde al cuarto elemento platónico, que es la ciencia, sépalo el que es capaz de ello”<sup>41</sup>.

El mundo de lo real, según Orígenes, sólo es accesible en su verdad más profunda si Cristo-Logos es el hermeneuta. Sólo adentrándose en su misterio se desvela el misterio de Dios y del hombre.

La filosofía era simple propedéutica. La sabiduría se encontraba en los misterios escondidos bajo la rudeza formal de la Escritura <sup>42</sup>. Así se lo advertía a sus alumnos, a quienes recomendaba no adherirse a ninguna escuela en particular, sino que más bien retuviesen todo aquello que los filósofos habían averiguado de verdadero y útil ateniéndose ante todo a la revelación otorgada por Dios <sup>43</sup>; en su método pedagógico entraba, sin embargo, la lectura crítica de los filósofos que habían hablado acerca de lo divino; así lo refleja Gregorio Taumaturgo, alumno de Orígenes es la escuela de Cesarea:

“Tenía él por bien que filosofáramos, recogiendo con todo empeño cuantos escritos quedan de los antiguos filósofos y poetas, sin rechazar ni reprobar nada (pues tampoco teníamos juicio para ello); exceptuaba, sin embargo, las obras de los ateos, que, saliéndose a la vez de los pensamientos humanos, dicen no haber Dios o providencia. Estas obras decía él no merecer siquiera ser leídas, para evitar que ni en lo mínimo se

---

<sup>41</sup> C. Celso, VI 9.

<sup>42</sup> J. Salaverri, “La filosofía en la Escuela Alejandrina”. Greg., vol 15, 1934.

<sup>43</sup> Gregorio Taumaturgo, Orat. Paneg, in Origenem, cap XIV.

manchara nuestra alma. Todos los demás, en cambio, nos los permitía leer y estudiar”<sup>44</sup>.

Al igual que Clemente, Orígenes adiestraba a sus alumnos, antes de emprender la ardua tarea de la teología, en la lógica y la retórica, la física, la geometría y la astronomía. Ciencias superiores eran la ética y la filosofía, cuyo principio y fundamento consistía en el *nosce te ipsum*. A continuación, ya debidamente adiestrados, eran introducidos en el estudio de la ciencia sagrada, para lo cual ayudaba, según se ha dicho, el conocimiento de determinados autores profanos. Sin embargo la fuente de la verdadera sabiduría se escondía en la revelación:

“Sobre esto nos aconsejaba no prestar atención a nadie, por más que fuera por todos los hombres celebrado como sapientísimo, sino sólo a Dios y a sus profetas. Él mismo nos interpretaba y esclarecía cuanto de oscuro y enigmático se nos ofrecía, como se da frecuentemente en las sagradas letras: ¿Es porque gusta Dios de conversar así con los hombres, para que la palabra divina no penetre desnuda y descubierta en un alma indigna, cuales son las del vulgo, o es que por naturaleza todo oráculo divino es la claridad y sencillez misma y sólo nos parece oscuro y tenebroso a nosotros?”<sup>45</sup>.

Son tres los grados del conocimiento, correspondientes a su visión antropológica. Así como el hombre es cuerpo, alma y espíritu, así se dan la fe, la gnosis y la sabiduría. La primera es para “los sencillos, que se acercan según sus fuerzas a la religión, pues también han de salvarse”<sup>46</sup>. La gnosis consiste en

---

<sup>44</sup> Ib. Cap. XIII.

<sup>45</sup> Ib., cap. XV.

<sup>46</sup> C. Celso, VI 13

una comprensión más profunda de los misterios que encierran la Escritura y los enunciados de la fe. Pero es la divina sabiduría, la gnosis perfecta.

Se dan, pues, en ellos, tres niveles, uno literal, histórico, suficiente para la salvación; un segundo, moral y un tercero espiritual. Hay que caer en la cuenta de que Orígenes parte de una visión ejemplarística del mundo. Lo percibido son imágenes inadecuadas de lo real, que se esconde y sólo se ofrece en su íntima verdad según la pureza del corazón, según el axioma clásico “sólo lo semejante conoce a lo semejante”. Son estos niveles, como corresponde a una única cualificación de lo humano, magnitudes en una misma dimensión. De hecho, nunca Orígenes designa con el término “gnóstico” (al contrario que Clemente) a ningún cristiano “espiritual”. Más bien los llama con el término paulino *teleios* o *pneumatikós*.

Aquella última es la que verdaderamente le interesa a Orígenes: la *mystica theoria*. Para él el verdadero conocimiento se da en la unión amorosa con Dios. Tal unión tiene como fundamento de su posibilidad el hecho de que el ser humano está creado a imagen del Logos. Es decir, el hombre viene a ser imagen de la imagen de Dios. Pero no es suficiente. Orígenes, con otros padres de la Iglesia (Ireneo, por ejemplo, aunque en otro marco conceptual) lee el texto del Génesis con un valor dinámico: es creado a imagen de Dios “para que se asemeje” a él, en un proceso de autodeterminación propiciado por la gracia. Frente a la tesis platónica de la naturaleza predeterminada a la visión divina, Orígenes habla de ella como un don gratuito de Dios y aceptado por el hombre, en su esfuerzo ascético, movido por su libertad, de estudio de la Escritura, de oración y penitencia.

El Alejandrino critica fuertemente las tesis montanistas que hablarían del “éxtasis” como un estado de inconsciencia. En ningún caso Dios se impone arbitrariamente al hombre.

El esquema del conocimiento lo ejemplifica Orígenes mediante el episodio evangélico de la transfiguración del Señor. Contemplar a Cristo transparentando su divinidad a través del velo de la carne, es el fin de todo conocimiento. La transfiguración describe el paso del conocimiento carnal, fenoménico, del Logos encarnado, a la gnosis superior del Logos-Sabiduría. Los vestidos transidos de luz que ven los apóstoles, y los profetas que aparecen con él, no dejan de tener una mística significación: las vestiduras son las Escrituras mismas, verdadera encarnación del Verbo, abiertas en su íntima significación para quienes han escalado el monte Tabor. Del mismo modo comprenderán que la Ley y la Profecía anunciaban tipológicamente un régimen espiritual ulterior, advenido con el Mesías. Por ello Moisés y Elías aparecen a su vez en gloria.

Para alcanzar dicha sabiduría hay que imitar a los apóstoles, hay que abandonar la llanura y subir a la montaña santa. Quienes permanecen en el valle, aun cuando crean en la divinidad del Hijo de Dios, lo contemplarán, en palabras del profeta Isaías, “sin belleza ni figura”. Se requiere, pues, una ascensión espiritual.

La humanidad de Cristo es el principio del camino que lleva a descubrir la divinidad del Verbo <sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> “La mayor dificultad con que tropieza uno al estudiar el sistema origeniano estriba en fijar el momento en el que el Espíritu se hace presente en el alma, tomando conciencia el individuo de su nuevo estado. Mientras que en unos pocos textos parece atribuirlo al momento del bautismo, en la mayoría parece reservarlo a la categoría de los ‘santos’, y ‘dignos’, de los ‘espirituales’, categoría muy superior a la de los simples bautizados”. J. Rius Camps, “El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales, según Orígenes”, Roma, 1970,



Así pues, Orígenes distingue tres estados, el de los infieles, el de creyentes y el de los hijos. Todos llamados a la *teleiosis*, mas no todos elegidos; sólo la *autoexousía* lo determina. Todos participan de la racionalidad del Logos, mas no todos poseen el espíritu de filiación; Los creyentes, abiertos a la Luz, están en camino de llegar a ser hijos de Dios, condición expresada plenamente en los perfectos, que son quienes han hecho fructificar la gracia del bautismo. Entre ambos estadios, como se ha señalado, se sitúa la acción del Espíritu Santo; es él quien hace que la configuración del “perfecto” con Verbo, de modo que pase al régimen del Espíritu y llegue a ser él mismo “espiritual”, no sea simple imitación desde las solas fuerzas personales, sino que es su acción la que imprime en el alma las *epinoiai* de Cristo, esto es, sus virtualidades, su sabiduría, su justicia, su verdad, su paz, etc. De modo que progresivamente van reflejando más y más su semejanza con el Hijo, que es el único que agota la imagen y la semejanza paternas. Tal progresión se evidencia en una cada vez más profunda comprensión del misterio de Dios, en un conocimiento que es ya supraconceptual, gnóstico-sapiencial.

Asimismo se advierte en la capacidad de discernimiento y consecuentemente en la incapacidad de los no espirituales de discernir al perfecto, de acuerdo con el dicho paulino que el espiritual juzga a todos, y no es juzgado por nadie, y en tercer lugar la posesión de la mente de Cristo, según otro dicho del mismo apóstol.

---

pg. 78. La tesis del autor afirma que en el proceso de divinización el Logos cualificaría ‘lógicamente’ a los racionales, dejando la constitución perfecta, gnóstica, sólo a la acción del Espíritu Santo. Según esto, “no se puede hablar de una obra común ad extra de las tres Personas –en el sentido en que lo entiende la teología tradicional- sino que, precisamente, el desdoblamiento de la Mónada inicial en otras dos hipóstasis complementarias ha tenido lugar con vistas a su respectiva actuación económica”; ib. Pg.76.

El límite lo marca en todo caso la condición humana sometida al peso de la carne. Sólo tras la muerte se podrá consumir o, mejor dicho, incrementar, porque Dios es fuente inagotable. El conocimiento habido en este mundo es, no obstante, un conocimiento anticipatorio del régimen de bienaventuranza, en el que como ya vimos, concurren los “sentidos espirituales”. Mientras los creyentes se desenvuelven entre las sombras y las imágenes, los espirituales acceden, aunque parcialmente en el estado de viatores, a la realidad. Más allá el conocimiento no requerirá de las mediaciones que en este eón utiliza. Será un conocimiento directo, privado de “palabras, sonidos, símbolos y tipos”<sup>48</sup>. Nunca, sin embargo, tal conocimiento, que es conocimiento de amor, llevará a la disolución panteística del sujeto en Dios.

Las coincidencias que se pueden advertir con los planteamientos valentinianos, en cuanto al valor de la gnosis, son más aparentes, a mi juicio, que reales. En primer lugar porque en la ideología de Valentín, la eliminación de la dualidad sujeto-objeto en el ejercicio del conocimiento hace que éste se identifique con la misma naturaleza gnóstica, es decir, que, de nuevo, al modo platónico, conocer sería propiedad intrínseca a la misma. Por ello, el acto de fe, como acto de asenso al Dios que se revela, en la libre autodeterminación, a su vez libremente correspondida por el hombre, se hace inasumible por el sistema. Imposible también cualquier pretensión de proceso, por cuanto el principio coincide con el fin. En Orígenes, sin embargo, hay un profundo interés por hacer accesible el misterio de Dios a todos; lo demuestra la ingente cantidad de homilías dirigidas a los fieles sencillos, a quienes exhorta vivamente a progresar, mediante la purificación del alma, para disponerse a recibir la iluminación de lo alto.

---

<sup>48</sup> Exh. Mart. XIII.

Asimismo, al contrario que en la doctrina de los sectarios, en todo el proceso de crecimiento espiritual es imprescindible la humanidad del Verbo para el conocimiento de la divinidad, incluso en la vida celeste, humanidad no asumida en su íntegra condición, según los valentinianos; recordemos que no se produjo, según ellos, encarnación verdadera, que el Verbo pasó por el seno de María como por un canal y que viene como abrigado por un envoltorio de naturaleza psíquica, el Mesías, hijo del Demiurgo. En el seno virginal de María se produciría la unión. De la sustancia híllica nada acogería el Mesías. Su cuerpo psíquico, “tejido con arte inefable” fue abandonado en la cruz.

Por lo demás, el concepto de gracia desaparece en su sentido eclesiástico. Por ello la *teleiosis* configuraría una Iglesia discriminatoria de los simples, que nunca podrían acceder a ella. Más aún, su destino, de acuerdo con su libertad, estaría en un lugar infraceleste, nunca en la contemplación de Dios mismo.

Platón relacionó el término *pístis*, fe, con el de *doxa*, opinión. Aristóteles, sin embargo, hablaba del término en un doble y complementario sentido. Por un lado, creer significaría el acatamiento de los primeros principios, indemostrables e inmediatamente conocidos, pero aceptados por sí mismos. Evidentemente tales principios contienen en sí una premisa de racionalidad. Por ello, cuando silogísticamente extrae conclusiones, verifica la autenticidad de tales primeros principios. Sobre esta observación se fundamenta la reflexión de la doble fe que los padres alejandrinos han desarrollado. Como se ha dicho, la fe simple, aquella contenida en los enunciados primeros que desarrollan el kerigma, en nada se aparta de todo lo que la teología culta desarrolla, sino más bien se reafirma en una más íntima y profunda comprensión. Esa fue -y es- la misión de la teología. Pero ésta no termina en sí misma, sino que se abre cada vez con más intensidad a la verdad de Dios y culmina en la ciencia-sabiduría

mística. Orígenes mismo concluía que es teólogo aquel que reza. ¿Quién podrá decir algo coherente acerca de Dios, sino el que, como Juan, el apóstol, ha reclinado su oído sobre el pecho de Cristo? La verdadera teología culmina, para él, en la doxología.

Mas no sólo de Valentín y su escuela se apartan Clemente y Orígenes, aunque no cabe duda de que los Alejandrinos trabajan desde un *humus* común a todos los neoplatónicos y son especialmente vecinos a Plotino. Éste en su epistemología, afirma que el *Anima Mundi* incorpora a la materia las ideas, formas o razones que a su vez ha recibido de la Inteligencia, esto es, transmite al mundo material los inteligibles. Todo viene permeado por ella y de ella recibe la inteligibilidad:

“El Alma universal es la que ha producido, insuflándoles su espíritu de vida, todos los animales que hay sobre la tierra, en el aire y en el mar, así como los astros divinos y el cielo inmenso. Ella es la que le ha dado al cielo su forma, el movimiento y la vida. Y todo esto sin mezclarse a los seres a los que comunica la forma, el movimiento y la vida. Ella es, en efecto, muy superior por su excelsa naturaleza, mientras que éstos nacen y mueren según se les da o se les retira la vida. Así, el Alma, descendiendo en el mundo, ha sacado este gran cuerpo de la inercia en que yacía y le ha dado el movimiento, la vida y la inmortalidad. El cielo, movido eternamente por una potencia inteligente, ha llegado a ser un pleno de vida y de felicidad. La presencia del Alma hace un todo admirable de aquello que antes no era más que un cadáver inerte, agua y tierra, o más bien tinieblas de la materia y del no ser, objeto de horror para los dioses, como ha dicho un poeta”<sup>49</sup>.

Por la comunicación de las formas, ideas o razones, el mundo sensible refleja el mundo inteligible. Todo está traspasado por el Anima Mundi y por ello todo exhala coherencia y racionalidad. También del Anima participa el alma humana, que es lo que constituye la íntima verdad del hombre: el hombre es alma, de esquema tripatito: intelectual, racional y sensitiva. Por la primera está capacitado para la intuición del mundo inteligible. Por la segunda, se puede remontar discursivamente hasta aquél, y por la tercera se une al cuerpo en orden a las operaciones sensitivas y vegetativas. Es su esquema antropológico una síntesis de platonismo, aristotelismo y estoicismo. Por un lado, el alma proviene del mundo suprasensible, y por otro organiza el cuerpo, del que quiere vehementemente separarse, pues “en el cuerpo sufre todos los males, vive miserablemente, rodeada de dolores, de deseos, de temores y de otros males. Para el alma el cuerpo es una cárcel y una tumba, y el mundo una caverna”<sup>50</sup>.

La liberación consiste en el retorno a la unidad, que por cierto es la esencia que se encuentra en la misma dimensión superior del alma. A ella no afectan en sí ni la virtud ni el pecado, “que nada añaden al alma”<sup>51</sup>. La virtud propiamente entendida en la antropología de Plotino consistiría en el esfuerzo de *apotaxis*, de separación del mundo sensible, en el que no se encuentra sino dispersión y pluralidad:

“es preciso contemplar el alma y lo que hay de más divino en el alma para saber lo que es la inteligencia. Tú llegarás a ello si suprimes del hombre, es decir, de ti mismo primeramente el cuerpo; después el alma

---

<sup>49</sup> Enn. IV 4,32.41.

<sup>50</sup> Enn. IV 8,3

<sup>51</sup> ib. III 6,2.

que lo informa, y ante todo la sensación, los deseos, las irritaciones y otras pasiones malsanas que te inclinan hacia el mundo mortal”<sup>52</sup>.

Tal proceso es dialéctico y no requiere ningún auxilio extrínseco al hombre mismo, por cuanto las trazas de la unidad se encuentran en su interior. El proceso es gradual. Comienza por el distanciamiento de las sensaciones y las pasiones, propias del alma sensitiva, que impiden la concentración, hasta llegar a la *apatheia*. El ejercicio de las virtudes vendría recomendado a este fin, aunque entendido en su marco antropológico: no en clave de progreso y crecimiento, o espiritualización de lo inferior, en orden a responder a la vocación de un Dios personal, sino como separación de las barreras del mundo en el que no se encuentra traza alguna del bien y del Uno. La ética estoica, aunque formalmente se iguale a la cristiana, difiere esencialmente en sus presupuestos antropológicos y en su motivación.

Habría que continuar por la supresión de cualquier tipo de raciocinio, (propio del alma discursiva), que implica la diferencia y el contraste, si se quiere llegar a la intuición de la verdad. Más todavía, hay que sobrepasar el mundo eidético, radicado en el nous del alma, para llegar a la contemplación de la unidad perfecta. Todavía en éste hay pluralidad, pues, como dijimos, la segunda hipóstasis, contemplando al Uno y no pudiendo abarcarlo en su unidad lo asume fragmentándolo eidéticamente. Además, por lo mismo, la segunda hipóstasis no es “consustancial” con la primera.

El *summum* del conocimiento se encuentra, pues, finalizado el proceso de purificación entendido no tanto desde el esfuerzo de superación moral, cuanto desapego, en la unión del alma con su origen. El éxtasis es la expresión máxima

---

<sup>52</sup> Ib. V 3,9.

de la condición de perfección. Pero el éxtasis requiere el abandono del propio yo y la disolución en el todo. La filosofía del lejano oriente tiene aquí su huella. En ella bebió también Platón.

“Abandonando tu individualidad es como llegas a ser el Todo y, no obstante, antes eras tú también el Todo, pero por el hecho de que algo extraño se te había añadido, tú eras inferior”<sup>53</sup>.

En suma, el fin del conocimiento es no sólo la contemplación del Uno, como objeto sino el autorreconocimiento en el Uno: es la disolución de la diferencia entre lo divino y el yo.

La distancia de Plotino con Orígenes, aun cuando ambos parten de la misma teoría neoplatónica y comparten muchos postulados, no deja de ser amplia; en éste último pesa decididamente la revelación cristiana.

En primer lugar, la valoración de lo creado. Para ambos, es cierto, según el pensamiento de Platón en el Teéteto, que “es necesario huir de aquí abajo para asimilarse a Dios”. Es *regio dissimilitudinis*. Es la región informe, sin idea, sin razón alguna.

Para Orígenes los cuatro elementos primeros, tierra, agua, aire y fuego, no son sino consolidaciones de la materia informe: son reversibles unos a otros, dependiendo de las cualidades que les afecten: humedad, vaporosidad, frío o calor. Los cuerpos están en continuo cambio, están como fluyendo constantemente. Así como el alimento asimilado por el cuerpo humano hace que este esté en constante transformación y sin embargo siempre permanece el mismo, eso sucede con la materia.

---

<sup>53</sup> Enn. VI 5,12

El cuerpo posee un *eidos somatikón*, una forma corporal que asegura la continuidad entre los distintos estados en los que se puede encontrar. Incluso se dará una continuidad del cuerpo terrestre con aquel otro celeste, a imagen del de Cristo resucitado.

Así pues la materia es para Orígenes, valiosa. Y lo es porque tiene su origen, según el dato bíblico, en el querer creador *ex nihilo* de Dios. Dios no es aquel que modifica las cualidades de una materia preexistente, sino que le dona su misma existencia.

Más aún, no sólo el alma, que en el pensamiento de Orígenes es material, aunque de una materia más sutil, es imagen de Dios. Todos los seres creados son también imágenes en las que se delinean, aun borrosamente, los misterios divinos<sup>54</sup>, de modo que se convierten en camino de acceso al conocimiento.

También para Orígenes, como para Plotino, la cima del conocimiento se encuentra en la mística, con dos salvedades importantes. Si para éste es preciso remontar la hipóstasis segunda, lugar de la ideas, de modo que, dejada la pluralidad se alcance la unidad perfecta, para aquél, el Logos es siempre mediación absoluta del conocimiento de Dios: sólo puede ser conocido por su Imagen, que le es consustancial. El régimen de conocimiento de Dios en este eón será también el del tiempo futuro.

Y si para Plotino era condición indispensable la anulación absoluta de la relación sujeto objeto, es decir, si para alcanzar la unión con el Uno, era preciso

---

<sup>54</sup> “Les mystères, objets suprêmes de la connaissance dite pour cela mystique par Origène, correspondent aux idées de la philosophie platonicienne et ils contiennent les idées, tout en les dépassant, car ils expriment toute la réalité divine. Ils ont donc leur rôle à jouer dans la connaissance puisque connaître Dieu, c’est aussi connaître les mystères. Les êtres de ce monde nous mettent donc sur la voie que conduit à Dieu. Mais nous avons vu le péril qu’ils présentent cependant, celui de s’arrêter à eux, comme s’ils étaient identiques aux mystères qu’ils révèlent obscurément, comme s’ils constituaient par eux-mêmes l’absolu qui seúl peut



disolverse panteísticamente en el Todo, anulando cualquier individualidad de que constituye lo humano, para Orígenes no es así. Tal posición se entiende desde el planteamiento antropológico plotiniano, que tiende a ver en las almas elementos segregados -y por ello connaturales- de la unidad primordial. El fin del hombre estaría en la reintegración en lo divino, de donde salió.

La Sagrada Escritura es clara en la afirmación de la irreplicable individualidad humana. El ser humano, imagen de la imagen, permanece. Cada alma, como vimos, tiene detrás de sí un proyecto único creador de Dios, quien no las ha creado de su propia sustancia, no son por tanto connaturales con él. Como él mismo advierte, el alma, unida al Logos se comporta como el leño primero tiznado por el fuego y luego enrojecido, de modo que no se sabe dónde comienza uno y otro. Si el fuego transforma en sí al leño, también es cierto que sólo si existe materia que transformar puede hacerse presente el fuego mismo.

Y se ha señalado que la ascensión para el conocimiento místico requiere como pasos previos, el conocimiento de sí, es decir de la verdadera condición humana, creada en bondad y sometida a la debilidad por responsabilidad propia, y la lucha contra el pecado, que incluye la referencia personal a Cristo, objeto y meta del impulso purificador del alma:

“Si le ofrecemos nuestra castidad, quiero decir, la castidad de nuestro cuerpo, recibiremos de él la castidad del espíritu. Este es el voto del nazareno, que es superior a los demás votos. Porque ofrecer un hijo o una hija, una ternera o una propiedad, todo eso es algo exterior a nosotros. Ofrecerse uno mismo a Dios y agradecerle, no con méritos de otro, sino con

nuestro propio trabajo, esto es más perfecto y sublime que todos los votos; el que hace esto es imitador de Cristo”<sup>55</sup>.

Tal renuncia puede llevar al cristiano a testimonio martirial. Orígenes ve en él la más perfecta identificación con Cristo. Los perfectos deben seguirlo hasta la cruz. Orígenes mismo no sólo lo puso por escrito en su *Exhortatio ad martyrium*, sino que lo sufrió en su propio cuerpo.

Por otra parte, el concepto de *pístis*, que requiere la mediación de la palabra, del gesto, y del testimonio no entra en modo alguno entre los medios para adquirir conocimiento. La realidad para Plotino, como para todos los neoplatónicos, nada deja entrever de la verdad. Sólo el testimonio de la propia conciencia, como se ha visto, acredita la cercanía al Uno.

---

<sup>55</sup> In Num. Hom. 24,2.

## VI

### AUTORIDAD, SACRAMENTALIDAD, LIBERTAD. LA SALVACIÓN COMO LUZ

La autoridad de la sucesión apostólica, la realidad de la Iglesia en cuanto comunión de fieles que se han hecho hermanos por la común donación del Espíritu del Padre, la praxis sacramental, la palabra eficazmente entregada por la Iglesia son elementos esenciales de la tradición que se asientan en la premisa de Dios creador de todo lo visible y lo invisible; todo ello requiere y presupone una concepción antropológica bidimensional que introduce necesariamente el ámbito de las mediaciones. Los valentinianos, por su parte, ponen en entredicho todos estos elementos, que desde su peculiar concepción teológica y antropológica consideran innecesarios o cuando más sólo nominalmente relevantes. Si la *Traditio* eclesiástica consiste, en última instancia, en el *tradere Christum* para que, por la fuerza del Espíritu, el hombre de la carne crezca hasta la filiación divina, la posición gnóstica, que unifica principio y fin de la aventura humana (y consiguientemente vanifica el tiempo y la historia), concibe la *traditio* sólo como un peculiar modo de anámnesis.

Hace vano el ser de la Iglesia como necesaria mediación del Verbo encarnado; asimismo diluye el valor de la sacramentalidad, necesariamente asentada en la condición bipolar del ser humano. Del mismo modo la palabra se reduce a pura revelación de la condición

humana; ninguna novedad aparece en el hombre cuando viene anunciada. La salvación gnóstica, en coherencia con su sistema, es fruto de la luz, luz entendida no como aquel *fotismós* anclado en el rito bautismal, expresivo de la nueva condición con la que el neófito había sido agraciado en el sacramento, sino como el desvelamiento de la condición antropológica que el gnóstico había poseído desde el principio. La iluminación bautismal tiene una íntima relación con la cualidad moral del regenerado por el agua y el Espíritu Santo. La luz gnóstica en nada se refiere a la bondad o maldad de las acciones del gnósticamente iluminado. En el esquema antropológico valentiniano el perfecto *a se* descubre su impecancia, en cuanto que las acciones, llevadas a cabo por las dimensiones decididamente no humanas que le encubren, en nada afectan a su cualificación de hijo. La libertad coincide con la necesidad de la naturaleza divina.

Así pues, aun cuando la gnosis valentiniana, una y otra vez, reclame una *traditio* propia, su valor queda determinado por el conjunto de su ideología. Desde el esquema de la Gran Iglesia no será sino una *inoperans traditio*, tradición físicamente ineficaz e innecesaria por tanto.

a) El problema de la autoridad.

Remitirse a los orígenes fue para sectarios y eclesiásticos el modo de acreditarse. Aun cuando la fuente última de la autoridad residiese, según ellos, en la experiencia subjetiva, los gnósticos trataron de legitimarse alegando el beneficio de revelaciones secretas (pues sólo los espirituales las entenderían) del Salvador glorioso, resucitado, transmitidas, en

semejanza con la gran Iglesia, por vía sucesoria (Pablo-Teudas-Valentín)<sup>1</sup>. Pablo sería el gran gnóstico. “La verdad, dicen, no se ha transmitido sólo por escrito, sino también de viva voz. Por esto el Apóstol habría dicho que hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de una sabiduría de este mundo”<sup>2</sup>.

De esto presumen, según Ireneo, cuando se les arguye con la tradición episcopal y pública. Si las Escrituras requieren el presupuesto del conocimiento gnóstico para su correcta evaluación y discriminación, la tradición secreta los cualificaría para despreciar la tradición eclesiástica:

“Cuando les reclamamos a la tradición de los Apóstoles custodiadas en las diversas Iglesias mediante la sucesión de los presbíteros, ellos se oponen a la tradición diciendo que, siendo ellos superiores no sólo a los presbíteros, sino a los mismos apóstoles, sólo ellos han descubierto la verdad pura”<sup>3</sup>.

Es más, los mismos Apóstoles habrían confundido las palabras del Señor, quien habría hablado del “Demiurgo, del Mediador, de las regiones supremas”<sup>4</sup>. Ireneo contraatacó la osadía gnóstica que acredita su falsedad en su dispersión doctrinal, oponiendo la comunión en la fe de la Gran Iglesia<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Clem. Alej., Strom. 7,106.

<sup>2</sup> AH 3,2,1

<sup>3</sup> ib. 3,2,2

<sup>4</sup> ib.

<sup>5</sup> “Habiendo recibido esta predicación y esta fe, la Iglesia, aunque esparcida por el mundo entero, las conserva con esmero, como habitando en una sola mansión, y cree de manera idéntica, como no teniendo más que una sola alma y un solo corazón, y las predica, las enseña y las transmite con voz ecuaníme, como si no poseyera más que una sola boca”. AH 1,10,2.

Un texto de los Fragmentos de Heracleón centra bien el tema de la tradición en el ámbito valentiniano, extrapolable a toda la gnosis de corte heterodoxo cristiano:

“Heracleón interpreta con excesiva simplicidad el pasaje *ya no creemos por medio de tu palabra*, aclarando: *se echa de menos la palabra sólo*. Respecto a lo que sigue: *nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es el Salvador del mundo*, dice: *los hombres primero creen en el Salvador llevados por la gente, pero cuando hallan sus palabras, no creen ya sólo a través de un testimonio humano, sino por medio de la verdad misma*”<sup>6</sup>.

Está claro que la mediación de la palabra transmitida no es determinante, frente a la experiencia que constituye al gnóstico en testigo directo del Salvador. No en vano es conocido el apego de la gnosis por las revelaciones postpascuales, que sacan a Cristo del ámbito de la kénosis para hacerle revelador acrónico. Los valentinianos privilegiaron en este sentido los, según ellos, dieciocho meses que habrían mediado entre la resurrección y la ascensión.

Todo ello incide de lleno en el valor de la autoridad. Lo que la determina es precisamente la experiencia subjetiva del Resucitado. Ahora bien, habría que matizar el concepto; la resurrección, en verdad, nunca se habría producido, por cuanto la carne no se salva: la resurrección se identifica en el creyente con la iluminación<sup>7</sup>. Del mismo modo el *Tratado de la Resurrección* la presenta como ya acontecida, tras la de Cristo, “que abandonó este mundo que es destruido, se convirtió en un eón

---

<sup>6</sup> Fragn Her. 39.

<sup>7</sup> “Los que dicen que primero morirán y luego resucitarán están en un error. Si no reciben

indestructible y se levantó por sí mismo”<sup>8</sup>. Es, para el autor del tratado, una resurrección espiritual, pues lo que él llama carne incorruptible se identifica con el alma: “el pensamiento de los que están salvados no perecerá, el intelecto de los que lo conocieron no perecerá”<sup>9</sup>. Esta interpretación de la resurrección, común entre los valentinianos, pretende fundarse en la aseveración paulina de que los bautizados hemos muerto con Cristo y hemos resucitado con él (Ef 2,6). Conocer directamente al Resucitado sólo es posible desde la íntima comunión de naturaleza.

Más aún, el criterio de madurez o perfección en la gnosis lo revela el poder reportar nuevas experiencias que de alguna manera modifican el sistema. De ello se hace eco Tertuliano cuando afirma que “cada uno, como mejor le vaya a su temperamento, modifica las tradiciones que ha recibido, del mismo modo que aquél que las transmitió las modificó de acuerdo con su propia voluntad”<sup>10</sup>. También Ireneo ironiza de la capacidad de engañarse, cuando convierten sus experiencias subjetivas en Palabra de Dios<sup>11</sup>, o cuando atribuye al deseo de cada uno de ser maestros y de ahí la proliferación de doctrinas<sup>12</sup>.

Ahora bien, la minusvaloración de la resurrección de la carne y la

---

primero la resurrección estando vivos, al morir no recibirán nada”. Ev. de Felipe, 73, 1.

<sup>8</sup> Tr. Resurrec. 45.

<sup>9</sup> Ib. 46.

<sup>10</sup> De Praescriptione Haereticorum, 42.

<sup>11</sup> “Tal es la manera como ellos han hecho sus conjeturas, partiendo de la psicología humana: de las nociones de la mente de la producción de pensamientos y de la emisión de palabras, o sea, todos los fenómenos que los hombres experimentan en sí mismos los trasladan ellos al Verbo Divino”. AH 2,13,10.

<sup>12</sup> “A partir de los que acabamos de nombrar, han surgido múltiples ramificaciones de multitud de sectas, por el hecho de que muchos de ellos, o por decir mejor todos, quieren ser maestros: abandonando la secta en la que estuvieron y disponiendo una doctrina a partir de otra, después una tercera a partir de la precedente, se esfuerzan en enseñar de nuevo, como inventores del sistema”. AH 1,28,1.

interpretación idealista de la misma, susceptible, en buena lógica, de ser verificada por cualquier gnóstico, resta autoridad a la palabra apostólica transmitida fielmente en la sucesión episcopal. La tradición no se asienta por tanto en el testimonio de hechos verificados en la historia y actualizados en la predicación y en los sacramentos, cuya virtualidad salvífica va mucho más allá de la sola anámnesis, para afectar a toda la persona, alma y cuerpo.

Con lo dicho queda centrado el problema de la autoridad y el conflicto entre sectarios y eclesiásticos: de dónde procede y quién la administra.

El fundamento de la autoridad apostólica está, según la tradición de la Gran Iglesia, en la elección por parte de Jesús, que invitó a los doce a su seguimiento, y en la evidencia de su resurrección como acontecimiento objetivo testimoniado por ellos. Así consta en los Hechos de los Apóstoles, cuando se plantea el tema de la sustitución de Judas, el traidor, para completar el número de los doce; condición inexcusable fue el ser testigo directo del Resucitado <sup>13</sup>. Ahora bien, la misión evangelizadora no quedó restringida al grupo de los doce, o en su caso a los setenta y dos. Los Hechos de los Apóstoles presentan a los cristianos de procedencia helenística no sólo insertos en la vida de la comunidad, sino constituidos a su vez como misioneros. Tal es el caso de la elección de los diáconos (Hch 6), a los que se les confía el anuncio del Evangelio, que se difunde rápidamente en el medio pagano, no sin antes haber sido contrastado el mensaje con el de los mismos apóstoles, tal como se aprecia en Hch 11, 22-26, cuando, ante la conversión en Antioquía de algunos chipriotas y



cirenenses, la comunidad jerosolimitana envía a Bernabé como inspector, o como sucedió en el concilio de Jerusalén (Hch 15), en el que se dilucidó la visión universalista de Pablo y su misión entre los gentiles, a los que algunos pretendían imponer el yugo de la ley, frente a la libertad evangélica predicada por el apóstol.

En este ambiente se constatan dos modos de “servicios” o ministerios en orden al anuncio del Evangelio, uno itinerante y otro estable. El mismo judaísmo mantenía un tipo de estructura similar que cohesionaba la enseñanza en torno a las disposiciones emanadas de la comunidad madre de Jerusalén. El segundo se refiere a la instauración de responsables que deben salvaguardar la enseñanza recibida, organizar las reuniones litúrgicas, amonestar y exhortar a los miembros de la comunidad.

Si, según la tradición de la Iglesia, tal autoridad en última instancia, depende fundamentalmente, como se ha dicho, de dos condiciones, a saber, la elección de los apóstoles por parte del Cristo prepascual, (excepto en el caso de Matías quien, aun elegido tras la muerte del Señor, había sido, sin embargo, testigo de su obra) y la posibilidad de testimoniar, por la experiencia habida, su vida, muerte y resurrección, en el planteamiento valentiniano subyace la convicción de que, según advirtió Pablo, “ya no es necesario conocer a Jesús según la carne”<sup>14</sup>.

En la Gran Iglesia, la jerarquía, detentadora del auténtico testimonio apostólico, muy pronto quedó constituida en su triple ámbito de administración (obispos, prebiteros, diáconos). Si las cartas pastorales ya

---

<sup>13</sup> Hch. 1,21ss.

<sup>14</sup> J.N. Bakhuizen van den Brink. “Tradition and Authority in the Early Church”. *Studia* 385

la dejan ver en las comunidades más antiguas, esta estructuración jerárquica se encuentra plenamente desarrollada en la segunda generación cristiana. Hay que recordar que la *I Clementis*, escrito de finales del primer siglo, tiene como objeto la restitución a su cargo de los presbíteros depuestos por algunos agitadores de la comunidad de Corinto. Al intervenir con autoridad el obispo de Roma en los asuntos de un lugar que no estaba dentro de su circunscripción, acredita, por un lado la preeminencia de Roma, que guarda el testimonio de los apóstoles Pedro y Pablo, y por otro el concepto de jerarquía que configura la Iglesia, semejante, en palabras de la carta, al orden de la naturaleza, de un ejército, y que es incluso comparable con la misma vertebración del estado <sup>15</sup>. Para Clemente es claro que los apóstoles designaron hombres de espíritu como obispos y diáconos y establecieron la norma de que a su vez, tras la muerte, otros les sucediesen <sup>16</sup>. De esta misma jerarquización en la Iglesia atestigua Ignacio de Antioquía, quien en su carta a los Magnesios les exhorta

“a que pongáis empeño por hacerlo todo en la concordia de Dios, presidiendo el obispo, que ocupa el lugar de Dios, y los presbíteros que representan el colegio de los apóstoles, y teniendo a los diáconos, para

---

Pat. TU n° 7, 1966, pgs. 3-23.

<sup>15</sup> I Clem. 20, 37-61

<sup>16</sup> ib. 44. San Ireneo alude convenientemente a esta carta (AH III,3,3), para hacer valer la autoridad de la Iglesia de Roma, en cuanto depositaria de la recta fe y al mismo tiempo reproduce, como garantía de fidelidad, su episcopologio. Acerca de la preeminencia de la Iglesia de Roma, como depositaria de la tradición apostólica, con la que han de acordar todas las Iglesias: J. Lebourlier, “Le problème de L’Adversus Haereses III, 3,2 de S. Irénéé”. Rev. Sc. Fh. et Theol., 1959. G. Bosio, “Los Padres Apostólicos”, Turín, 1958. G. Bosio (dir.), “Introduzione ai Padri della Chiesa, Turín”, 1990.

mí dulcísimos, encomendado el ministerio de Jesucristo”<sup>17</sup>.

Incluso en textos presumiblemente contemporáneos de los Evangelios, como es el caso de la *Didajé*, escrito del último tercio del siglo primero, en el tiempo de la *plantatio Ecclesiae*, la *traditio* del *munus* apostólico está decididamente acreditada; el hecho es tanto o más significativo, cuanto que en el texto se sobrevalora el ámbito de lo carismático en la comunidad cristiana. Los maestros, los doctores o los profetas poseían excepcionales privilegios en la comunidad (estos últimos recibían diezmos y en la Eucaristía podían dar gracias “durante el tiempo que quisieran”<sup>18</sup>; ahora bien, los sucesores de los ministros itinerantes que evangelizan son los indicados, tras ser elegidos por la misma comunidad, para presidir la celebración eucarística: de hecho, se habla de ellos tras haber descrito el ritual litúrgico, que se celebra “cada día del Señor” (cfr. Cap. 14), y en conexión con aquélla. Son designados como *episcopoi* y *diakonoi*, si bien la significación y el contenido del término “obispo” (inspector) quede en la imprecisión, y pudiera ser asimilado funcionalmente al de presbítero:

“Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro. Todo aquel que tenga contienda con su hermano, no se junte con vosotros hasta tanto no se haya reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio... Elegíos, pues, inspectores y ministros dignos del Señor, que sean hombres pacíficos, desinteresados,

---

<sup>17</sup> Mag. 6,1

<sup>18</sup> Didajé, 10,7.

verdaderos y probados, porque también ellos administran el ministerio de los profetas y maestros”<sup>19</sup>.

El texto está próximo a la descripción que del obispo se hace en 1 Tm 3, 1ss. La estructura jerárquica diversificada y la unción carismática de muchos miembros de la comunidad, tal como aparece en la *Didajé*, no sólo no dispersan la unidad de la Iglesia <sup>20</sup>, sino que la abren a la perspectiva de una unidad tan amplia como la tierra; es extremadamente significativo el paralelismo del pan eucarístico (sacrificio universal agradable a Dios, preconizado para todas las naciones por el profeta Malaquías) con la Iglesia convocada a la unidad del reino: “Como este fragmento estaba disperso por los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino”<sup>21</sup>; en otro texto se lee: “acuérdate, Señor, de tu Iglesia para librarla de todo mal, y hacerla perfecta en el amor, y reúnela de los cuatro vientos, santificada, en el reino tuyo, que le has preparado”<sup>22</sup>.

Esta era la tradición acreditada en la Iglesia desde sus comienzos. En plena polémica antignóstica Ireneo sale al paso de la deducible “acracia” de los espirituales, por más que formalmente dijese respetar la autoridad constituída, por cuanto que ellos afirman que los Apóstoles mezclaron las prescripciones de la ley con las palabras del Salvador”<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> *Didajé*, 15,1-2.

<sup>20</sup> La unidad comunitaria se expresa fuertemente en el ejercicio de la caridad, mediante la limosna, y por extensión de su apreciación de la Iglesia como amplia comunidad universal, en el ejercicio de la hospitalidad (cfr. *Did.* 12,2-5).

<sup>21</sup> *Didajé*, 9,4.

<sup>22</sup> *ib.* 10,5.

<sup>23</sup> AH III,2,2.

Con toda rotundidad afirma que “el Señor de todas las cosas” (y no superfluamente le asigna este calificativo, es decir, el Señor de lo visible y lo invisible, según la *Regula Fidei*) “ha dado el poder de anunciar el Evangelio a sus apóstoles”<sup>24</sup>, por medio de los cuales hemos tenido acceso a la verdad, es decir, a lo que verdaderamente enseñó el Hijo de Dios, y tan definitivamente que Cristo mismo afirma: “quien a vosotros escucha, a mí me escucha, quien a vosotros rechaza, me rechaza a mí y a aquél que me ha envidado” (Lc 10,16). De tal modo que no resulta lícito dudar de su autoridad de la predicación, primero proclamada y luego consignada en la Escrituras. Por la venida del Espíritu Santo, los apóstoles tuvieron un conocimiento completo de lo que habían de transmitir, por lo que resulta una auténtica soberbia la pretensión de corregirlos.

Como ya se ha dicho, supuestamente apoyados en san Pablo, que afirma que “entre los perfectos predicamos la sabiduría, no la de este mundo”<sup>25</sup>, los de Valentín dicen ser depositarios de una autoridad que les viene por transmisión oral; por ello se permiten incluso desautorizar a las Escrituras, afirmando que su lenguaje es equívoco, por lo que necesita de interpretación sólo encomendada a quienes poseen la tradición esotérica<sup>26</sup>; mas ni siquiera esto les contenta, como si tal autoridad les viniera legítimamente de la misma tradición secreta, porque en realidad cada uno sostiene que esta sabiduría ha sido encontrada por sí mismo, sin más

---

<sup>24</sup> ib. III, Pról. 28.

<sup>25</sup> 1Cor 2,6.

<sup>26</sup> “En efecto, cuando se ven convencidos por las Escrituras, se ponen a acusar a las Escrituras mismas, como si no fueran correctas ni propias para hacer autoridad, ya porque su lenguaje, según ellos, es equívoco, ya que por ellas mismas no es posible que puedan hallar la verdad los que desconocen la tradición”. AH III 2,1.

mediaciones que la “ficción de su imaginación”<sup>27</sup>, por lo que es normal que se dé la diversidad de criterios y de dogmas, según las escuelas<sup>28</sup>.

Según el criterio mantenido por san Ireneo, la autoridad fundante de Cristo, transmitida a los apóstoles, ha pasado a sus sucesores, a quienes, de haber alguna revelación secreta, éstos la habrían transmitido, en cuanto tenían que ser los que tuviesen cuidado de las Iglesias<sup>29</sup>; entre todas, destaca la de Roma, avalada, como ya se ha señalado, por los apóstoles Pedro y Pablo:

“A causa de su origen más excelente debe necesariamente estar de acuerdo toda la Iglesia, es decir, los fieles de todas partes: en ella, por medio de las gentes que son de todas partes se ha conservado viva siempre la tradición que viene de los apóstoles”<sup>30</sup>.

Entre los gnósticos, sin embargo, la autoridad proviene, como se ha visto, de la experiencia carismática del Cristo postpascual. Se multiplican así los testimonios y los escritos que avalan tales experiencias, incluso entre personas ajenas al ámbito estrictamente apostólico: María Magdalena es una de las privilegiadas.

De lo dicho se deduce la fractura de la cadena testimonial y por ello, como es evidente, se hace imposible afirmar cualquier tipo de *traditio*, no

---

<sup>27</sup> ib.

<sup>28</sup> “Por lo tanto es normal que, según ellos, la verdad esté ora en Valentín, ora en Marción, ora en Cerinto, luego en Basíledes, o también en cualquier otro que lleva siempre la contraria.” Ib.

<sup>29</sup> “En efecto, si los Apóstoles hubieran conocido los misterios secretos y hubieran enseñado a los perfectos separadamente e ignorando a los demás, hubieran comunicado también esos mismos misterios sobre todo a los que habían encomendado las Iglesias...” AH III 3,1.

ya en el sentido católico del término, (que implica tres elementos, historia, testimonio, transmisión) sino incluso en el sentido gnóstico mismo. En el primer caso, la autoridad no depende tanto del sujeto sino más bien de la cualificación de su testimonio, que exige inexorablemente fidelidad. San Juan lo expresa contundentemente:

“lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palpamos nuestras manos, acerca de la palabra de la vida... os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros”<sup>31</sup>.

En el segundo, en su testimonio el transmitente da cuenta de sí mismo, no es transmisor propiamente, sino creador de la tradición y, de alguna manera, sujeto y objeto de la misma. Ahora bien, la experiencia particular, no vinculada a hechos objetivamente constatables, sino sólo a determinadas experiencias subjetivas y estados de ánimo, concurren a la incomunicabilidad de tal experiencia, por lo que se adultera en sentido propio del término: la tradición no es posible; no es posible repetir la experiencia interior de otro sujeto.

En el caso de la Iglesia, la experiencia de la salvación viene de fuera y su efectividad viene salvaguardada por la institución de la *traditio*, que comporta el compromiso divino de actuar a través de las mediaciones sacramentales, cuyo origen está en el Jesús histórico, que no es otro que el Hijo de Dios. La tradición, pues, entra en el ámbito de la gracia libremente otorgada en orden a la salvación y libremente aceptada por el hombre,

---

<sup>30</sup> Ib.III, 3,2.

gracia que, como se ha dicho, consiste en hacer a éste contemporáneo del misterio de la pascua del Señor.

Por otro lado, la incomunicabilidad de la experiencia gnóstica desemboca necesariamente en la disolución de la Iglesia como mediación primaria de la salvación. La Iglesia no es posible porque, al contrario de los postulados de la gnosis, ésta es convocada desde la “socialización” de la experiencia cristiana, por la que los muchos llegan a ser uno. Todos confiesan una misma salvación fundada en “un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios y Padre” que realiza el misterio de la unidad: “un solo cuerpo, un solo Espíritu, como una es la esperanza a la que habéis sido llamados” (Ef. 4 ss.). Una de las claves del éxito en la propagación de la nueva fe en los inicios fue lo que podríamos denominar “socialización de la filosofía”. Ésta, como vimos, quedaba como vía siempre reservada a unas élites que, distanciadas de otras ocupaciones, se ocupaban fundamentalmente en la introspección y en cultivo de la interioridad. Sólo a ellos era posible alcanzar la *teleiosis*. Pero una nueva gnosis, el evangelio, muy pronto constituido como fuente de una nueva *paideia*, era participada, en un grado mayor o menor, por cuantos aceptaban el evangelio. Ya el apóstol Pablo lo expresó vivamente:

“Fijaos en quien habéis sido llamados. No hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios lo necio del mundo para confundir a los sabios y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir a lo

---

<sup>31</sup> 1 Jn 1-2.



fuerte <sup>32</sup>.

La crítica ácida de Celso, ante tal pretensión, no se hizo esperar. Reprocha la increíble osadía de creer que

“a nosotros nos lo revela y anuncia Dios todo de antemano, y abandonando el cosmos y el curso del cielo y despreciando la tierra inmensa, con nosotros solos conversa, y a nosotros solos manda sus heraldos, y nunca deja de mandarlos y buscar modos como gocemos eternamente de su convivencia...” *Los cristianos son gusanos que dicen*: “Dios existe, y después de él venimos nosotros, que fuimos en todo hechos semejantes a él. Todo nos está sometido, todo se hizo por causa nuestra”<sup>33</sup>.

Orígenes, saliendo al paso, confiesando abiertamente que

“queremos instruir a todos por la que, mal que le pese a Celso, es palabra de Dios, de modo que también a los muchachos les dirigimos la exhortación que les conviene, y mostramos a los esclavos cómo, adquiriendo espíritu libre, nacerán de noble raza por obra del Logos”<sup>34</sup>.

La nueva sabiduría se acredita por el ejercicio de la virtud, la misma que los filósofos buscaban como última razón del equilibrio que proporcionaba la felicidad. Por ello, argumenta, frente a la depravación ambiental, que

---

<sup>32</sup> 1 Cor 1,26 ss.

<sup>33</sup> C. Celso, IV 23.

<sup>34</sup> C. Celso, III 54.

“las Iglesias de Dios, que siguen las enseñanzas de Cristo, comparadas con las comunidades de los pueblos junto a los que viven como forasteras, son como lumbreras de este mundo. Porque ¿quién no confesará que los peores miembros de la Iglesia y que en parangón con los mejores dejan mucho que desear, son mejores que muchos que forman las comunidades populares?<sup>35</sup>.”

Pronto la santidad, cuya máxima expresión la constituía el martirio, determinará la nobleza.

Una y otra vez san Ireneo propone la imbatida unidad (espiritual, moral, doctrinal y litúrgica) de la Iglesia como señal inequívoca de autenticidad, frente a al inmenso pulular de bandos y doctrinas. Se asemejan por ello las sectas gnósticas a los grupos iniciáticos de las religiones místicas; en éstas, lo que el individuo buscaba no era en absoluto la experiencia religiosa comunitariamente vivida y compartida, desde la verdad objetiva revelada, sino la cercanía privada al dios correspondiente, dios proporcionador de la anhelada *sotería*. De hecho un mismo individuo podía ser iniciado al mismo tiempo en los misterios de dioses diversos.

#### b) Tradición, Palabra y Sacramentos.

Como se ha visto en el capítulo anterior, la palabra de Dios expresada en la Escritura viene ahormada por los presupuestos antropológicos y cosmológicos. Si la lectura alegórica de Filón corría el

riesgo de convertir la Biblia en un tratado de moral, entre los valentinianos toda ella remite a un trasmundo alejado de la experiencia de lo real.

La tradición, considerada bajo el aspecto de palabra entregada, no actualiza sus virtualidades en el que la acoge. Es pura información metafísica o antropológica y lleva al oyente únicamente a cambiar sus estados de conciencia, mas no hace variar sustantivamente la identidad del sujeto. No es palabra que se identifique con el Verbo encarnado que, según el Evangelio de Juan, da poder de llegar a ser hijos de Dios, a quienes la aceptan (cfr. Jn 1,12). Ya vimos cómo este capítulo joanneo se interpretó en los Fragmentos de Heracleón como descripción de la Ogdóada.

Por otra parte, lugar privilegiado de la *traditio* cristiana es la liturgia, donde las *magnalia Dei* se actualizan como acción y Palabra; aquélla tiene a su vez, en los testimonios más antiguos de la Iglesia, aún en su variedad, pretensión de apostolicidad, dígase de la *Didajé* (o mejor, *Didajai ton Apostolon*), de la *Tradición Apostólica* de Hipólito, la *Didascalía siríaca de los Apóstoles*, o las *Constituciones Apostólicas*. Los Padres han reconocido la liturgia como *locus theologicus*<sup>36</sup>: porque el culto cristiano no ha sido nunca una vaga devoción a una cualquiera divinidad, sino la adoración, en espíritu y verdad (¿en Espíritu y Verdad?) al Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo; porque el valor sagrado de la liturgia reside en su fuerza, que pone en acción el misterio cristiano, misterio de la transfiguración del hombre de la carne en hombre del Espíritu. En ella la Iglesia reconoce un testimonio cualificado de su doctrina, de acuerdo al

---

<sup>35</sup> Ib. III 29.

<sup>36</sup> V. Saxer, "La tradizione nei testi canonici liturgici: Didaché, Traditio Apostolorum, Constitutiones apostolorum" en *La Tradizione, forme e modi*, XVIII Incontro di studiosi dell'antiquità cristiana, Roma, 1986, pgs.251-266.

antiguo axioma de Próspero de Aquitania *legem credendi statuat lex supplicandi*, que encuentra en San Agustín su mejor refrendo, cuando, v. gr., saliendo al paso de Pelagio, negador, en última instancia, de la necesidad de la oración, en un contexto, por tanto, de orden dogmático, recuerda la práctica inveterada de la Iglesia en este punto: *nunquam tacuit (Ecclesia) in precibus suis* <sup>37</sup>.

Tertuliano trata explícitamente el tema de la tradición en dos de sus obras, *De praescriptione haereticorum* y *De corona*. Acentúa, como buen jurista, el aspecto legal al hacer recaer sobre el *depositum fidei* la institución jurídica de la *traditio*: sólo en las condiciones que el derecho marca se puede hablar de tradición legítima. Ésta está sometida a determinadas condiciones, entre ellas, no de menor importancia, el hecho de que la entrega se hace en toda su integridad y el mantenimiento de tal integridad es premisa de su legítima posesión. Se puede usufructuar, mas no alterar el valor de lo transmitido <sup>38</sup>. En el *De corona*, con motivo de rechazar el uso de los soldados en las ceremonias militares de coronas de laurel, consideradas objeto idolátrico, remite este criterio a la tradición; ésta viene comprendida más ampliamente que una simple *parádoxis* de contenido catequético: su contenido lo forman también los usos rituales de la Iglesia; en el capítulo tercero del *De corona* cita como ejemplos los ritos bautismales, los de la Eucaristía, las ofrendas por los difuntos, las fiestas de los mártires, la liturgia dominical, la del tiempo pascual, el signo de la cruz.

---

<sup>37</sup> “De dono persev.” 23, 63. B. Capelle, “Autorité de la liturgie chez les Pères”, Res. Theol. Annc. Et Médiévale, T. XXI, (1954-55), pgs. 3-23.

<sup>38</sup>A.P. Maistre,, "Traditio. Aspects Théologiques d'un terme de droit chez Tertulien". R. Sc. Ph-Th, 51 (1967).

La liturgia es Palabra en acción, Palabra eficaz, Palabra en la historia que introduce en el Misterio de Dios asimilando al hombre a Él. El problema está en la antropología. El sano materialismo de san Ireneo ve en la tradición contenida en la Iglesia, como en una buena bodega, una "bebida vivificante":

“Los Apóstoles han depositado en ella -la Iglesia- como en una buena bodega, de manera más plena, todo lo relacionado con la verdad, a fin de que quien lo desee pueda recibir de ella la bebida de la vida”<sup>39</sup>.

“¿Acaso no era preciso seguir la disposición de la tradición que entregaron a los que se confiaban las Iglesias? A esta disposición dan su asentimiento muchos pueblos bárbaros que creen en Cristo. Ellos son poseedores de la salvación, escrita sin papel ni tinta por el Espíritu Santo en sus corazones y conservan escrupulosamente la antigua tradición”<sup>40</sup>.

Para san Ireneo, desde la perspectiva de su antropología evolutiva, la tradición es más que una enseñanza: es mediación salvífica. En su sistema, urgido por la provocación herética, se define para siempre el valor del hombre en su condición visible, dependiente del Dios que se expresa en su criatura, aun frágil, inconsistente, de barro, mas abierta al futuro; por tanto el tiempo consiste en caminar de gloria en gloria, anticipando en cada estadio la gloria definitiva.

Lo expuesto tiene consecuencias no desdeñables, como se ha puesto

---

<sup>39</sup>Ad. Haer.III 4,1.

en evidencia, en el ámbito de la sacramentalidad. Ya se ha dicho que un lugar privilegiado de la tradición es la acción sacramental. La revelación originaria se ha especificado como palabras y gestos salutíferos. Así, San Pablo asegura con respecto de la Eucaristía: *ègò gàr parélabon àpò tou kuríou, ò kaí parédoka umin*”(1Cor 11, 23). También la gnosis incorpora sus propios ritos a su sistema <sup>41</sup>; mas si su sistema rechaza de frente cualquier sacramentalidad, sus ritos ¿qué son? De hecho el mismo Ireneo declara que:

“Otros, rechazando todas estas prácticas, dicen que no se debe realizar el misterio del Poder indecible e invisible por medio de criaturas visibles y corruptibles, ni el misterio de las realidades inconcebibles e incorpóreas e insensibles por medio de cosas sensibles y corporales. La redención perfecta consiste en el conocimiento de las Grandeza indecible: puesto que la deficiencia y la pasión han salido de la ignorancia, es preciso que sea deshecha toda ignorancia por medio de la gnosis, a fin de que esta sea la redención del hombre interior. Esta redención ni es corporal, puesto que el cuerpo es corruptible, ni psíquica, puesto que también el alma proviene de la deficiencia y no es

---

<sup>40</sup>ib. III 4,2.

<sup>41</sup> "La tendenza gnostica a minare alle basi le tradizionali istituzioni religiose della polis operò anche nell settore culturale. Un'ala sinistra del valentinianesimo, conseguente nella sua logica non compromissoria propria di ogni genuino dualismo teologico o politico, riteneva che la vera purificazione non avesse bisogno di alcuna cerimonia esterna... Nei culti pagani di tipo misterico la teologia si sviluppava nel rito. Nelle nuove correnti religiose, invece, là dove il rito non è addirittura rifiutato, esso è diventato comunque espressione di una teologia..." G. Filoramo, "L'attesa della fine", Bari, 199?, p. 275. Del mismo modo se expresa A. Piñero: "A decir verdad, en un sistema gnóstico no puede existir el concepto de 'sacramento' en sentido estricto (es decir, como acción que transmite por sí misma la salvación). Para un gnóstico, la salvación es un acto eminentemente intelectual". "La gnosis", en "Cristianismo primitivo y religiones mistericas", Madrid, 1995, pg. 213.

más que la morada del espíritu; por tanto, la redención es necesariamente espiritual. De hecho, el hombre interior es redimido por la gnosis y les es suficiente a estas personas tener conocimiento de todo: tal es la verdadera redención”<sup>42</sup>.

Estrictamente no son necesarios, aunque muchos los practiquen <sup>43</sup>; de hecho la actitud antiritualista de los valentinianos es más explícita en Ptolomeo y Valentín; la sola Gnosis bastaría a la redención, aunque en

---

<sup>42</sup> Adv. Haer. 1,21,4. “La perfecta redención consistiría, pues, en el conocimiento de la majestad inefable: los efectos de la ignorancia y de la pasión, todo el complejo de la ignorancia viene disuelto mediante la gnosis. Esta no es corpórea (el cuerpo es corruptible) ni psíquica. La gnosis redime al hombre interior. San Ireneo hace ver la falta de coherencia de los valentinianos que se sirven de ritos y elementos materiales, a los que atribuían virtud salvífica; ¿cómo garantizar la eficacia de una epiclesis sobre elementos que pertenecen al Demiurgo creador? Es cierto que los gnósticos que los admitían hablaban de una dynamis del Logos que se hacía sentir con ocasión de los elementos "sacramentales", pero ni hablaban, v.gr., en la Eucaristía, de transmutación del pan y del vino, que no tiene sentido dentro de su esquema, y se contentaban con afirmar su cualidad: nutría al hombre interior. Por su parte San Ireneo, desde su concepción antropológica ve que "sin la presencia sustancial del cuerpo y sangre de Cristo en los elementos sometidos a epiclesis, Cristo no puede nutrir -connaturalmente- a los que comulgan ni asegurarles como miembros suyos -consustanciales- el don de la futura incorruptela. Para dar el paso a la dynamis del Logos basta y sobra el bautismo. El pan y el vino, santificados por el Verbo con la sola dynamis espiritual, explicaría la 'virtud' divina otorgada a los individuos 'físicamente' espirituales. Mas no interesarían a la psiqué y menos al soma humano; los abandonarían a sus propias leyes físicas. es más, ni siquiera explicarían la eficacia (eucarística) sobre el hombre espiritual en orden a la incorruptela kat' ousían, asegurada ya 'a natura' antes de todo sacramento. Sería una ayuda más -equivalente a mil otras- en orden a la gnosis. Quedaría en el aire la causalidad específica, inmediata, de la eucaristía en orden a la salud" A. Orbe, “Parábolas evangélicas en San Ireneo”, II, Madrid, 1972, pg. 206.

<sup>43</sup> El neoplatonismo de Plotino incide del mismo modo en el desprecio de las prácticas externas (Porfirio, Vita Plotini, 10), del todo innecesarias a quien busca en la contemplación del Uno-Bien el estado de beatitud máxima a la que el ser humano puede llegar. En Porfirio se suaviza esta tendencia, al hacer valer los ritos para la purificación del elemento psíquico.

La práctica cultural se afianzó paulatinamente entre las sectas gnósticas, como se deja sentir en la "Pistis Sophia" (s. III).

otros seguidores de la escuela se dé una mayor permeabilidad ante el uso de los mismos.

Para los que admiten las prácticas rituales, éstas no tienen, sin embargo, ni el valor ni la significación eclesial, por cuanto se ven mediatizadas por el concepto propio de redención, entendido como despojamiento de los elementos perturbadores del conocimiento de sí.

Su bautismo, a más de la incorporación al grupo sectario, visibiliza la libertad poseída por el iniciado frente a demonios y arcontes guardianes de los círculos celestes y se identifica con la iluminación, consecuente a la efusión del Espíritu. Por ello Cristo bautiza a los discípulos sólo “cuando hubo Espíritu”<sup>44</sup>. El autor de *Exc. ex Theod.* (3) escribe:

“Habiendo venido al mundo el Salvador, despertó el alma e inflamó la centella. Porque las palabras del Señor son virtud. Por eso dijo 'resplandezca vuestra luz ante los hombres'. Y después de su resurrección, inspirando el Espíritu a los Apóstoles, dispó el barro, como ceniza, y lo separó, mientras inflamaba y vivificaba la centella”<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> "El Salvador bautizó a los Apóstoles a raíz de su glorificación. ¿En el Cenáculo, el mismo día de su resurrección, o en Pentecostés? La fórmula valentiniana del Bautismo gnóstico recuerda mucho la cláusula de Mt 28,19; y convendría, al parecer, situarla en los dieciocho meses de su vida gloriosa". A. Orbe, "La Unción del Verbo", *Anal. Greg.*, vol.113, Roma, 1961, pg. 453.

<sup>45</sup> "La centella es el hombre espiritual y simboliza la Iglesia enterrada y dispersa en el mundo. Antes de la gnosis vive escondida, como en cenizas, en el hombre y mundo hílico, dominado por la vida inferior. Con la efusión del Espíritu se enciende e inflama, liberándose de todo ajeno complemento" A. Orbe, op. cit. pg 455. Continúa diciendo: "La gnosis, (fruto de esta iluminación) era una resurrección. Para los Valentinianos no había anástasis carnal. Ni la de Jesús lo fue, ni había de serlo la de la Iglesia. La única verdadera radicaba en la iluminación..." (2 Tm,2,18 se hace eco de esta pretensión: Himeneo y Fileto..." se han desviado de la verdad diciendo que la resurrección ya se ha realizado y pervierten la fe de algunos") "Los espirituales pasaban de la muerte a la vida.



El mismo autor lo reseña con claridad:

"Ahora bien, no es sólo la inmersión bautismal lo que salva, sino el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos, qué es la generación, qué la regeneración"<sup>46</sup>.

También Ireneo se hace eco del valor del bautismo, en realidad dos, uno para el psíquico y otro para el pneumático. Para el primero le sirve de penitencia, para el segundo de perfecta redención, entendiendo ésta como ya se ha advertido previamente: como despojamiento de las coberturas no propias. Aunque el elemento espiritual es divino de por sí, necesita ser, pues, redimido de su lapso en este mundo:

"Dicen que la redención es necesaria a los que han alcanzado el perfecto conocimiento, a fin de ser regenerados en la potencia suprema. De otra manera es imposible entrar en el pleroma, puesto que la redención conduce a la profundidad del abismo"<sup>47</sup>.

Como se ha señalado, para unos valentinianos de nada valen los ritos, para otros, sí,<sup>48</sup> aunque son comprendidos, lógicamente, desde su

---

Hijos de muerte, mientras vivían en carne como abortos de la Mujer Superior, la gnosis les convierte en hijos del Hombre, dignos de entrar en la cámara nupcial (el Pleroma)" ib. 460.

<sup>46</sup> ET 72,2.

<sup>47</sup> Adv. Haer. I,21,2

<sup>48</sup> "A pesar de la lógica interna de la actitud antiritualista en el sistema valentiniano,

propio mundo explicativo:

“La tradición en torno a su redención ha acabado siendo invisible e incomprensible, sin duda porque es la madre de cosas incomprensibles e invisibles. Dado que experimenta fluctuaciones, no se puede explicar sencillamente en pocas palabras. Cada cual asume la tradición sobre este tema como le parece, de modo que hay tantas redenciones como místicos tiene esta doctrina”<sup>49</sup>.

Los textos rituales o preces comendaticias que acompañan a las unciones de los moribundos aclaran definitivamente lo que los valentinianos entienden por gracia sacramental: exteriorizaban la redención y la inmortalidad poseída<sup>50</sup>. Dichas preces eran en realidad fórmulas que el difunto habría de proferir en su camino de retorno al pléroma, en el que se había de encontrar con las potestades celestes, materiales. Su fin era hacerse inaferrables a las mismas:

"otros regeneran a los moribundos en la misma agonía derramando sobre su cabeza aceite y agua con las supradichas invocaciones para que se hagan inaferrables e invisibles a los principios y potestades superiores y para que el hombre interior ascienda sobre los invisibles y el cuerpo sea dejado en el mundo y el alma sea entregada al Demiurgo”<sup>51</sup>.

---

nunca parece haber prevalecido. Ya desde el principio se dejaron sentir contaminaciones de índole mágica o se experimentó la necesidad de revalidar sensiblemente la posesión de la gnosis”. A. Orbe, “Los primeros herejes ante la persecución”. *Analecta Gregoriana*, Roma, 1956, pg. 132.

<sup>49</sup> AH.I,21,1.

<sup>50</sup> AH.I,21,5

<sup>51</sup> “La virtud mágica de la fórmula responde, a mi juicio, más que a la magia de las

El contenido de dichas oraciones expresa bien el valor extrínseco del acto sacramental. En realidad consiste en la recitación de una confesión de la propia condición de perfección gnóstica:

"Yo soy hijo del Padre, del padre Preexistente, hijo en el Preexistente: he venido a ver lo mío y lo ajeno. Verdaderamente no me es del todo ajeno, porque pertenece a Achamot, la mujer que lo hizo por sí; yo desciendo de la estirpe del Preexistente y retorno a lo mío, de donde vine..."<sup>52</sup>.

Esta es la confesión ante el primero de los tribunales celestes, los que corresponden a las potestades materiales. La segunda confesión tiene lugar ante el Demiurgo y sus ángeles, con la siguiente fórmula, aún más explícita: "Yo soy un vaso precioso más que la mujer que os creó. Si vuestra madre ignora su origen, yo por el contrario me conozco a mí mismo y sé de dónde soy".<sup>53</sup>

Más significativo es el rechazo de muchos valentinianos a las preces comendaticias según testimonio de Arnobio<sup>54</sup>.

---

palabras, a demostración del origen divino profesado por el interesado, mediante el sigilo impreso en él durante el bautismo de Redención o en la Gnosis. El gnóstico, aunque lo silenciosa S. Ireneo, llevaba sin duda inscrito del Nombre de Dios, como el carácter auténtico de su origen divino. En viéndole las potestades se creían obligadas a darle paso para la hebdómada, como publicanos que no tratan de retener sin más a los viajeros, sino de comprobar su pasaporte" A. Orbe, "Los primeros herejes...", o.c. pg. 144.

<sup>52</sup> Adv. Haer, I, 21,5.

<sup>53</sup> Ib.

<sup>54</sup> "Neque illud obrepat aut spe vobis aeria blandiatur, quod ab sciolis nonnullis et plurimum sibi abrogantibus dicitur, deo esse se gnatos nec facti obnoxios legibus si vitam restrictius egerint, aulam sibi eius patere, ac post hominis functionem prohibente se nullo tamquam in sedem referri patriam, neque quod magi spondent, commendaticias habere

La eucaristía expresaba la identificación con el hombre perfecto. La cámara nupcial, difícil de reconstruir en su materialidad por la falta de testimonios, parece significar la reintegración en la esfera pleromática<sup>55</sup>. Los ritos traducen en imágenes fijas las realidades interiores. Son propiamente representaciones, no hechos; símbolos, no realidades; es significativo el himno transcrito al fin del “Libro sagrado del Gran Espíritu Invisible” en el que el iniciando proclamaba, ya antes de acceder a los ritos, la propia perfección fundada en el conocimiento de los misterios, el propio estado de gnosis<sup>56</sup>.

c) La luz es suficiente

Hemos comprobado, a través del concepto de autoridad y de sacramentalidad, tras señalar la cualidad de la palabra que interpreta la Escritura y expresa la fe, el valor de la tradición. No menos importante en el empeño es perfilar la eclesiología sustentada, por cuanto es la Iglesia, convocada por Cristo a la unidad, la mediación primera de toda gracia. Frente a cualquier tipo de mediación se reclama la autonomía que

---

se preces quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contententibus subvolare”. Adv. Nationes, 1.

<sup>55</sup> "Algunos de ellos imaginaron una cámara nupcial y fingen una mística con términos sagrados y dicen que lo que ellos hacen son nupcias espirituales a imitación de las uniones matrimoniales del mundo superior", ib. 1,21,3.

<sup>56</sup> Cfr. J. Doresse, “La Gnosi” (en Gnosticismo e Manicheismo), dirigido por H. Ch. Puech, Roma 1988. Continúa diciendo: "Nella forma in cui questri riti (se refiere a los bautismos 'de la primera oblación', 'de fuego' y de espíritu) si practicavano quaggiù, essi erano solo una preparazione, una ripetizione, dei grandi battesimi sovraterrestri che l'iniziato, d'altra parte avrebbe potuto ricevere solo dopo avere lasciato questo mondo, a traverso le acque e i fuochi celesti e i loro guardiani sovranaturali, all'ingresso medesimo nel regno della Luce". pgs. 40-41.

demanda la condición de iluminado.

Los gnósticos llegados a su *teleiosis* dicen ser *iluminados*; la luz frente a la palabra y el sacramento. La palabra que provoca la fe, que invita al camino (“lámpara es tu Palabra para mis pasos, luz en mi sendero, seguiré tus justos mandamientos” Ps. 118; “haced esto en memoria mía”, Lc 22,19); la luz de los ya llegados, o mejor de los que nunca han hecho camino.

Al el término *fos*, luz, ya desde antiguo se le asignan significados literales y figurados. Literalmente significa la luz del día <sup>57</sup>, o de los cuerpos celestes<sup>58</sup>, o en un sentido global, su presencia sobre la tierra. Es necesario advertir que ya desde Platón, la luz no sólo es el medio en que el hombre puede ver, sino que la misma luz es el objeto de la visión; así lo atestiguan los calificativos que le asignan los filósofos y los poetas: “dulce”<sup>59</sup>, la llama Homero, “alegre”<sup>60</sup>; Aristófanes, “pura”; “limpia”<sup>61</sup>, Píndaro. Ver la luz significa vivir, y separarse de la luz es morir <sup>62</sup>. De esta relación entre la luz y la vida (y no solo de la pura existencia, sino de la vida en su plenitud) se deriva la consideración de la luz como el bien en general y en particular los bienes de la salvación, la esperanza, la liberación, la alegría, y acompaña habitualmente las manifestaciones de lo divino.

Mas también el término se identifica con el ser. Platón elabora una metafísica de la luz: el mismo ser es luminoso y transparente en sí: y por

---

<sup>57</sup> "Era ya de día sobre la tierra..." (Hom., Od. 23,371)

<sup>58</sup> De "la amable claridad de la luna" habla Pindar (Olymp.10,75)

<sup>59</sup> Hom., Od. 16, 23.

<sup>60</sup> Aristof., Ran 456.

<sup>61</sup> Pind. Pyth., 9,90.

<sup>62</sup> Hom., Il.18,61; 18,10 ss.

ello puede iluminar; el hombre alcanza la iluminación mediante la ascensión al mundo eidético <sup>63</sup>. Del mismo modo se habla del carácter luminoso del bien y de la belleza <sup>64</sup>.

No obstante, la iluminación no tiene connotaciones de misticismo, no se trata de una experiencia subjetiva, sino completamente racional, pues tiene que ver con lo real que el mundo eidético expresa objetivamente. Un paso importante hacia la subjetivización (la luz concebida como “experiencia”): si para Platón la idea es luz, para Aristóteles es la inteligencia la que hace que el objeto brille.

Elementos conceptuales de la luz en el ámbito del Antiguo Testamento aparecen ya en el texto con el que se abre el libro del Génesis. El *fiat Lux* ha dado lugar en la Iglesia antigua y en los grupos sectarios a las más variadas interpretaciones y comentarios. Recordemos que este himno sacerdotal habla primero de la creación de la luz cósmica<sup>65</sup>, indiscriminada, necesaria para organizar el cosmos desde el caos. Es la luz que permite situar los elementos sucesivos de la creación en su propio espacio: la luz permite la separación, la distancia y por ello, también la relación. En la posibilidad de la relación y en el respeto de la diversidad que la luz pone en evidencia, reside la posibilidad de la vida.

Más aún, esta luz cósmica, indiscriminada se convierte en luz concreta, en luz humana en el cuarto día. En este día, centro exacto de la semana creadora de Dios, son creados los astros; día que divide, según la mentalidad semítica, lo que vive de lo que no vive, y que prepara el *in*

---

<sup>63</sup> Resp., 6-7.

<sup>64</sup> Phaed. 250d.; Resp. 6,508 b.

<sup>65</sup> La luz primordial era, según la exégesis idealista de Filón, Luz incorporal, apropiada para asentar en ella los arquetipos. Cfr. De Opic. 29

*crescendo* vital hasta la creación del hombre y su entrada en la plenitud de la vida, que es el descanso en el reposo divino (día séptimo). Los astros son los que convierten el tiempo cósmico en tiempo humano; posibilitan sacralizar el tiempo, determinando las celebraciones litúrgicas, aun cuando para Israel los ciclos de la naturaleza marcados por ellos, contengan la acción de Dios en el tiempo, (no cabe duda de que el credo de Israel es un credo histórico) y con ello se desvanezca el eterno retorno, a favor de la tensión de futuro <sup>66</sup>. Permiten además establecer el calendario que regula las relaciones sociales, económicas, e incluso el tiempo de las guerras <sup>67</sup>. Este carácter de la luz como posibilidad de discriminar y por tanto de establecer las distancias que hacen del caos un cosmos de estructura íntimamente relacional es netamente bíblico. Recordemos que el pecado del hombre supone, en el relato del diluvio universal, una especie de “contracreación”, en la que los elementos se confunden y retornan al caos original.

Parece, pues, obvio que si lo ético es el ámbito desde el que se regulan las relaciones, la luz sea en el pensamiento bíblico objeto de reflexión ética, más que metafísica. Es muy significativo que al término “luz” no se le suela aplicar ningún calificativo en la Sagrada Escritura, por cuanto ella misma no es el objeto de la visión. Sólo, como excepción, en Eccl, 11,7, un texto de claro sabor helenístico, se le atribuyen algunos calificativos: “dulce es la luz y agradable para los ojos ver el sol”.

La luz es fundamentalmente lugar de relación. De Dios no se dice que sea luz, sino que él es luz para el creyente (“el Señor es mi luz y mi

---

<sup>66</sup> A. González Nuñez, "Historia y Revelación", en "Dios al encuentro del hombre", Salamanca, 1967.

salvación”, Sl 26,1). La luz está conectada a la vida y la salvación.

La luz instala en el ser; la luz lo observa, lo adjetiva, lo posee. Es símbolo de los aspectos masculinos, dinámicos, eficaces. La luz pone en comunión lo que es en sí múltiple, revela la armonía de las cosas, las conoce en su individualidad; la luz descubre las interrelaciones (oposición, distancia, proximidad). La tiniebla oculta la pluralidad, la tiniebla impide la relación, fundamento de la vida y su crecimiento. La tiniebla es desamor y muerte. Dios es luz, ¿la luz es Dios?

En el Evangelio de S. Juan, Jesús es presentado como el Revelador y en razón de esta misión es la Luz del mundo: “En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en la tiniebla, y las tinieblas no le vencieron” (Jn 1, 4-5). En el Antiguo Testamento, a la Ley, la Sabiduría divina o la Palabra de Dios se les puede aplicar la metáfora de la luz; en este contexto se entiende el uso que se hace en el evangelio de san Juan.

Es la primera, arquetípica experiencia humana; somos dados a la luz que nos antecede, que nos encontramos y que perdemos no sólo en el alternarse del día y de la noche, sino más definitivamente, en la muerte. La experiencia se ha resistido en todos los pueblos a delatar un simple acontecer biológico en la inconsciencia de la naturaleza. Es fácil identificar la luz con la vida, la vida con la permanencia, la permanencia con la felicidad; la luz es la felicidad; acaso san Juan se refiera, en el uso de la metáfora, a este mismo concepto: *en autó zoé én, kaí é zoé en to phos ton anthrópon* (Jn 1,4). Ciertamente Cristo es la Luz de la vida.

---

<sup>67</sup> R. De Vaux, “Instituciones del Antiguo Testamento”, Barcelona, 1985, pgs. 249-255.



#### d) La libertad y la praxis moral como vida en la luz.

En la Iglesia antigua, en la afirmación de la verdadera libertad de todo hombre, la luz, en conexión con la tradición bíblica, parece más bien lugar de relación y por tanto denota, revela, clarifica la bondad o maldad de las acciones del hombre; así en Orígenes:

“El sol espiritual, que es sol de justicia, en cuyas alas se dice que está la salud, ilumina y envuelve con todo su fulgor a los que encuentra de corazón recto y en la vertical de su resplandor; en cambio, a los que caminan en línea oblicua respecto de Él no puede por menos que iluminarlos también oblicuamente, e incluso descuidarlos: ellos tienen la culpa por su propia inconstancia e inestabilidad”<sup>68</sup>.

O también y antes en Ireneo:

“La luz no falta porque algunos se han cegado a sí mismos, sino que, manteniéndose la luz tal cual es, los que se han cegado por su propia culpa se han sumergido en las tinieblas. Ni la luz someterá a

---

<sup>68</sup>Coment. Cantar de los Cantares, II,2,10. Es significativa la interpretación que el mismo Orígenes da de Ex. 9,12; 10,27, 11,10. Cuando los gnósticos (Valentinianos y Basilidianos) creían ver en este texto la confirmación de su antropología fixista, (el faraón es el tipo de "naturaleza material" destinada a la perdición) él afirma que el faraón era tal que "arrostraba la presencia del Sol de Justicia, no por la parte que ilumina, sino por la que quema y endurece, sin duda alguna debido a que era él quien amargaba la vida de los hebreos con duros trabajos, consumiéndolos entre barro y adobes" (ib., 17). Ya antes que Orígenes, también Ireneo había salido al paso, afirmando a propósito de los mismos textos: "Si aún hoy Dios, que conoce todas las cosas de antemano, deja librados a su propia incredulidad a todos aquellos que sabe que van a ser incrédulos, y si separa su faz de los hombres de este tipo, abandonándolos a las tinieblas que eligieron por sí mismos, ¿qué hay de sorprendente, si antes también hizo lo mismo con aquellos que debían ser incrédulos, el faraón y su corte?" AH. IV, 29,2.

nadie por la fuerza: ni Dios hace violencia al que no quiere guardar su arte. Aquellos que se separaron de la luz del Padre y quebrantaron la ley de la libertad, se separaron por su culpa puesto que habían sido hechos libres y dueños de sus actos”<sup>69</sup>.

Separarse de la luz: quebrantar la ley de la libertad. En la moral joannea “estar en la luz” significa reconocer al otro como prójimo. La luz ilumina no sólo la cualidad del propio corazón sino también las facciones del rostro del prójimo.

Si la luz, más que categoría ontológica, denota, en conexión con el Nuevo Testamento, la dinámica del quehacer moral, se ve la centralidad, en la antropología patrística, del tema de la libertad, tan abiertamente negada en la gnosis, radicalmente en la no valentiniana, cicateramente otorgada por los valentinianos a los psíquicos y definitivamente superada tras la iluminación que lleva al estado de perfecta *eleutheria*<sup>70</sup>:

---

<sup>69</sup>AH, IV, 39, 3.

<sup>70</sup> "Desde mucho antes de liberarse del cuerpo, el gnóstico experimenta una sensación superior a la libertad de indiferencia, que le fija definitivamente en Dios. Instalado sobre las propias vivencias de la psyche, ni siquiera se sujeta a las leyes racionales. En su conocimiento de Dios no discurre ni tiene opción posible entre un extremo y otro. Intuye y sigue sin libertad el objeto de la Iluminación, de manera inamisible. Habiendo superado las leyes de la materia y de la psyche, cumple por necesidad las leyes del espíritu". A. Orbe, "Antropología de S. Ireneo", Madrid, 1969, p. 155. Así aparece en la gnosis no valentiniana. Más matizado aparece el concepto en la gnosis valentiniana: "Sólo el hombre animal, psíquico, está dotado por naturaleza de una índole no determinada a la salud del espíritu ni a la corrupción de la materia. Racional, decide según libre elección por voluntad (thélema) su propio destino, yendo al descanso compatible con su naturaleza. Ni entre los espirituales ni entre los materiales hay categorías éticas. En cambio los psíquicos se dividen, como las almas, en buenos y malos, pues sólo ellos poseen libertad de elección". ib. pg. 159. Evidentemente, por mucho que se ejercite el psíquico en el bien habrá de contentarse con una salvación "sui generis", "compatible con su naturaleza".

“Porque Dios hizo libre al hombre desde el principio con su propio poder, así como con su propia alma, para que pudiera usar del consejo de Dios de manera voluntaria sin ser coaccionado por Él. Dios en efecto nunca coacciona pero le asiste siempre el buen consejo. Por eso por una parte Él da a todos este buen consejo, pero por otra ha puesto el poder de elección en el hombre, igual que en los ángeles, que también son racionales, a fin de que los que le sean obedientes posean con toda justicia el bien donado por Dios y guardado por ellos”<sup>71</sup>.

Orígenes va mucho más allá que los estoicos en su defensa de la libertad; para estos consiste en acatar o no el destino ineludible; para los gnósticos, por su parte, no existe <sup>72</sup>.

En la misma línea es significativo el empeño antiastrológico de Orígenes y con él el de todos los padres de la Iglesia antigua. El capítulo XXIII de la *Filocalia* sobre sus textos, compuesta por Basilio de Cesarea y Gregorio de Nacianzo, está dedicada a este asunto <sup>73</sup>. Es una apología de la libertad frente al fatalismo que destruye cualquier valor moral del obrar humano y niega toda utilidad a la salvación operada por Cristo. Orígenes anatematiza a todos aquellos que “siguen en la tierra de los caldeos”:

---

<sup>71</sup> Adv. Haer., IV, 37.1.

<sup>72</sup> “Él combate a menudo la teoría de las fýseis gnósticas. Y porque estas fýseis en el gnosticismo constituyen el mundo de las esencias, se ve conducido a combatir la idea de esencias diversas, de naturalezas necesarias. Para él es la libertad la que determina la esencia y no hay que señalar lo actual de esta teoría. Al inicio existen dos realidades: el Dios trinitario y de la libertad, personas espirituales, todas iguales”. J. Daniélou, “Origène”, Roma 1991, pg. 248.

<sup>73</sup> Este cap. es un extracto del tomo tercero de un "Comentario al Génesis" perdido. Se detiene a considerar el v. 14 de Gn 1. Sobre este tema, puede verse la introducción al cap.23 de la “Filocalia” editada por Lumen (Buenos Aires, 1990).

“Si alguno de vosotros sigue las extravagancias de los matemáticos, está en la tierra de los caldeos. Si alguno computa el día del nacimiento y creyendo a las varias razones de las horas y los momentos acepta como dogma que las estrellas, figuradas en un modo u otro, hacen a los hombres lujuriosos, adúlteros, castos, o cualquier otra cosa, éste, está en la tierra de los caldeos. Alguno incluso piensa que se hace cristiano por el curso de las estrellas... Dios amenaza espiritualmente a quienes se han consagrado a las genealogías y al destino y afirman que cuanto sucede en el mundo moral depende o de los movimientos de los astros o de la necesidad del *fatum*”<sup>74</sup>.

Una cita que G. Bardy toma de A. J. Fesugère (“L’ideal religieux des grecs”) en su conocido libro “La conversión al cristianismo en los primeros siglos”<sup>75</sup>, sirve para ilustrar el contexto en que la astrología, en el mundo del Bajo Imperio, manifiesta toda su aceptación social:

“Con la desaparición de las estructuras de la ciudad, el hombre es abandonado a la incertidumbre, en tanto el egoísmo de los patronos y las ambiciones de aquellos que quieren serlo acrecientan la crueldad de las guerras, multiplican las masacres, acostumbran a despreciar la sangre de los débiles, el hombre, por ello, siente pesar más duramente el peso de la *heimarmené*... y he aquí que creencias, no nuevas, pero cuya expansión es reciente, añaden pesadez al destino. Importadas del Oriente, encuentran apoyo en la sabiduría griega. De hecho, si un mismo fuego divino circula a través de este gran cuerpo que es la

---

<sup>74</sup>In Jeremiam, 22,4.

<sup>75</sup> Milán, 1988, (traduc. It.).

omnipresente naturaleza que todo lo anima, entonces es que existe una *siggeneia* entre todos los seres, una relación de la parte al todo y del todo a las partes. Hay, pues, del uno al otro, correspondencia y simpatía <sup>76</sup>.

En este ambiente la conversión al cristianismo suponía necesariamente una experiencia de liberación interior, de conocimiento de la propia dignidad, de la condición de individuo, no reducible a la masa y responsable de la propia biografía. La libertad suponía en el cristiano la condición de coautor de la vida propia, en diálogo con el único Dios Creador, de quien refleja su imagen y revela su semejanza, frente a las antropologías platónica y gnóstica, que reivindicaban la condición de puro autor al intelectual, dejando al resto como actores en la escena del kenoma.

San Ireneo canta la bondad del hombre de carne en el que brilla progresivamente la imagen de Dios, según el “consejo del Espíritu” y la disposición de la criatura:

*“El consejo del Espíritu, a que no siempre fueron dóciles los grandes personajes de la Antigua Ley, actúa en la medida de la humana aceptación. A diferencia del "germen espiritual" sustantivo de los gnósticos, que tiende a natura hacia la gnosis, y, por ende, a la salud, con un incremento autónomo; el consejo del Espíritu actúa en el hombre de manera realísima, contrariamente a la carne. Hasta el punto de "espiritualizar" a quienes se le someten, invadiendo no sólo el alma, sino el compuesto -alma y cuerpo- para hacer de ellos hombres*

---

<sup>76</sup> G. Bardy, op. cit., pg. 139.

espirituales”<sup>77</sup>.

e) La luz en la gnosis.

Sin embargo la luz gnóstica no es equiparable a esto, nada tiene que ver con el humano obrar; tiene como objeto, más allá de la anámnesis de profundo sabor platónico<sup>78</sup>, la memoria salvífica, que tiene verdadero ascendiente, como se ha señalado anteriormente, en la literatura épica

---

<sup>77</sup>A. Orbe, op.cit.pg. 193

<sup>78</sup> Ni siquiera tiene nada que ver con el concepto mantenido por Gregorio de Nisa, dependiente en tantas cosas de Plotino. Con él, y con todos los platónicos, sólo lo semejante conoce a lo semejante; in lumine tuo videbimus lumen. Conocer a Dios requiere cierta syngenés. El ojo goza de los rayos de la luz en virtud de la luz que él mismo tiene por naturaleza, con la cual puede aprehender a sus semejantes...esa misma necesidad exige, en lo que respecta a la participación en Dios, que en la naturaleza que ha de gozar de Dios hay algo semejante a Aquél de quien se va a participar (De infant. PG,46,113.176.) Mas dicha afinidad se adquiere, a diferencia de ellos, dialógicamente, por gracia; la Luz es Lux illuminans, luz dinámica. No hay naturalezas estancas, predeterminadas, estáticas, esencialmente diversas. A la gracia corresponde la libertad, que es, para san Gregorio, ‘methorios’, frontera entre lo visible y lo invisible. El uso mismo del término *methorios* parece, pues, indicar no sólo el hecho de que el hombre pertenece a dos esferas de realidad, sino que su libertad puede tender a una u otra parte. Es un primer aspecto de la aplicación de la palabra *methorios* a la libertad, donde la elección de la libertad es considerada esencialmente en función de su posibilidad de dirigirse hacia lo sensible o hacia lo inteligible. J. Daniélou, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Roma, 1991, pg. 177. Donde hay libertad, hay encuentros y desencuentros, hay historia. Contemplar a Dios requiere la mediación de Cristo y de la Iglesia, porque el mal, que impide la visión y por tanto la asimilación, ha sido vencido en Cristo, pero el pecado conserva una aperiencia de poder, de modo que la victoria de Cristo sea libremente asumida. Este visión histórica la desarrolla san Gregorio en su sermón *In natalem Christi*. Los más espirituales de los Padres están de acuerdo en la unidad del ser humano y en su perfectibilidad. Dios es luz y el hombre iluminado; mas "aunque no todos los que tienen vista son iluminados por Cristo en la misma medida, cada uno es iluminado según su capacidad" (Orígenes, *In Gen*, nom., 1,7), la capacidad no depende de la estanca naturaleza, sino del ejercicio de la libertad: "Ofrecerse uno mismo a Dios y agradarle, no con méritos de otro, sino con nuestro propio trabajo, esto es más perfecto y sublime que todos los votos; el que hace esto es imitador de Cristo". (Orígenes, *In Num*. hom. 24). El problema no es la luz; es el marco antropológico.

índica <sup>79</sup>, y se deja reconocer también en la griega <sup>80</sup>, sobre todo en ambientes órfico-pitagóricos: el ejercicio de la memoria se convierte en fuga de las cadenas espacio temporales <sup>81</sup>.

De ella no se puede decir siquiera que sea el medio en el que el hombre discierne (*in lumine tuo videbimus lumen*, Sl 36,9); no es una luz sustancial, vital, contemporánea, sino más bien supraesencial, ni además ilumina a “todo hombre que viene a este mundo” (Jn 1, 9) <sup>82</sup>; sólo a algunos. Tampoco da la vida, sino sólo la revela <sup>83</sup>. Ni siquiera vivifica la

---

<sup>79</sup>M. Eliade, “Mythologies of Memory and Forgetting”, en *History of Religions*, 2 (1963), pp. 329-324.

<sup>80</sup>No así en el caso de la anámnesis hebrea, que nada tiene que ver con recuerdos primordiales. El pueblo invita a Dios a recordar su fidelidad y sus promesas, en un empeño de actualizar la salvación; mas también Dios lanza su apelación al pueblo para que, recordando las acciones de Dios en su favor, entre en la obediencia; (cfr., Dt 8,2). Tales acciones son reconstruidas cúlticamente como memoriales que actualizan las virtualidades salvíficas de aquellas. En el Nuevo Testamento, en esta misma línea, el recuerdo es salvífico porque es “sacramental”: las acciones y palabras de la Iglesia vienen refrendadas por Cristo que en ellas se hace actualmente presente: “Quien a vosotros escucha, a Mí me escucha”, “Haced esto en memoria mía”. Cfr. G. Filoramo, “Il risveglio...”, o.c. pgs. 83-111.

<sup>81</sup>“Fuga e fuoriuscita dal tempo, unione e immersione nell’essere impersonale: questi due aspetti delle mitologie greche antiche della memoria confluiscono nella teoria platonica dell’anamnesi... Infatti, in Platone la rimemorazione non ha più come oggetto il passato primordiale, né le vite anteriori, bensì la verità il cui insieme costituisce il reale. Mnemosyne, potenza soprannaturale, si è interiorizzata, diventando nell’uomo la facoltà stessa di conoscere. Al contempo, tuttavia, oggetto e scopo di questa forma della memoria non è la ricerca del passato in quanto tale, non è la costruzione di un’architettura che organizzi, controlli e in qualche modo esorcizzi il fluire del tempo e delle cose; ma al contrario, la riconquista di un sapere capace di collegare l’uomo all’ordine cosmico e all’immutabilità divina integrandolo nel Tutto” G. Filoramo, “Il risveglio...”, o. c. p. 89.

<sup>82</sup>La gnosis, que multiplica la lejanía divina *via negationis*, no tiene reparo en llamarlo “Luz”; Luz ciertamente incircunscrita, invisible, simple, no intelectual, luz sobre toda luz; mas con significado positivo que va más allá de lo simbólico. Dios-Luz: A. Orbe. “Hacia la primera teología de la procesión del Verbo”, en *Estudios Valentinianos I/1*, Roma 1958, pgs.38-57.

<sup>83</sup>“En auxilio de la unidad suprema del yo, que es asimismo supremo, viene la

condición humana, mas delata lo divino en el yo. “Cuando os conozcáis seréis conocidos y sabréis que sois hijos del Padre Viviente. Pero si no os conocéis entonces estaréis en la pobreza”, dice Jesús en el *Evangelio de Tomás*<sup>84</sup>, en continuidad conceptual con lo afirmado en el *Corpus Hermeticum*:

"Quien se ha conocido a sí mismo ha llegado al bien más exquisito... si, pues, aprendes que estás hecho de vida y luz y que estás constituido por estas cosas, volverás de nuevo a la vida...De hecho, este es el fin feliz para aquéllos que poseen la gnosis: ser divinizados"<sup>85</sup>.

Ciertamente el gnóstico es hijo del Primer Día<sup>86</sup>.

La luz es tan sólo *memoria sui*<sup>87</sup>, identificada con el ser

---

Revelación, facultad divina implícita que, a modo de iluminación, de luz, se aviva dentro de nosotros mismos. De este modo la Revelación queda reducida a un saber. La salvación es la búsqueda de uno mismo y la Revelación sigila el encuentro de la persona consigo mismo. Esta es la experiencia primaria del gnóstico. A partir de aquí sólo queda reforzar esta experiencia con categorías ontológicas, con ayuda de las referencias bíblicas que, ahormadas con una lógica tenaz, permitan enraizar una antropología" E. Romero Pose, "La tentación de la gnosis ayer y hoy", en *Communio*, 1988, pgs. 201-202.

<sup>84</sup>NHC, II, 32,3.

<sup>85</sup>CH I, 19,21,26.

<sup>86</sup>La gnosis Valentiniana (también algunos eclesiásticos, Clemente, Orígenes y Tertuliano, cfr. J. Daniélou, *La Teología del Judeocristianesimo*, Bolognia 1974, pgs. 277-285) se referían al Noús (Unigénito, Salvador) como concebido antes de la creación y engendrado como Primer Día, en orden a la demiurgia. Por su parte el hombre pneumático ha sido formado también en el día primero, día de la Luz al revelarse el Salvador a Sofía y haciéndola Madre de los Vivientes. Los psíquicos fueron creados el día cuarto, los hílcos, de sustancia irracional animada, el sexto, a partir de materia animal. Cfr. A. Orbe, "El día de la creación del hombre según los teólogos del s. II". *Est. Ecles.*, 42, (1967) 297-330.

<sup>87</sup>Al entender de G. Filoramo son dos los tipos de iluminación gnóstica, sethiano y valentiniano, "los demás pensadores no parecen haber aportado ninguna novedad". El primero es absolutamente determinista; el segundo da un cierto papel en el proceso a la



divino. Nada nuevo, aunque la gnosis reclame, en su ruptura con la antigua Alianza, el Testamento Nuevo, espiritual <sup>88</sup>. Los ojos son el órgano del error y el Innombrable, el *Agnostós*, el *Bithos*, se acerca más bien sin formas, sin palabra. Si Dios es Luz suprasensible, lo es en cuanto la luz no es definible sin comparaciones o metáforas:

“El verdadero Dios se halla en la luz pura, a la cual no hay vista que pueda mirar. Es Luz inmensa, la santa limpia Pureza, el Indescriptible, Perfecto, Incorruptible... Aquel que se entiende a sí mismo en la propia Luz que lo rodea; el cual es fuente del agua viva, la Luz llena de pureza. El manantial del espíritu fluía del agua viviente de la Luz, y Él se la otorgaba a todos los Eones y a los mundos, a cada cual a su manera” <sup>89</sup>.

---

dimensión psíquica, con incidencia, por tanto, del libre arbitrio y la responsabilidad moral. "El primero responde al típico proceso gnóstico determinístico y necesario, determinismo inscrito en la naturaleza de un sistema en el que todo se explica mecánicamente y la casualidad termina por coincidir con la necesidad; en el segundo, el mismo esquema de iluminación sirve para profundizar modalidades cognoscitivas más exquisita y modernamente antropológicas, al favorecer procesos de autoconciencia, en los que el esfuerzo y la tensión voluntarística se acompañan a una ulterior profundización de los procesos psicológicos en juego". Cfr. Luce e Gnosi. "Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo", Roma, 1980, pgs. 148ss. No importa. Exista o no determinación subjetiva, el fin del proceso es el mismo: autorreconocerse parte del mundo pleromático, ajeno por tanto a este mundo. "Los gnósticos (se refiere a los valentinianos en este caso) son de hecho sustancia vital pleromática, vida verdadera y eterna proyectada fuera del pleroma en espera de ser despertada, fecundada, iluminada, en definitiva, manifestada gracias a la intervención del Salvador que la ilumina y la fecunda espiritualmente". *ib.*, pg. 109.

<sup>88</sup>"Baste relevar la exégesis de Mt 11, 27 (sobre la mediación necesaria del Hijo, clave de la gnoseología... nadie conoce (conoció) al Hijo sino el Padre, ni al Padre conoce (conoció) sino el Hijo y a quien quisiere el Hijo revelarlo..." la exégesis valentiniana lee "conoció", (éгно), con significado de pretérito. Nadie en absoluto, hasta la venida del Salvador conoció en el A.T. al Padre -único Dios superior a Yahvé- ni al Hijo". A. Orbe, "Introducción a la Teol...", o.c. pg. 29.

<sup>89</sup> Apokr. Ioh. 87 (23) 1s; 93 (26) 15 ss., cit. por A. Orbe "Hacia la primera teología de la procesión del Verbo". Anal. Greg. 99, Roma, 1958, pg. 38.

No tiene Nombre. El nombre, *splendor entis*, es el fundamento de la relación porque expresa al prójimo y permite descubrirlo como persona. Imposible la relación dialógica con el que no tiene nombre y por ello, tampoco identidad conocida o cognoscible, tampoco rostro. El Indescriptible toca la mente, que no los ojos. La intimidad del propio y divino es el lugar de la verdad y es engañosa la luz en la que los ojos ven, aprecian, discernen. Ya el medioplatónico Celso lo había advertido:

"La verdad acompaña al ser, el error a la generación. La ciencia tiene por objeto la verdad, la opinión la diversidad. El pensamiento tiene por objeto lo inteligible, el ojo conoce lo visible. Ahora bien, lo que en las cosas visibles es el sol que, sin ser ojo, ni visión, es causa de que el ojo vea y la visión se de por su medio y que lo visible sea visto y hasta él mismo sea contemplado; tal es en las cosas inteligibles Aquel que no es ni mente, ni inteligencia, ni ciencia, sino causa de que la mente piense, y la inteligencia entienda, y la ciencia conozca"<sup>90</sup>.

Las teoantropologías (hombre y Dios se funden, se confunden) gnósticas parten de la observación de que ni Dios ni hombre auténtico tienen nada que ver con el ser como categoría <sup>91</sup>. Escandalizados de la sacramentalidad de la materia se empeñan en que Dios no es *semper maior*, sino totalmente diverso. E igual su Cristo mediador, reducido a la intimidad de una idea en el Pleroma divino, que nunca aterriza en la carne,

---

<sup>90</sup> Orígenes, "Contra Celso", VII, 45.

<sup>91</sup>Entre los gnósticos (naasenos, peratas, valentinianos) Dios es "próon" denominación platónica. "Et hoc ipso -Deus est- causa vere super 'on'. Quod igitur nondum "on", id est, quod non est., ad hoc causa est, ideo próon dicitur". Mario Victorino, adv. Ar., I, 39. PL 8, 1070.

(la carne no es ungida, ni perfumada, ni consagrada) sino que siempre se manifestará en la historia como Idea. En esto siguen de cerca las apreciaciones medio y neoplatónicas, que alargan las distancias, rompen puentes, abisman a Dios en su infinita lejanía y dejan extraño a este eón al auténtico ántropos<sup>92</sup>. Las gnosis se nutren de tiempos en crisis. La gnosis pseudocristiana<sup>93</sup> se afianza en el espacio vacío dejado por las religiones tradicionales que ya desde la época helenística, ninguna motivación ofrecían para la conversión<sup>94</sup>; eran campo abonado para la práctica ritual, la afirmación nacional, el utilitarismo y la superstición. En competencia, claro está, con las diversas escuelas de filosofía, especialmente esa suerte de “preecologismo” de los estoicos y no menos el medio y neoplatonismo, que abandonando los grandes temas tradicionales ("metarrelatos") se lanzan, por el camino de la interioridad, la ética y la mística, a la búsqueda de la felicidad<sup>95</sup>.

En resumen, la salvación, entendida como iluminación, expresa en el valentinismo la innecesariedad de la parádosis de la Iglesia, parádosis entendida por Ireneo como todo el misterio salvífico de Cristo, que aquélla

---

<sup>92</sup>La gnosis en esto no hace sino asumir el vocabulario técnico de las escuelas del tiempo, especialmente del medio y neoplatonismo. Para el Gnosticismo y sus relaciones: J. Doresse, "Gnosticismo e Manicheismo", Bari, 1988, cap. 12.

<sup>93</sup>Sobre las relaciones gnosis-cristianismo, M. Simonetti, "Ortodossia ed eresia tra I e II secolo", Messina, 1994, pgs. 101-140. Vuelve a defender el origen cristiano de aquélla.

<sup>94</sup>Véase A.D. Nock, "Conversion. The old and the new in religion from Alexandre the Great to Augustine of Hippo", Oxford, 1961. No menos el citado de G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1947.

<sup>95</sup>La bibliografía en torno al ambiente que circunda al naciente cristianismo es abundantísima. A. Harnack, "Misión y propagación del cristianismo en los tres primeros siglos", publicado en Alemania en 1902. También, más recientes, E. Ferguson, "Backgrounds of early Christianity", Michigan, 1987; R. Penna, "L'ambiente Storico Cultural delli Origini Cristiani", Bolonia, 1984, W. Burkert, "Antichi culti misterici", Bari, 1991 (trad.).

ha recibido del Señor y que, aceptada por el creyente, es capaz de hacerlo crecer hasta la plenitud de quien ha prometido “recapitular en sí todas las cosas” (cfr. Ef. 3,10).

VII  
CONCLUSIONES:  
LA INOPERATIVIDAD SOTERIOLOGICA  
DE LA TRADICIÓN VALENTINIANA

El Concilio Vaticano II, en la Constitución Dei Verbum, ha desarrollado en su capítulo segundo el concepto católico de Tradición y su relación con la otra fuente de la revelación, la Sagrada Escritura. La Tradición, afirma, tiene su fuente en el designio divino, que quiere que todo cuanto, en orden a la salvación, había sido revelado en Cristo, como plenitud de la comunicación de Dios a los hombres, fuese conservado y transmitido a todas las edades. Por ello envió a los apóstoles a predicar el Evangelio:

“Este mandato se cumplió fielmente, pues los apóstoles con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó; además los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de salvación inspirados por el Espíritu Santo”<sup>1</sup>.

Los obispos son, como sucesores de los apóstoles, los depositarios de este magisterio, de modo que el Evangelio se conserve siempre vivo en la Iglesia. Lo que los apóstoles transmitieron no es en absoluto una

filosofía, sino que “comprende todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del Pueblo de Dios; así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree”<sup>2</sup>. En referencia a los Santos Padres, el documento afirma que ellos atestiguan la “presencia viva de esta tradición, cuyas riquezas van pasando a la práctica y a la vida de la Iglesia que cree y ora”<sup>3</sup>. La misma tradición hace que la Iglesia profundice en el conocimiento de la Escritura, de modo que se mantenga siempre activa.

Así pues, como fuente de la revelación, la tradición es transmisora de la vida que viene de Dios. Este es el criterio mantenido constantemente por la Iglesia desde el principio.

Frente a esta valoración de la Tradición, la gnosis valentiniana, aunque alude al concepto, hace ineficaz, no operativa, la parádoxis. En primer lugar, porque niega la autoridad eclesiástica, garante de la *traditio*, entendida, como se ha expuesto, en cuanto transmisión de todo cuanto concurre a la elevación del hombre de la carne a la verdadera condición de Hijo. Viene negada y suplantada a su vez por una supuesta tradición esotérica. Mas por ser la experiencia gnóstica incomunicable, cada gnóstico acuña su propia tradición, por lo que el concepto de Tradición se disuelve. La misma incomunicabilidad hace que la Iglesia carezca de relevancia, ya que es la *traditio* la que pone en comunión de vida a los creyentes. Todo por un prejuicio ideológico: lo que se salva, no necesita intermediaciones visibles, materiales, que en nada afectan al hombre del Espíritu.

---

<sup>1</sup> DV 2,7.

<sup>2</sup> Ib. 2,8.

Recapitulando todo lo expuesto hasta ahora quedará justificada la observación hecha acerca de la *inoperans traditio valentiniana*.

a) Dios como problema.

Para entender el valentinismo y el uso que hace de la tradición se hace preciso acudir a sus presupuestos, a los principios desde los que construye su sistema, aunque no siempre se hagan explícitamente presentes, pero que constituyen su *humus*, su *forma mentis*.

El primer capítulo de esta investigación fue un acercamiento más o menos panorámico al momento filosófico y religioso que le tocó vivir a la Iglesia prenicena y simultáneamente a la gnosis de Valentín. Intentaba discriminar las fuentes de las que bebían ambas y descubría al mismo tiempo que el apofatismo era lugar común. Filosofías y religiones trataban de avecinar el misterio de Dios. Tras este propósito se cernía el problema metafísico, largamente abordado y diversamente resuelto de lo Uno y lo Múltiple, y la unidad de los contrarios. Se hace preciso tratarlo, pero antes de entrar en él es necesario discernir las vías del conocimiento de lo divino que, tanto para paganos como para cristianos, está absoluta e indivisiblemente vinculado a la salvación.

Como vimos, para los estoicos era el Logos, del que participa el “sapiente”, como “logos germinal”, el que le conduce a una vida analógica con aquél (¿aquello?) que todo lo invade y todo lo permea, vida armónica, de acuerdo con el orden racional del cosmos. Ahora bien, tal género de existencia, reservada al sabio, en ninguna manera conducía a la absoluta

---

<sup>3</sup> Ib.

inmortalidad, por cuanto la historia se desenvuelve en ciclos que culminan en la *ekpyrosis*, en la consumación por el fuego, que da inicio a un ciclo nuevo.

Por su parte, el platonismo y el neoplatonismo proponían la solución al problema del conocimiento divino, afirmando la consustancialidad del *nous* divino y el humano, así al menos en algunos. A diferencia de este último, aquél desdibujaba la idea de lo divino: acaso sería la idea de Bien la que lo determinase; el neoplatonismo, aun en su fuerte sabor ideológico expresado en la manifestación emanantista de la interioridad del Dios, acentuó lo experiencial, lo más decididamente religioso. Proceso magueítico o iluminación del elemento divino propiciarían en uno u otro caso dicho conocimiento.

Tal aproximación será desarrollada por la gnosis, aun cuando ésta posea sus propias y originales peculiaridades.

El mundo hebreo, respetuoso de la trascendencia divina contaba, no obstante, con la revelación positiva de Yaveh, revelación relativa, a pesar de todo, porque lo impide la infabilidad de Dios. Son siempre los arcontes quienes median, o los mismos fenómenos cósmicos los que delatan su presencia. Fundamentalmente, sin embargo, le compete a la profecía la tarea de avvicinar a Dios, privilegiando absolutamente la voz y la palabra que ilustra el significado del acontecer histórico.

Cuando él se mostró en el Sinaí, se reveló como *egó eimí o on*, “soy el que soy”, en la ambivalencia de la expresión: de distanciamiento de la pretensión humana de conocerlo y de la posibilidad de advertir, por el contrario, su presencia en su actuación. La salvación inmanente, terrena e histórica, que anularía la posibilidad del encuentro definitivo con el “Dios



de nuestros padres”, fue dando paso paulatinamente a la consideración de la trascendencia personal ultraterrena, aunque ésta no era comúnmente aceptada, como era el caso de los saduceos, en tiempos de Jesús.

Para Marción, que rechazaba la revelación veterotestamentaria, por cuanto Yaveh sería un dios menor, demiúrgico (de acuerdo con las categorías platónicas), y de naturaleza psíquica, el conocimiento sólo se había dado en la revelación absolutamente novedosa, no profetizada, no anticipada, de Jesús en tiempos neotestamentarios. Los hombres, formados en su condición material y psíquica por aquél, podrían, por afinidad, alcanzar a conocer al que es su verdadero padre, mas se les escapa el verdadero Dios, al que sólo algunos conocen.

La posición de los gnósticos valentinianos es más matizada, aunque asumían igualmente el axioma de las naturalezas diversas, híllica, psíquica y pneumática. De nuevo afirmaban que, sustancialmente, la salvación viene *via affinitatis*, por el conocimiento habido en el Nuevo Testamento del Dios supremo.

Así pues, en la filosofía pagana y en la gnosis, el conocimiento divino depende exclusivamente de la propia cualificación antropológica. No basta, por ello, la sola revelación positiva de Dios, sino, además la capacidad subjetiva del hombre.

Los eclesiásticos asumían la entera revelación de Dios en su discurrir historico-salvífico (Antiguo y Nuevo Testamento), e identificaron al Demiurgo, creador y fabricante de lo visible y lo invisible con el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Sin embargo la sentencia es clara: nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar. La naturaleza paterna no es asequible al ser humano sino con la mediación del

Revelador. Y la revelación es universal, pues todos los seres humanos parten de la misma naturaleza creada. Ahora bien, el conocimiento divino (paterno) alcanzado por quienes aceptan la revelación en la fe (destinado a todos, indiscriminadamente) asume el carácter bíblico: conocimiento vital, transformador, cuyo paradigma sería el conocimiento esponsal.

#### b) Lo Uno y lo Múltiple

El problema del conocimiento de Dios enlaza con otro, como ya se ha apuntado: el problema de lo uno y lo múltiple es decir, cuál sea la relación de lo que existe con el origen absoluto.

La filosofía griega, que desde su principio vino orientada hacia la unidad como marco comprensivo de lo real, se vio necesariamente abocada al dualismo también desde sus comienzos. Heráclito concibió la realidad no como reconciliación de los contrarios, sino como constituida estructuralmente por el conflicto. Parménides quiso solventar el problema en una absoluta *reductio ad unum*, esto es, negando la evidente pluralidad que, frente al ser absoluto e imperturbable y perfecto, redondo e indiviso, no sería sino pura ilusión. Sin embargo no era fácil asumir que tal ilusión fuese simplemente *oùk òn*, no ser. La ilusión viene comprendida en el sistema de Platón como “apariencia”. En ella se trasluce pálidamente la idea, en la que reside el ser verdadero. El espacio y la materia, lugar de la contingencia, la presencian, mas de un modo absolutamente disminuido. El Bien, padre de las ideas y sol de todo ser, confronta su luz con el tenebroso, umbrátil poder del espacio-materia, *ùpenantion ti tô*

*agathó*, lo opuesto a lo bueno, de donde brota toda decadencia e inclinación al mal. El retorno a la unidad, la *epistrophé*, consistiría en la liberación de la materia que eternamente tira hacia abajo.

Aunque en el sistema platónico se niegue verdadero ser al mundo apariencial, el dualismo necesariamente persiste. El no ser no viene confundido con la nada, el *mé ón* no se identifica con el *oúk òn*.

Aristóteles, más atento al mundo de lo sensible, formuló la dualidad metafísica, en clave de materia y forma, en contraste y oposición, en absoluta irreductibilidad de una a la otra. De la interferencia entre ambas brotaría la realidad. También en Aristóteles aparecía el primado del Bien, identificado con la “forma”, que es lo único autosuficiente en su absoluta perfección. Los seres tal como acaecen y se muestran son mezcla de ambos principios. La materia es pura indeterminación, no tiene realidad concreta, es no ser, es mera posibilidad. Por contraste se da la forma, exenta de toda confusión con la materia, ajena absolutamente a lo sensible, aunque todo tiende hacia ella como a su perfección, pura identidad o “Dios” o “nous” que se piensa a sí mismo<sup>4</sup>. Tal tendencia o impulso hacia el fin introduce el concepto de cambio.

A la búsqueda del principio supremo de la unidad y la superación del dualismo se unió infructuosamente otro concepto, el de emanación, enraizado en la especulación de la cosmogonía oriental. Todo lo que se

---

<sup>4</sup> “Aristóteles quiso mostrar la gran armonía del edificio universal, dentro de la dualidad de los principios fundamentales, con su ordenación gradual, con la idea de evolución ascendente. Platón no se había preguntado cómo se relacionan la idea y el espacio sensible. Su gran discípulo instaura la armonía considerando la forma a su vez como fin. Lo inferior no tiene simplemente parte en lo superior, sino que tiende a lo superior: en ello consiste su vida y todo el curso del universo. Un impulso hacia lo alto recorre todo el universo”. Heinz Heimsoeth, “Los seis grandes temas de la metafísica occidental”

despliega ha de estar contenido de alguna manera en su principio original: en lo desordenado e indiviso. Anaximandro conceptuó la evolución como un proceso de separación de contrarios en el interior de lo ilimitado,

“y cuando llega a decir que los seres separados deban pagar la pena por su crimen, desapareciendo de nuevo, ¿no implica esto la idea de que lo indiviso es lo superior, a pesar de su indeterminación y desorden, mientras que los contrarios separados han caído del ser primitivo en un franca nulidad? Hacia abajo va entonces el camino del devenir universal, no hacia arriba”<sup>5</sup>.

Es la solución plotiniana, como quedó descrita en el capítulo primero. La unidad es la perfección misma, lo más profundo de todo ser, que de ella tiene trazas. Este es a su vez el marco de la doctrina de Valentín, el referente filosófico hipertrofiado de helenismo (en todo lo que tiene de orientalismo y filosofía griega), marco que no contempla, por prejuicios, la posibilidad de la *creatio ex nihilo*.

En la religión popular griega, la clave está en la antropomorfización de los dioses; ya Jenófanes afirmó que si los caballos pudiesen pintar a los dioses, los representarían en forma de caballos<sup>6</sup>. Los acontecimientos olímpicos se ven literalmente copiados de los procesos humanos, también la generación. El contacto de la filosofía con el mito propició un teísmo antimítico, en el que Dios es representado como artífice, y otro de tipo mítico en el que se concibe a Dios como generador. El primero es el caso

---

Madrid, 1960, pg. 38.

<sup>5</sup> H. Heimsoeth, o. c. pg. 39.

<sup>6</sup> Cfr. Diles, Die Fragmente der Vorsokratiker, 21, Fr. 15.

del platonismo. Ahora bien, en la filosofía de Platón, como ya se ha señalado, el demiurgo fabricante de la materia, no es ciertamente el creador de la misma, que coexiste desde la eternidad, sino sólo su manipulador, aunque a veces se le adjudique la paternidad, como algo residual de las expresiones religiosas <sup>7</sup>. Algo parecido sucede en la filosofía de Aristóteles, en la que Dios juega solo un papel de promotor del movimiento de un mundo que asimismo le es coexistente desde siempre.

Cuando Plotino quiere combinar ambos esquemas, esto es, la posibilidad de un Dios espiritual que no se confunde con el mundo, y la idea de un Dios como se presenta en el estoicismo, generador del mismo, la aporía se da en la imposibilidad de que de la unidad primordial surja lo diverso y de la absoluta identidad, lo desemejante <sup>8</sup>. Como ya se ha dicho, la solución se encontró en el concepto de emanación de las hipóstasis.

El concepto de *creatio ex nihilo*, radicalmente divergente del evolucionismo y del emanantismo aparece en la reflexión teológica judía y cristiana, que quiere dar una cabal idea de lo uno y lo múltiple desechando por principio todo atisbo de dualismo. El mundo, afirma, no surge de la unidad o del caos, en un proceso inconsciente y necesario, sino que es predispuesto por el querer inteligente de Dios. Platón desdobló el proceso de plasmación de la realidad interponiendo al demiurgo entre lo inmutable eidético y lo percibido por los sentidos, y, si bien los Padres de la Iglesia no han rechazado este esquema germinal, lo han transfigurado, no obstante, para hacerlo asumible al dato de la revelación, que tiene como quicio la aseveración de Jesús: “quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (

---

<sup>7</sup> Cfr. Tim 41,A.

<sup>8</sup> Enn 5,1,6.

Jn 14,9) y defiende la pertenencia radical de Jesús al ser de Dios.

El cristianismo partió siempre de la herencia bíblica que atisbó el misterio de Dios como artífice en su sentido más original, artífice incluso de la materia <sup>9</sup>. El Génesis no deja lugar a dudas: “al principio creó Dios el cielo y la tierra”; esta tierra informe, caótica va siendo determinada en un proceso artesanal de discriminación de los elementos que la componen para así hacer prevalecer la armonía frente al caos. La importancia de esta afirmación es absoluta: junto a las realidades personales (Dios y el hombre) se introduce entre ambos, en la relación histórico-salvífica, un elemento no personal que habrá de ocupar un papel decisivo. La relación del hombre con Dios no podrá acontecer sin la mediación de la materia creada de la nada, es decir, no podrá ser una relación “de espíritu a Espíritu”, por lo que se abre necesariamente el ámbito de las mediaciones, o por así decir, el ámbito de la sacramentalidad <sup>10</sup>.

La diferencia esencial entre esta visión y la visión de la filosofía antigua consiste, como no deja de ser evidente, en que el demiurgo no es sino configurador, impresor en la materia increada, de las ideas eternamente existentes, no es verdadero creador. El Judaísmo y Cristianismo afirman la no existencia absoluta de algo sobre lo que no

---

<sup>9</sup> Tertuliano, en su lucha contra Hermógenes, que afirmaba la eternidad de la materia, a partir de la cual habría creado Dios, le replica que, en este caso, sería la misma materia la que modularía, condicionaría y gobernaría la economía de la creación. Las cualidades congénitas a la materia determinarían la cualidad de la obra. Cfr. A. Orbe, “Elementos de teología trinitaria en el *Adversus Hermogenem*”, cc. 17-18. 45. Roma, Greg., 39 (1958), pgs. 706-746.

<sup>10</sup> “Asimismo sólo desde aquí se entiende la figura de Cristo y la encarnación de Dios, la criaturización del Creador. Y desde aquí han de entenderse la Iglesia y los sacramentos, la gracia y las realidades escatológicas que conducen a una nueva creación, a un cielo y una tierra nuevos, a un hombre nuevo” J. Auer, “El mundo, creación de Dios”. Curso de Teología Dogmática (Ratzinger-Auer), Barcelona, 1985, pg.27.

recaiga la acción divina. Por ello también la materia afínca su origen en Dios, “creador de todo lo visible y lo invisible”. La *materia materialium* es su propio pensar y su propio querer. Incluso san Ireneo, reacio a cualquier violación intelectual de la interioridad divina, afirma que Dios, aun siendo “solo”, no carecía de Sabiduría personal, su propio “Verbo”:

“Por tanto al principio, Dios plasmó a Adán, no porque tuviera necesidad del hombre, sino para tener dónde colocar sus favores. Porque no sólo delante de Adán, sino delante de toda la creación, el Verbo daba gloria a su Padre, permaneciendo en él, y él era glorificado por su Padre, tal como él mismo dice: Padre, glorifícame con la claridad de tu gloria, que tuve antes de que el mundo fuera hecho”<sup>11</sup>.

Los demás escritores eclesiásticos prenicenos, a diferencia de san Ireneo, son más prolijos a la hora de narrar los procesos divinos en orden a la creación. A aquél le bastaba con hacer valer la preexistencia del Hijo a la creación, remitiéndose a la sobriedad del dato revelado.

Todos los prenicenos se preguntaron si Dios ha sido Señor y Padre *ab aeterno* o sólo *ante tempus*. Tertuliano, aunque admite lo segundo, quiere advertir en el “Dios solo”, coeterno con él, su propio Intelecto, su Sabiduría, su Logos propio y su voluntad, todavía no personales, sino como dinámicas intradivinas. Hemos de recordar que la “personalización” o “hipostatización” (si queremos usar el lenguaje del concilio de Nicea) fueron subsiguientes al querer divino en torno a su dispensación positiva. Lo mismo afirma san Hipólito. En general, en la teología prenicena se usa el esquema “Logos interno-Logos proferido” como inicio de la economía.

Por medio de él se han creado todas las cosas, aunque, como se ha señalado, con diferencias entre los modelos espiritualistas y los materialistas. Para san Ireneo es la materia el factor esencial en orden a la economía de la elevación de lo humano a la altura divina. Para Orígenes la creación de la materia es algo sobrevenido al pecado de origen; no obstante ha de reconciliar su visión platónica con la necesidad de la *salus carnis*, dato ineludible de la revelación cristiana.

Por su parte, los valentinianos afirmaron, al igual que los eclesiásticos, una creación no necesaria, en contra del postulado plotiniano de las hipóstasis necesariamente emanadas de la unidad primordial. Ahora bien, el despliegue intrapleromático, que conlleva la constitución del Hijo en cuanto estrictamente divino, y la formación de la sabiduría creada (todo descrito críticamente mediante el mito) introduce en el seno de la divinidad el pecado de origen, la caída de Sofía, caída que dará lugar a la materia, concebida como masa abortiva. La materia, pues, nada tiene que ver con la humanidad auténtica, constituida por las simientes *a se* divinas, encapsuladas en los envoltorios psíquico e hílico. De alguna forma se podría decir que el ser humano no se concibe en la gnosis como creado, sino, al modo platónico, como “segregado” de la unidad divina. En este sentido se acercan posiciones a los planteamientos emanantistas neoplatónicos.

Como es de suponer, el esquema “Dios-materia-humanidad” viene deconstruido y se establece una economía de relación “Espíritu-espíritu” que hace inviable cualquier tipo de sacramentalidad, de la que la *vivificans traditio* es una expresión primordial. La verdadera condición humana es

---

<sup>11</sup> AH 4,14,1.



radicalmente “ahistórica”; el acontecer de la misma en nada interfiere en el proceso del autorreconocimiento gnóstico, los hechos acaecidos en los niveles hílico y psíquico de ninguna manera modifican el más profundo sustrato humano, el espiritual.

### c) Negación del tiempo y la memoria

Todo ello es tanto como negar el valor del tiempo y la memoria. Para los valentinianos el despliegue sucesivo de la hebdómada encubre metafóricamente la descripción de la vida intrapleromática; nada, por tanto, tiene de sucesión creadora, tal como, en lectura literal, advertimos en el Génesis; su capítulo primero se abre con el poema de la creación que contiene, como si de una obertura se tratara, todos los temas de la sinfonía de lo humano. La creación, libremente prevista por Dios, viene expresada como el paso del caos a la armonía que hace posible la vida, mediante el verbo “separar”. Dios separa la luz de las tinieblas, lo húmedo de lo seco, el día de la noche. Cuando cada elemento, en relación con el conjunto, ocupa su propio lugar en el espacio y el tiempo, aparece el orden en el que el ser humano puede desplegar su actividad. En el día cuarto de la semana creadora de Dios son creados los astros que miden el tiempo (“separan el día de la noche” cfr. Gn 1,14) y, lo que es más importante, convierten la primera luz cósmica, separada originalmente del caos, en tiempo humano, en tiempo en el que la historia humana discurre: “sirvan de señales para solemnidades, días y años”. El tiempo bíblico es el que contiene la acción de Yaweh y la respuesta agradecida (o ingrata) de su pueblo.

Los Padres de la Iglesia prenicena quisieron ser fundamentalmente

fieles al realismo bíblico: Orígenes, el más platónico de entre ellos, concedió a la condición humana tal como la observamos, es decir, sometida al peso de la carne y de la corrupción, (sobrevenido por el pecado antecedente a la creación sensible) la posibilidad del ejercicio de la autodeterminación, en orden a su perfección, con el consiguiente proceso histórico en el que el hombre se juega su salvación o su condena.

Del literalismo de la lectura hecha por Ireneo de estos capítulos primeros de la Biblia deduce la radical importancia de la condición histórica del hombre (el tiempo es tiempo de salvación porque Dios mismo interviene pedagógicamente en él); más aún, no duda en aceptar como revelada en el Apocalipsis una visión quiliástica de la escatología: los santos, tras la resurrección, habrían de reinar por mil años en este eón, antes de que Cristo ofreciese su reino al Padre.

Por su parte, la memoria, en el esquema valentiniano, como se ha señalado, no recoge acción alguna exterior, susceptible de ser captada sensorialmente, sino que finaliza en el propio autorreconocimiento en lo divino. Por contraste, en las religiones místicas, durante el proceso del trance, que conlleva la superación de las formas y sensaciones, es lo divino lo que invade al extático, lo suplanta y le hace conocer lo absoluto. En definitiva, no hay sino una mera suplantación momentánea de las fuerzas divinas en el espacio humano, mas, una vez finalizado el trance, aparece de nuevo la diferenciación; no así en el esquema gnóstico, en el que se evidencia una condición sobrehumana inamisible.

En el sistema platónico la anámnesis posibilitaría la vuelta al origen: el sujeto se adentra en el mundo eidético del que forma parte, al menos en la dimensión superior del alma. El neoplatonismo, menos racionalista, más

decididamente “religioso”, afirma que por la afinidad del sujeto con su objeto absoluto (el Uno), puede experimentar su unidad primordial con éste, vía éxtasis<sup>12</sup>. Plotino, según su discípulo Porfirio fue beneficiario repetidamente de esta experiencia<sup>13</sup>. No obstante, “la religiosidad” neoplatónica, como ya ha quedado dicho, nada tiene que ver con la cristiana. Tras los conceptos filosóficos utilizados se esconde el impasible, eterno, distante e impenetrable dios que es absolutamente ajeno a lo humano, esto es, incapaz de mostrar su absoluta disimilitud en el desconcierto de hacer suyo algún *pathos*. El “Himno a Zeus”, de Cleante, auténtica anáfora pagana, formal y literariamente espléndida, que cualquier cristiano ingenuo podría hacer suya, esconde, no obstante, la idea expresada del dios de los filósofos<sup>14</sup>, (en este caso de los estoicos, pero que

---

<sup>12</sup> En el éxtasis el sujeto se apercibe de la luz: “Él ve sin ver nada y entonces es cuando ve sobre todo. Así, la inteligencia, recogiendo en su intimidad, ve una luz que se le aparece súbitamente, sola, pura y existente en sí misma”. Enn., V, 5,7.

<sup>13</sup> “Mientras estuve con él, alcanzó cuatro veces este fin, gracias a un acto inefable, y no en potencia”. *De Plotini vita, c. XXXIII*. Es decididamente reveladora su afirmación: “el Uno, que no tiene diferencia, está siempre presente, y nosotros estamos presentes a él desde el momento en que ya no tenemos ninguna diferencia”, Enn., VI, 9, 11. Sin embargo el beneficiario de la experiencia extática debe anular su conciencia, siempre alienada, perdida, para alcanzar tal estado: “sí, en el estado de inconsciencia, los seres que llevan a la sabiduría tienen una vida más intensa, una vida que no se dispersa en sensaciones, sino que se concentra en sí misma y en el mismo punto”, Ib. I, 4,10; “Abandonando tu individualidad es como tú llegas a ser el Todo y, no obstante, antes eras también el Todo, pero por el hecho de que alguna cosa extraña se había añadido a ti, por esa adición tú eras inferior”, ib. VI, 5,12.

<sup>14</sup> “Gloriosísimo entre los inmortales, de muchos nombres, siempre todopoderoso/ Zeus, principio de la naturaleza, que todo lo gobiernas con tus leyes, salve!/ Verdaderamente es justo que que todos los mortales se dirijan a ti, porque de ti hemos nacido, con la suerte de ser imágenes de Dios./ A ti todo obedece todo el cosmos que circunda la tierra: a donde tu lo lleves él se te somete de buen grado.../ De hecho, todas las cosas las has congregado en la unidad, las buenas y las malas, de modo que para todas hubiese un único logos” Cleante, Himno a Zeus, cit. por R. Penna, *L’ambiente storico culturale delle origini cristiane*. Bolonia, 1991, pgs. 126-127. Como es obvio, la teología estoica se confunde con la física, por cuanto Dios no es sino el principio rector inmanente del

es decididamente anticipo no desmentido del dios neoplatónico). Aunque asume los matices y las denominaciones divinas de la religión olímpica, cabe afirmar con G. Reale que este himno “constituye la síntesis de cuanto los estoicos antiguos pensaron sobre Dios”<sup>15</sup>.

La memoria cristiana también salvaguarda, como en el valentinismo, la identidad personal y eclesial; ahora bien, tal identidad viene troquelada dialógicamente con Dios, la naturaleza, los otros, la historia. Sin embargo, esta anámnesis da un paso más, convirtiéndose en memorial que hace omnipresente el acontecimiento revelador y salvífico. Tal descripción de la memoria enlaza con el concepto eclesial de tradición.

#### d) El problema de la libertad

Estas consideraciones acerca de la diversa valoración de los elementos antropológicos, tiempo y memoria, enlazan con el problema de la libertad. Sin ella, la historia cae, y todo el acontecer se reduce a cosmogonía y teogonía.

En la filosofía socrática y platónica, el conocimiento determinaba la voluntad. La moral estaría en función del mismo, pues las acciones serían malas o buenas, como resultado del conocimiento verdadero o falso. La oposición entre lo malo y lo bueno vendría causada por el dualismo entre el impulso sensible y la claridad intelectual del espíritu. El problema del libre albedrío se resuelve en un problema de la libertad del juicio y el conocimiento:

---

mundo, denominado, según su actividad, fuego, éter, logos, causa, fuerza, providencia o necesidad.

“La libertad de elección, tal como aparece ya discutida en Platón y sobre todo en Aristóteles, es esencialmente una mutua ponderación de representaciones claras, cuyo resultado sigue sin más la voluntad. La reflexión, forma superior del conocimiento, es el verdadero momento distintivo del libre albedrío. La resolución es, por así decirlo, un arbitraje teórico, una especie de razonamiento, más que un acto específico de la voluntad”<sup>16</sup>.

Libre, por tanto, será quien, cualificado subjetivamente por la posibilidad de remontar el mundo de lo perceptible, puede llegar a la *teoría* de lo necesario e inmutable.

Para Plotino toda la vida espiritual consiste en gnosis. La verdadera libertad estaría no en querer, sino en librarse del querer, elevándose sobre los apetitos y actos de la voluntad para intuir místicamente la perfecta unidad.

Ya se ha señalado cómo, para Valentín y su escuela, el concepto de libertad sigue la senda del modelo trazado por el neoplatonismo. Sólo es verdaderamente libre, con *autexousía* propia, aquel que necesariamente participa de lo divino. Para éste no valen las categorías éticas en sí mismas, sino que, aun debiendo ser educado en un proceso liberador de lo hílico y lo psíquico, no son determinantes moralmente los actos en sí, no afectan a la contrucción de un yo distinto, más espiritual, sino que desembocan en el apercibimiento de la propia necesaria identidad: no se podrían calificar, desde esta posición, de “actos virtuosos”.

---

<sup>15</sup> Cfr. G. Reale, “Storia della Filosofia Antica”, vol. III, Milán, 1989, pgs. 366-367.

<sup>16</sup> H. Heimsoeth, “Los seis grandes temas...”, o.c., pg. 283.

No así en la Magna Iglesia. Lo impide la revelación del pecado de origen, que inserta en la historia el drama del individuo que, aun conociendo el bien, no alcanza a ponerlo por obra. Ya he comentado el valor del pecado original en Ireneo y en Orígenes. Para aquél fue la desobediencia a un mandamiento positivo impuesto por Dios, posiblemente referido a la abstención del uso de la sexualidad, en orden a comprobar la fidelidad de su criatura, es decir, un mandamiento no relacionado con la ley natural, que, inscrita por Dios en una naturaleza libre de concupiscencia, sería naturalmente observado. Dios dispone un mandamiento vinculado a la prohibición de algo en sí bueno, en el somentimiento al cual el hombre asumiese su verdadera condición de criatura, fabricada del limo:

“Mas a fin de que el hombre no tuviese pensamientos de soberbia y se enorgulleciese, como si no tuviese amo, por razón de la autoridad que se le había conferido y del libre acceso a Dios, para que no incurriese en falta, traspasando sus propios límites, ni por complacencia en sí, concibiese pensamientos de orgullo contra Dios, le fue dada por Dios una ley, a fin de que lo reconociese cómo tenía por amo al Señor del Universo. Y le impuso algunas reglas, de suerte que, si observase el mandamiento de Dios, fuese tal y permaneciese siempre como estaba, esto es, inmortal. Pero si no lo observara, se hiciese mortal, disuelto en la tierra de donde había sido tomado su plasma”<sup>17</sup>.

Tal pecado original no era para Ireneo el único ni el principal determinante de la irrupción de Dios en la historia. Hubiera convenido,

---

<sup>17</sup> Epidíxeis, 15.

aun sin la caída primordial, en orden a la salvación, entendida como “asimilación” de la carne a la incorrupción, de la pobreza a la riqueza, del hombre a Dios.

Orígenes, por su parte, situó la caída original antes del tiempo, en la preexistencia. La creación de las inteligencias desembocó, por causa del pecado en su cualificación de ángeles, hombres o demonios, de acuerdo con la gravedad del delito cometido, consistente en la *aversio ad Deum*. El hombre, recuperable para la salud, debe ejercitar la libertad en un proceso de diálogo transformante con el Verbo de Dios, múltiplemente encarnado (Palabra, Hombre, Iglesia, Sacramentos). Tal proceso implica el progresivo conocimiento de Dios, de quien es imagen, y exige la purificación del corazón. Se lleva a cabo mediante la fe que paulatinamente, de acuerdo al mérito, va proporcionando una mayor evidencia que se verifica a través de los sentidos espirituales, hasta la contemplación mística del misterio.

#### e) La escatología, prueba de la antropología

La escatología evidencia la concepción de lo humano. La salvación en la magna Iglesia está conexas al proceso de autodeterminación, movido por la gracia y la iniciativa divinas. En el espacio de su libertad, igual para todos los humanos, creados a imagen y semejanza de Dios, la *teleiosis*, que afecta a la integridad de lo humano, aparece como horizonte posible también para todos.

Lugar común en los Padres de la Iglesia era *quod non assumptum non sanatum*, y su empeño fue en no desmentir la revelación de Dios en

torno al ser humano, cuerpo y alma, sometidos ambos a la precariedad por causa del pecado, ambos, no obstante, convocados a la salvación. Salvando la carne, salvaban la historia, el devenir en el que se desarrolla la *sotería*, que tiene un ineludible anclaje en aquélla. Las coordenadas espacio-temporales impiden que inmanencia y trascendencia, Creador y creatura, se conecten inmediatamente sin solución de continuidad. Por ello exigen, en primer lugar que se afirme la bondad de la creación y que ésta revele en alguna medida al Creador, y que la creatura sea capaz, en su condición de debilidad, de acceder al misterio transparentado por el esplendor de la belleza creada. En segundo lugar exigen Creador y creatura que toda la condición humana, todos sus elementos constituyentes, puedan entrar en el designio salvífico de Dios, que los gestos, las acciones, las palabras humanas puedan ser reconocidos recíprocamente por Dios y por el hombre simultáneamente como gestos, palabras y acciones divinas. Los Padres han afirmado el carácter sacramental de la existencia humana, porque el ser humano es imagen de la imagen de Dios, que es su Verbo encarnado.

Tal condición es radicalmente negada en todos los idealismos que se han dado en la historia. No menos en la gnosis de Valentín y sus seguidores.

Partían del prejuicio del *Théos Agnostós* y del apofatismo como única vereda de aproximación al misterio; y partían de una sesgada concepción de lo humano (sesgada y elitista), asentada en la evidencia de la pobreza de la carne. En el fondo de todo estaba la incapacidad de la razón autosuficiente de aceptar el misterio de un Dios que crea, que sana y que resucita a los muertos.



La gnosis, aun con su vestido mítico y su intenso aroma religioso y aún místico, no dejó de ser un racionalismo. Por ello ya vimos qué sentido tenía entre ellos el término *sotería*: la iluminación como autorreconocimiento.

Terminado el proceso, la fe se hace innecesaria porque se ha pasado ya a la visión. Es la escatología realizada en la interioridad. Mas la fe se otorga a las mediaciones creadas (sacramentales), por lo que no cuadran en el sistema valentiniano.

#### f) La negación de la Iglesia

Todo ello tiene su refrendo en la comprensión de la Iglesia, que, como objeto de la fe, aparece señalada en las más antiguas *regulae fidei* (Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo, Tertuliano)<sup>18</sup>, y ya a mediados del siglo segundo se la designa “santa”, (cfr. 1 Pe 2,9) como sucesora del pueblo de la elección, de quien Yaveh había dicho: “ahora bien, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra. Seréis para mi un reino de sacerdotes y una nación santa”<sup>19</sup>. La Sagrada Escritura manifiesta reiteradamente que la santidad (elección, segregación, consagración) ha de ser vista desde la óptica de la llamada universal descrita en los primeros capítulos del libro del Génesis. Los profetas, especialmente durante la época del exilio y tras éste, hicieron conscientes al pueblo de su vocación en medio de los pueblos. El mismo Ciro, con

---

<sup>18</sup> J.N.D. Kelly, “Ancient Christian Creeds”. London, 1976.

<sup>19</sup> Ex 19,6.

todo su poder, entra en el plan salvífico de Yaveh: “¿Quién ha suscitado de Oriente a aquel a quien la justicia sale al paso? ¿Quién le entrega las naciones, y a los reyes abaja? ¿Quién lo realizó y lo hizo? El que llama a las naciones desde el principio: yo, Yaveh, el primero”<sup>20</sup>.

De la universalidad de la Iglesia, contraria a cualquier elitismo, se hace eco el más antiguo *vademécum* catequético cristiano, la *Didajé*, cuando, tras la recepción de la Eucaristía, invita a rezar por la Iglesia:

“Como este fragmento estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida la Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en el amor, y réunela de los cuatro vientos, santificada, en el reino tuyo que has preparado”<sup>21</sup>.

Así pues, el Reino se hace presente en la Iglesia que, al celebrar la Eucaristía, evidencia la universalidad y la comunión. A su vez, el mismo texto incide en que en orden a su presidencia, en ausencia de los ministros itinerantes del Evangelio, fundadores de la comunidad, se elijan varones probados e idóneos. Ellos garantizaban la comunión de enseñanza y de praxis litúrgica y moral. Será esto una constante en la Iglesia antigua. Frente al esoterismo de los privilegiados, harán valer la condición pública de los testigos.

El Pastor de Hermas la presenta como una torre asentada sobre roca

---

<sup>20</sup> Is 41, 2-4.

<sup>21</sup> Didajé, 10,5.

y, sugestivamente al mismo tiempo, como una joven, llena de vitalidad y de hermosura unas veces y como una anciana venerable en otras, simbolizando su radical novedad y fecundidad y al mismo tiempo su antigüedad, en cuanto prevista por Dios desde toda la eternidad como don para el mundo. Los Padres apostólicos, por su parte, insisten en destacar el misterio de comunión que representa la Iglesia. Ignacio de Antioquía, Policarpo o Clemente Romano hacen depender dicha comunión de los vínculos de caridad que la comunidad establece entre sus miembros y con la jerarquía legítimamente constituida, no sólo con la propia, sino particularmente con la sede romana,

“Iglesia que preside en la capital del territorio de los romanos; digna de Dios, digna de todo decoro, digna de toda bienaventuranza, digna de alabanza, digna de alcanzar cuanto desee, digna de toda santidad; y puesta a la cabeza de la caridad, seguidora que es de la ley de Cristo”<sup>22</sup>.

Es realmente significativo que la primera intervención documentada de un obispo de Roma, en una comunidad cristiana alejada geográficamente de ella, esté motivada por la rebeldía de algunos “insolentes” que se han atrevido a deponer a los presbíteros de su puesto, el de la comunidad de Corinto. A finales del siglo primero, san Clemente escribe, tras su inicial advertencia a los agitadores, toda una síntesis de eclesiología, cuyo fundamento está en Dios, que envía a su Hijo y éste, a su vez, a los apóstoles, encargándoles de su misma misión:

“Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado por Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los apóstoles de parte de Cristo; una y otra cosa, por ende, sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios. Así pues, habiendo los apóstoles recibido los mandatos y plenamente asegurados de la resurrección del Señor Jesucristo y confirmados en la fe por la palabra de Dios, salieron, llenos de la certidumbre que les infundió el Espíritu Santo, a dar la alegre noticia de que el reino de Dios estaba para llegar. Y así, según pregonaban por los lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían al designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos, después de probarlos por el Espíritu, los inspectores y ministros de los que habían de creer”<sup>23</sup>.

Lo que importaba en esta comunión jerárquica era defender la apostolicidad de la Iglesia como expresión máxima de su legitimidad frente a los grupos heréticos <sup>24</sup>. Ya lo hemos señalado en el caso de Ireneo de León. Del mismo modo aparece en la Tradición Apostólica de san Hipólito, que ofrece incluso la praxis litúrgica de mediados del siglo tercero (ya entonces con evidente antigüedad) en lo que a la institución de los ministerios se refiere. Se requiere que el obispo

“haya sido elegido por todo el pueblo. Una vez pronunciado su

---

<sup>22</sup> A los Romanos, 65,474

<sup>23</sup> A los Corintios (44,1-3)

<sup>24</sup> “Il criterio dell’apostolicità, per qualificare una chiesa come cristiana, significava la non interruzione dell’anello Cristo-apostoli-chiese-chiese subapostoliche. Tale verifica si rese necessaria, nel primo cristianesimo, per il pullulare di profeti e maestri che, per motivi vari, si ritenevano interpreti di Gesù e se ne facevano apostoli, pur non essendo vissuti con lui”. V. Grossi y A. Berardino, “La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni”, Roma, 1984.

nombre, y aceptado, el pueblo se reunirá el día del domingo con el prebiterio y los obispos presentes, quienes, con el consentimiento de todos, le impondrán las manos mientras el presbiterio se mantiene quieto”<sup>25</sup>.

En la plegaria que acompaña al gesto de la imposición de manos, se hace valer “el Espíritu soberano que diste a tu Hijo bienamado, Jesucristo y que él acordó a tus santos apóstoles para que fundaran la Iglesia”<sup>26</sup>. En conexión con la misión y las prerrogativas de éstos, están los obispos.

Los presbíteros son designados para ayudarle en el gobierno del pueblo de Dios, al igual que Moisés eligió a los setenta ancianos. Los diáconos, que no forman parte del consejo del clero, son administradores, al servicio personal del obispo.

Otros ministerios o servicios articulan, según la *Traditio Apostólica* al pueblo de Dios: los confesores, que contaban con un inmenso prestigio en la comunidad por el hecho de haber padecido algún tipo de martirio; las viudas (a las que san Ignacio de Antioquía denominaba “altar de Dios”); el lector, la virgen, el subdiácono, o incluso quien recibió el don de curar.

No es que el misterio de la Iglesia se agotase en las relaciones jerárquicas, pero constituía el principio visible de la unidad, unidad no ajena a los variados carismas que se acreditan ya en las cartas paulinas y que se ven confirmados en los escritos patrísticos de los primeros siglos. La Iglesia es denominada, no sólo “receptáculo de la verdad” (así, en la homilía pascual de Melitón de Sardes), sino también “lugar del Espíritu Santo”. Con la primera denominación se hacía valer el carácter de figura

---

<sup>25</sup> Trad. Apost. 1.

<sup>26</sup> Ib.

del Antiguo Testamento, frente a la realidad acontecida en el Nuevo, cuyo fruto era la comunidad apostólica, lugar en el que se cumplen las promesas de Dios a la humanidad. Designándola como “lugar del Espíritu”, se advierte la vida y la fecundidad que la anima: el concepto de *anima mundi* estoico-platónico se traslada al Espíritu *como anima Ecclesiae*.

Ahora bien, frente a la iglesia invertebrada, carismática o alumbrada de la gnosis, se presenta la Magna Iglesia que hunde sus raíces en el testimonio apostólico <sup>27</sup>.

Louis Bouyer <sup>28</sup> resume acertadamente la eclesiología de la época patrística, señalando los siguientes aspectos: en primer lugar la unicidad de la Iglesia universal, expresada en su manifestación en la Iglesia local, unicidad que es percibida como un don del Espíritu y a su vez contrastada con el pulular de grupos sectarios. El sentimiento de que esta unidad es un don se une a la certeza espontánea de que la Iglesia no es, por esto, menos una unidad visible, tangible, afirmada no sólo por instituciones comunes, sino en toda una comunidad de vida cuyo órgano son estas instituciones. En esta unidad realizan un papel decisivo los pastores; los laicos, por su parte, tienen una vivísima conciencia de su pertenencia y su misión. Alguno de ellos destacó como catequista o teólogo (es el caso de Justino, que refrendó su enseñanza con su vida, o en sus primeros

---

<sup>27</sup> “Il rapportarsi agli apostoli delle Chiese sub-apostoliche costituì la prova storica de garanzia, per una comunità cristiana, di essere in quel solco che iniziato da Cristo, si diffondeva ormai un po’ dappertutto e stava conquistando il mondo intellettuale. La “nota” della apostolicità tuttavia, in se confinava con l’idea di tradizione dell’intero messaggio cristiano, in effetti veniva utilizzata come criterio esterno (storico) che segnava i limiti entro cui si poteva essere cristiani”. V. Grossi-A. Berardino, “La Chiesa antica...” o.c., pg. 31.

tiempos, Orígenes, que lanzó a la Iglesia en su diálogo con la cultura). Destaca la vida sacramental y litúrgica y la vida espiritual. Recordemos que la tensión escatológica era vivida en un ambiente martirial como fue el de los tres primeros siglos de la Iglesia. La unidad de fe, que pronto quedó bien definida, no se opuso a una gran libertad en sus expresiones y sistematizaciones, como hemos podido comprobar en los casos de Ireneo y Orígenes. Finalmente, una conciencia clara de la elección en Cristo, de la propia salvación dada por él y de la misión de cara al mundo. *Apotaxis* y *sintaxis*, separación y proximidad a éste, son dos términos recurrentes. La carta a Diogneto lo expresó con toda contundencia:

“Lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos para el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y cristianos hay en todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo, pero no procede del cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo. El alma está encerrada en el cuerpo, pero es ella la que mantiene unida al cuerpo, así los cristianos están detenidos en el mundo como en una cárcel, pero son ellos los que mantienen la trabazón del mundo”<sup>29</sup>.

La iglesia como cuerpo visible, social, estructurado y al mismo tiempo lugar de la acción del Espíritu desaparece en la ideología valentiniana. La pretendida “Iglesia de los espirituales” sólo nominalísticamente se podría afirmar.

---

<sup>28</sup> La Iglesia de Dios, Madrid, 1973, pgs. 20-21.

### g) La negación de los Sacramentos

la Iglesia, mediación fundamental de la presencia salvífica de Cristo queda anulada y con ella las mediaciones de sus diversas presencias, porque el carácter histórico de la salvación acontecida en la historia y en cada persona, se actualiza sacramentalmente. Hemos podido comprobar el radicalmente distinto marco comprensivo de Gnosis e Iglesia cuando se trata de valorar los sacramentos. La decidida devaluación, cuando no negación, de toda sacramentalidad, derivada de la visión pesimista de lo real, propia de aquella, tiene su correspondencia práctica. Ya hemos visto lo que en realidad vale la práctica ritual en la gnosis. En ninguna manera afecta al hombre de la carne; cabría aún decir que tampoco al hombre interior, porque ningún cambio sustancial se operaría con ella; tampoco cualitativo, en cuanto que las cualidades derivan de la esencia.

Para los Padres, los sacramentos contienen las virtualidades del obrar de Cristo. El sacramentario leonino, aunque posterior a la época estudiada, refleja, en una de sus oraciones “colecta”, el recto sentir de la tradición en este punto: *quotiescumque hoc perficitur, opus redemptionis perficitur*. También san Ambrosio de Milán recoge la tradición más antigua cuando establece el paralelismo entre las acciones de la vida de Cristo, los misterios y los sacramentos; hay un renacer bautismal, un ser corroborado con el sello del Espíritu, un nuevo alimento espiritual, una curación por el perdón para que el crecimiento no se interrumpa, una recomposición de la original armonía en el matrimonio, una presencia sacramental del Buen Pastor ante su Iglesia, un tránsito acompañado por la unción del Cristo.

---

<sup>29</sup> A Diog. 65, 850-852.



Los actos del Jesús histórico trascienden su marco de referencia dado que poseen un poder salvífico universal, y por ello son apercibidos por la Iglesia como “misterios”, actualizados operativamente en las acciones sacramentales.<sup>30</sup> Odo Casel afirma que el realismo y la eficacia sacramentales, en el sentir de los Padres, va mucho más allá de lo que Trento definirá, refiriéndose a estos dos aspectos, como *ex opere operato*<sup>31</sup>. En la Eucaristía, por ejemplo, no sólo se presencializa Cristo, sino que en ella se da el misterio de su muerte y resurrección y la redención del hombre hasta su plenitud escatológica. San Agustín expresó este misterio de modo admirable, cuando les dice a los recién bautizados que reciben la Eucaristía para convertirse ellos mismos, por la transformación de sus vidas por la caridad, en el mismo cuerpo de Cristo<sup>32</sup>. No hace sino personalizar las palabras del señor: “lo mismo que que el Padre que vive me ha enviado, y yo vivo por el Padre, el que me come vivirá por mí” (Jn 6, 57). De esto mismo da fe la espiritualidad martirial de la antigüedad cristiana, que identificaba el martirio con la ofrenda eucarística<sup>33</sup>. Así aparece, por ejemplo en el *martirium Policarpi*; cuando el mártir sube a la pira, tras ser ayudado por los diáconos a descalzarse, entra en oración y dice:

“Señor Dios Omnipotente, yo te bendigo porque me tuviste por digno de esta hora, a fin de tomar parte, contado entre tus mártires, en el cáliz de Cristo para la resurrección de eterna vida, en alma y cuerpo, en la incorrupción del Espíritu Santo. Sea yo recibido en tu presencia, como sacrificio pingüe y aceptable, conforme de antemano me lo

---

<sup>30</sup> “Los misterios de la vida de Cristo en san Ambrosio de Milán”. comp..cita.

<sup>31</sup> Odo Casel, “Le Mystère du culte dans le Christianisme”, París, 1964.

<sup>32</sup> Agustín, sermón 272. PL 38, col. 1246.

revelaste y ahora lo has cumplido”<sup>34</sup>.

Todo acontece como en una celebración litúrgica. Hay una anáfora, en cuyo prefacio Policarpo reconoce al Dios creador que se ha dado a conocer por medio de su Hijo; y hay una consagración en la que los elementos no son ya el pan y el vino, sino la misma vida del mártir. Este ambiente litúrgico-eucarístico viene corroborado por la observación del transcriptor de la escena, un anónimo cristiano de la comunidad de Esmirna, que se dirige a la Iglesia de Filomeno, en el año 156: “El viento ahuecó las llamas y más parecía un pan que se cuece que un cuerpo que se asa”.

#### h) La negación del valor de la Palabra

Por su parte la palabra participa de la sacramentalidad. Lo supo bien Israel que fue beneficiario de la palabra creadora de Yahvé. Mientras que las cosmogonías orientales no hacían distinción entre inmanencia y trascendencia, y veían brotar las cosas desde el acoplamiento de las fuerzas divinizadas, Israel distanció al Absoluto colocando como intermediaria a su *Dabar*. La palabra es, por otro lado, exteriorización del propósito, del deseo, del poder creador. Los profetas, animados por el Espíritu de Dios, mostraron ser mediadores manifestando la eficacia de la palabra que les poseía, que les impulsaba, que les comprometía por

---

<sup>33</sup>L. Bouyer, “Historia de la Espiritualidad Patrística”, (comp. Cita)

<sup>34</sup> Mart. Policarpi. BAC 65, 682-683.

encima de todos los riesgos<sup>35</sup>.

En el Nuevo Testamento se afirma la fuerza de la predicación como palabra espermática. La fuerza taumatúrgica de Jesús sobre los cuerpos enfermos era signo de su poder regenerador de la condición humana abatida por el pecado y distanciada del dios de la vida. Siempre desde los mismos presupuestos teológicos y antropológicos, la gnosis, aun necesitando de la palabra, la convierte en pura revelación, mas nunca en acontecimiento. En ella no se da novedad alguna. Por ella el hombre nunca sale de su condición precaria. En ella no está la vida, ni tiene poder para hacer hijos de Dios. La Palabra no es Dios: es tan solo un *flatus vocis* anamnético.

Los Padres prenicenos la consideraron desde su realidad ontológica. La palabra predicada en comunión de fe con la Iglesia, es don de vida eterna, porque el Verbo se hizo carne y resonó por medio de ella en el corazón de los creyentes: “quien a vosotros escucha, a mí me escucha”, el que a vosotros os acoge, a mí me acoge”. El anuncio de la Verdad era para Ireneo de Lión una bebida de gran valor que, depositada en un vaso excelente (la Iglesia), hace rejuvenecer (cfr. AH 24,1). Para Orígenes, quien la anuncia se convierte en padre de quien la acoge, porque en él semina una vida nueva, don del Espíritu, vida semejante a la de Cristo, de quien se reciben sus *epinoiai*, su carácter, sus virtudes, sus facciones.

#### i) La ideologización de las Escrituras.

Los Padres comprendieron las Escrituras en armonía con el símbolo

---

<sup>35</sup> D. Muñoz León, “Memrá en los targumim del A. T. Dios-Palabra”. Granada, 1974.

de la fe que confiesa a Dios Creador y al Verbo encarnado. Ireneo habló de recapitulación, en el sentido de que Cristo es el alfa y omega de la historia y en él, como cabeza, converge todo el cuerpo, constituido por todos los miembros de la Iglesia, que, por la acción del Espíritu, a partir de Pentecostés, van siendo transfigurados mediante la donación de la misma vida divina. Y todo se opera en la materialidad sustantiva de la condición humana. La historia, cuya memoria cuaja en el Antiguo Testamento, es promovida por el Espíritu. En ella se ve crecer la salvación que llegará a su plenitud en el acontecer del Nuevo Testamento. La clave interpretativa de aquél era, como vimos, la pedagogía divina, por la que Dios quiere conducir al indócil a la docilidad del seguimiento del Verbo. Esta pedagogía, que propone la Ley como vehículo, aunque quedó invalidada en lo accidental con la venida de Cristo, retuvo, no obstante lo esencial. Dios nunca habló al hombre, nunca se conectó con él sino mediante su único Verbo. Igual que para Orígenes, Cristo es el exegeta y la exégesis misma de las Escrituras que, en su totalidad hablan de él. En síntesis se podría decir que para san Ireneo la historia en su materialidad (consignada en las Sagradas Escrituras) es como un sacramento de la acción de Dios mediante su Verbo, acción que culmina en la Encarnación, Muerte, Resurrección, Ascensión, Glorificación de Cristo, que lleva en sí las primicias de la fragilidad humana, trasfigurada definitivamente en él, a la espera de que todos sus hermanos compartan con él su gloria en el seno de la Santa Trinidad.

Orígenes, por su parte, asume, como se ha indicado, la misma clave hermenéutica: “escrutáis las Escrituras, creyendo tener vida en ellas: ellas son las que dan testimonio de mí” (Jn 5,39). Admite, no obstante, una

lectura a diversos niveles (material, moral y espiritual) anticipando el dístico medieval: *littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Todo ello, sin fracturar la unidad de la revelación; ésta no varía, ni contaría con significaciones contradictorias; siempre de acuerdo con el símbolo de la fe, las Escrituras “crecen” en la medida en que crece el oyente de la palabra. Así pues, todos los niveles de sentido de las mismas son coherentes entre sí y pedagógicamente se ha de pasar de uno a otro de en orden a la perfección cristiana, que culmina, en cuanto es posible en el estado presente, en las nupcias con el Verbo en ellas encarnado.

Valentín y su gnosis prejuzgan las Escrituras y encuentran en ella niveles de lectura contradictorios. El símbolo de la fe no es argumento, ni crisol, ni clave para su comprensión. La inspiración de las mismas no es toda del mismo Dios y Padre de Jesucristo. Hay en ellas diferentes manos: el Demiurgo, Moisés, incluso aquel Theós Angostos reconocido únicamente en la economía nueva. El prejuicio es la consideración de la irredención de la materia, que establece condiciones antropológicas diversas, a las cuales convienen distintas partes de las Escrituras.

La diferencia de esta aproximación a las mismas con lo mantenido por los eclesiásticos es patente. Por supuesto con Ireneo, defensor a ultranza de la *salus carnis*, pero también con Orígenes. Como se ha dicho, aun cuando éste admita también niveles de comprensión diversos, estos serían “estratificados”; para Valentín, por el contrario, serían niveles de lectura compartimentados, aptos cada uno para cada clase de humano.

j) Fe vs. Conocimiento

Los Padres, incluso los que más se atuvieron a la literalidad de la revelación, se movieron con más o menos soltura en la tarea de la comprensión de la fe. El *intellectus fidei* era una exigencia del valor de la racionalidad partícipe del Logos como Sabiduría de Dios que mira a la creación del Hombre, imagen de Dios y de las cosas que están a su servicio. Aun cuando la investigación del misterio divino descubra muchas cosas de su ser y de su obrar, siempre quedará lo más, porque sólo el Espíritu sondea las profundidades de Dios, como el apóstol Pablo había enseñado. La gnosis que defienden algunos Padres prenicenos se aproxima mucho a lo que calificaríamos de conocimiento amoroso o místico (*sapientia cordis*, llamarán los medievales), en el que en ninguna manera el sujeto se diluye panteísticamente en Dios, y ni siquiera pretende afirmarse sustantivamente uno con él. Los polos de la relación son siempre diversos y sólo la gracia hace que uno y otro se encuentren y que Uno haga partícipe graciosamente de su condición al otro. Mas siempre el misterio de Dios requerirá la apertura de la fe en la creatura.

No así en la gnosis valentiniana. El despertar gnóstico de la conciencia, mediante la iluminación, prescinde ya de la búsqueda y de la necesidad de la fe que se daría a Dios. La evidencia de la propia condición divina elimina la relación y alcanza la unidad original de la que desde siempre ha participado el espiritual. La fe, en todo caso, como se ha afirmado reiteradamente, le es propia a los psíquicos, que habrán de contentarse, todo más, con el premio final de una representación discursiva, imperfecta por tanto, del ser de Dios.

### k) El valor de la tradición

Todos estos presupuestos enmarcan y delinear dos modos, valentiniano y eclesiástico, de comprender la tradición. Nos referimos a ella tal como lo expresa Louis Bouyer:

“La tradición, en la acepción en que los Padres toman el término, es, en primer lugar, si no exclusivamente, algo objetivo: lo que se está transmitiendo. De este modo la tradición es, en primer lugar, la regla de la fe, en un enunciado sintético de lo que todo cristiano, toda Iglesia, en todo tiempo, debe creer: lo que Vicente de Lerins describirá más tarde con su célebre fórmula: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*. Pero es asimismo la Escritura, la del Antiguo Testamento sin discusión, pero igualmente, a medida que se constituye y que se forma de ella un canon, la del Nuevo, la expresión apostólica, fijada en una Escritura ‘inspirada’ al igual que las Escrituras de Israel, del Evangelio de Jesucristo, el que él anunció y del cual es el objeto”<sup>36</sup>.

Mas no son sólo los contenidos objetivos del mensaje, cristalizados en la *regula fidei* o las Sagradas Escrituras, sino todo lo demás que de ellas se deduce, su plasmación en la vida de la Iglesia. En efecto:

“Es, además, la vida organizada y orgánica de la Iglesia en su estructura jerárquica, al mismo tiempo que en toda su liturgia sacramental, principalmente eucarística. Y más allá de todo esto, como en todo esto, la vida encarnada de la caridad, la vida del Espíritu, que

---

<sup>36</sup> Luis Bouyer, “La Iglesia de Dios”, o.c., pg. 27.

es el Espíritu de Dios, en todo este cuerpo, que es el Cuerpo de Cristo. Todo esto es tradición, porque todo esto fue recibido y transmitido: recibido de los apóstoles, quienes lo recibieron de Cristo, quien a su vez lo recibió del Padre”<sup>37</sup>.

Habría que acentuar, no obstante, el carácter también intrínsecamente carismático del ministerio en los primeros siglos. Figuras como Ignacio de Antioquia, Ireneo de León, Orígenes y otros muchos en los siglos sucesivos (desde san Agustín hasta san Juan Crisóstomo) evidencian un modo de ejercicio pastoral en el que se destaca la personalidad de cada uno de ellos, enriquecidos por innegables dones del Espíritu <sup>38</sup>.

Desde el punto de vista formal y objetivo queda bien precisado el concepto, a mi entender.

Ya hemos visto que desde este punto de vista, Valentín y su escuela y la Magna Iglesia difieren esencialmente. No sólo en el uso del lenguaje (unas veces mítico, otras más cercano a las expresiones eclesiásticas), sino en lo que es más importante, su contenido. Tanto hablemos de la condición humana, o de la obra redentora de Cristo, y su plasmación en las Escrituras (y su correspondiente canonización), o de la Iglesia y sus sacramentos o la escatología, nos encontramos en dos mundos distantes.

En efecto, para unos la Iglesia es aquella constituida por los espirituales, frente a la definición que más tarde san Agustín dará de la misma, enlazando con toda la tradición patristica: *societas permixta*.

Hombre espiritual en una Iglesia de espirituales, que lee la Escritura espiritualmente y que distribuye sacramentos como símbolos para el

---

<sup>37</sup> Ib.



espíritu, Iglesia que, reuniendo las simientes divinas dispersas en el lodo de la creación del Demiurgo, podrá reintegrarlas al final de los tiempos en su verdadero origen. Todo ello se enfrenta con el realismo del hombre *en sarkì*, convocado, como se ha dicho, a una Iglesia en la que el trigo y la cizaña no entrecruzan verticalmente la historia, sino que pasan transversalmente por cada uno de los llamados; Iglesia en la que se lee la Escritura como la acción del Dios eterno en el tiempo del hombre, y que por ello se sirve de su creación para avecinarse a él.

De otra parte, la Iglesia comprendió bien que lo que en el transcurso humano del Redentor fueron acciones históricas, se convierten por obra de su mismo Espíritu, tras Pentecostés, en signos sacramentales que ayudan al cuerpo y al alma a alcanzar su propio fin, que no es otro que la salud eterna de ambos.

Mas, si nos adentramos en el dinamismo que imprime la *vivificans traditio* en quien la recibe de la Iglesia, comprobaremos ulteriormente que la fractura entre tradición secreta valentiniana y tradición pública eclesiástica divergen ontológica y operativamente, como no podía ser menos, dados los presupuestos diversos de los que parten.

Obras y palabras expresan el actuar salvífico de Cristo. La palabra se acredita en el obrar, pero al mismo tiempo el obrar expresa el poder transformador de la palabra. Frente a las cosmogonías contenidas en los mitos, que hablan del inicio en clave antropomórfica, el Dios que se revela en la Escritura hacer surgir de la nada lo real mediante la palabra. La Iglesia vio desde el principio la presencia real del Resucitado en ella,

---

<sup>38</sup>. Cfr. Silvano Cola, *Perfiles de los Padres*, Madrid, 1991.

como quien dona el Espíritu santificador a través de gestos y palabras, purificándola convirtiéndola en Esposa y Cuerpo suyo. La historia de la salvación que lo es por la permanente presencia del Señor, solo culminará cuando venga clausurado el tiempo y Cristo sea “todo en todos”.

Dos textos, uno de San Hipólito, que se hace eco del concepto gnóstico de Dios, y otro del Evangelio de San Juan, nos ayudan a entender los radicalmente diversos mundos conceptuales en los que se mueven los sectarios y la magna Iglesia. Las diversas maneras de entender el Ser divino caracterizan su peculiar modo de relación, su particular modo de entender el proceso de salvación y un modo propio de valorar los medios que a ella conducen. El hombre, ¿imagen de Dios o Dios *a se*?; ¿existe en el hombre algún espacio de indeterminación en el proceso de su salvación?; el hombre, necesitado de ella, ¿hasta qué punto? Es claro que tal concepto depende de la antropología sustentada.

"Según eso, proseguía, puesto que nada era, no materia ni ousía, no material, ni simple ni compuesto, no inteligible ni imperceptible, no hombre no ángel, no dios, ni en absoluto cosa alguna de las que se nombran o se perciben mediante los sentidos o se intuyen con la mente... el Dios no existente, a quien Aristóteles llama pensamiento de pensamiento... sin intelección ni percepción ni voluntad ni elección libre, sin ninguna pasión ni concupiscencia, quiso hacer un mundo. Pero eso de "quiso" lo digo, agrega, para darme a entender..."<sup>39</sup>.

"Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos, acerca de la Palabra de la

---

<sup>39</sup> S. Hipólito, *Philosophumena*, IX, 10, 2ss

Vida... os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros"<sup>40</sup>.

A los gnósticos se les hace dura la palabra tradición. Hablo de tradición bajo el aspecto (otros muchos tiene) de palabra que, antaño acontecida, vuelve a manifestar su eficacia transformadora cada vez que es presentada, entregada a la comunidad; asimismo, la tradición cristaliza en el gesto eficaz que actualiza la salvación operada por Cristo en el historia. No en vano, aun en la debilidad de quien dona la palabra y el sacramento y quien los acoge, son ambas mediación del Logos creador, sanador, vivificador. Así como la eficacia sacramental depende de la fidelidad a Cristo y su Iglesia, también la Palabra transmitida, predicada, es “sacramento” del encuentro con Dios y por lo mismo recibe su eficacia de la fidelidad a quien es la Palabra y a quien es su depositaria, la Iglesia. El concepto supone demasiadas cosas inaceptables. En primer lugar, que Dios sea creador, y que las mediaciones sirvan para algo; que la historia posea dirección y sentido; a continuación, que el hombre sea algo más que una idea y que por tanto la relación dialógica con el mundo, (naturaleza e historia) y Dios le constituyan, por cuanto aquéllas son, en su medida, epifánicas o más duramente, “teóforas”, grávidas de Dios que acepta la kénosis; que se dé por ello auténtica revelación, que no “desvelamiento” de lo previamente poseído; en quinto lugar, que se dé redención, salvación, que no aniquilación, y que la libertad sea posible. Demasiadas cosas. Y la más difícil: sólo desde una visión ingenua se permitiría decir

---

<sup>40</sup> 1 Jn, 1,1-3.

*kai ó lógos sàrx egéneto* <sup>41</sup>.

La gnosis, es bien sabido, acuña su propia tradición. Mas lo lógico es que su concepto de parádoxis esté en consonancia con el conjunto de su sistema. No será mediación salvífica entendida al modo eclesiástico, sino simple recordatorio revelador; no actualiza la salud, sólo la recuerda como ya poseída.

La palabra misma de Cristo, que transmitida fielmente sana y eleva, tiene absoluta resistencia en el discurso gnóstico en los que no son espirituales. En los *Fragmentos de Heracleón*, en el comentario a Jn 8,37, así se especifica: la palabra no prende porque la naturaleza de los oyentes no lo permite:

“A los que introducen naturalezas e igualmente a los que, de acuerdo con Heracleón, interpretan el pasaje *mi palabra no prende en vosotros* como significando “la palabra no halla acogida porque no sois aptos ni por sustancia ni por voluntad, a esos tales les preguntaríamos: ¿cómo oyeron al Padre los que por sustancia eran ineptos para ello?”<sup>42</sup>.

Aunque el autor inteligentemente lleva el discurso hasta la aporía (si el lenguaje del Dios “*Proon*”, solo es audible por sus consustanciales ¿cómo es que lo oyeron todos?), si embargo, a continuación se detiene en

---

<sup>41</sup> El escándalo era común a gnósticos y filósofos. Lactancio observa que entre los paganos “algunos retenían como imposible o incongruente que Dios se encerrase en el seno de una mujer y que la majestad celeste se pudiese abajar tanto que resultase ser objeto de desprecio, de burla o de oprobio por parte de los hombres”. (*Divinae Institutiones*, IV, 30). El racionalismo impedía cualquier actuación inesperada por parte de Dios.

<sup>42</sup> FH 43 (XX 8)

declarar de dónde viene, según los gnósticos, la sustancia que los hace sordos a la palabra:

“¿Por qué no podéis oír mi palabra, sino porque vosotros sois del padre diablo, lo que significa de la sustancia del diablo? De esta manera, pues, les puso de manifiesto su propia naturaleza y los convenció de que no eran hijos de Abraham, pues no lo hubieran odiado, ni hijos de Dios porque no lo amaban”<sup>43</sup>.

El verdadero lugar de la revelación no es, pues, la Historia, sino el “yo”, y sobre todo, en plenitud, el “yo espiritual”, no el psíquico, discursivo. Y más que “revelar” hay que hablar, en el esquema gnóstico de desvelar, quitar o destruir el velo que cubre la connaturalidad de los espirituales con Dios.

Se niega el valor de la Historia porque no ve se que en ella se haya producido el encuentro del hombre con el “novum”. No hay proceso, no hay indeterminación, no hay libertad (al menos en el sistema valentiniano para los espirituales y los hílcos). Curiosamente, su deseo de hacer aparecer en Cristo la radical novedad de la economía divina lleva en sí la contradicción de descubrir que tal “novum” no es estrictamente nuevo, se encontraba, no en la Historia, sino en lo íntimo de un tipo de hombre; el “novum” es tan viejo como el dios gnóstico.

Si el “novum” (salvación, iluminación, redención) se relega al ámbito de lo privado, y los misterios de la vida de Cristo son pura apariencia y realizados además en un “cuerpo espiritual”, ¿para qué la

---

<sup>43</sup> Ib., 44 (XX 20). Se refiere a los hílcos, cuya sustancia es diabólica. Los psíquicos serían los hijos de Abraham e hijos de Dios sólo los espirituales. En AH 1, 5, 4-5, Ireneo advierte (frente a Heracleón) que es el mismo Demiurgo, no el diablo, quien fabrica los hílcos a partir de la materia.

tradición? Si, como se ha afirmado, los sistemas gnósticos hacen referencia a pretendidas revelaciones secretas de Jesús, también secretamente transmitidas por los Apóstoles (siempre, como hace notar san Ireneo, fuera de la línea de sucesión apostólica episcopal), tal parádoxis es más bien la trasmisión de un contenido esotérico que ayuda al hombre pneumático, como una fórmula secreta, a descubrir lo que ya posee. Si en verdad, la salvación-iluminación es en el fondo autónoma, no son necesarios acontecimientos externos que la proporcionen, basta una palabra que revele lo ya de antemano poseído.

No cabe, pues, una tradición entendida al modo eclesiástico, como parádoxis de la experiencia de salvación habida en la Historia, mediante gestos y palabras, a la que es posible incorporarse, actualizándolos personalmente, vinculándose a las mediaciones que los custodian. Para el Gnosticismo, el destacarse de la Historia<sup>44</sup> conlleva la negación de la tradición, porque no hay nada nuevo que transmitir.

La gnosis postula la continuidad de lo absoluto y el hombre verdadero; no existe en su sistema el concepto de alteridad que se funda en el hecho creador. La negación de la creación es el quicio de la literatura gnóstica. Si no hay alteridad, no es necesaria la mediación. Si la creación no es tal, sino sólo un subproducto que en su lejanía del Uno expresa corrupción, radical desemejanza, negación y nada, la mediación es impensable. La tradición se inscribe en el ámbito de las mediaciones; la tradición, pues, es inútil tanto se diga para el enriquecimiento del hombre del espíritu como para el hílico o psíquico. Se entenderá en consonancia

---

<sup>44</sup> “Si el fin coincide con el principio, la historia queda vanificada; habrá que hablar de tiempo cíclico”. Cfr. La Unción del Verbo, o.c., A. Orbe, 407.

con los propios principios gnósticos: será sólo anamnesis del contenido de la revelación (¿des-velación?), descifrada en clave dualista; la tradición gnóstica remite a lo ya poseído y en ninguna manera trasmite lo nuevo, de ninguna manera sobrenaturaliza lo puramente natural.

La gnosis se detiene en el ámbito del Logos. La ortodoxia se refiere al Verbo como a la acción del Dios; denota más bien el antiguo “Dabar” de Yaveh. Donde se privilegia el Logos, el tiempo se detiene, donde el Verbo, se posibilita el futuro, por tanto la fe que prevé, la esperanza que anticipa, la caridad que une; no tanto la visión, el gozo y la *apatheia*; El Verbo, ciertamente, abre la historia, y con ella la palabra transmitida, donada, fecunda, grávida de Vida: "Habéis vuelto a nacer, no de una semilla mortal sino de una inmortal: a través de la Palabra viva y eterna de Dios" ( 1Pe, 1,23). A cuantos la recibieron (a todos aquellos que creen en su Nombre), les dio poder para ser hijos de Dios (Jn, 1, 12).

La tradición es la Palabra actualizada en toda su potencia, porque en Ella “había vida”. No es extraño; también la palabra humana participa con medida de la potencia creadora de la palabra de Dios. La palabra vertebral y define la memoria, fundamento de la identidad personal. La palabra oculta en el yo es memorial de la propia biografía. Si donada, el memorial se comparte y, para bien o para mal, el otro queda transformado. La palabra, martillo que troquela, que deja la impronta, para bien o para mal, rehace al otro a la propia imagen y semejanza. La palabra humana es el lugar de la relación y ésta es no sólo fundamento de la posibilidad de existir sino de un existir coherente, con sentido.

Dios es Luz y en Él no hay tiniebla alguna; mas la Luz es lugar de encuentro: la acción de Dios en favor del hombre, eso es la Luz; acogida,

brilla en forma de buenas obras por las que el mundo puede dar gracias a Dios. Judas, sin embargo, ha de salir del Cenáculo, lugar del encuentro máximo de Dios y el hombre; *era de noche*. Nada en el N.T. permite hablar de Dios como Luz suprasensible, sin incidencia en la historia; aun habitando “una tiniebla inaccesible”. “Este es el mensaje le oímos y que os anunciamos, Dios es Luz sin tiniebla alguna. Si decimos que estamos en comunión con Él y andamos en las tinieblas mentimos y no practicamos la Verdad, pero si caminamos en la Luz, como Él, que está en la Luz, estamos en comunión unos con otros” (1 Jn 1,5-7); “practicar” la Verdad, (¿hablaría así Plotino?) estar en comunión, caminar en la Luz es lo mismo. Definitivamente esta Luz es dinámica, transforma, urge, tensa el presente hasta el futuro.

Hombre, Historia y Tradición me parecen estar íntimamente vinculados. En su lucha contra la muerte, el hombre, una vez experimentada su impotencia, su radical precariedad, su no posesión de la fuente de la vida, desea vivir la Historia como proceso de redención. Puede ser concebida (la Historia) de dos modos: negándola (gnosis), linealmente (el tiempo redimido).

Otra posibilidad: cíclicamente (en la religiosidad natural). La historia es la repetición de lo mismo. Sólo incorporándose al eterno y único ciclo es factible huir de la muerte, concebida como un desaparecer para revivir a lo mismo. Nada nuevo, lo que es, será. La condición del hombre poco aporta al eterno retorno. Es el hombre vencido por el tiempo. Ha creído que podría matar el tiempo, pero ha sido Saturno quien ha devorado a su propio hijo. El Eclesiastés se hace eco de lo que es el hombre vanificado por la muerte, o lo que es lo mismo, qué cosa sea el



tiempo que no ha sido todavía redimido, un tiempo que no ha sido encontrado por el “ésjaton”, y que por ello no le han sido enterradas anticipadamente en sus surcos las semillas que ya ahora germinen vida eterna. El hombre, en esta condición, cree hacer historia, pero es pura ilusión. El hombre es Sísifo o Prometeo. La historia será solo “memoria sui”, llena de la nostalgia de quien ve que por un momento ha gozado de una vida que no será más. Una historia cerrada sobre sí. Una historia que es muerte. Aceptar la vanificación de la experiencia humana es una forma posible de huída.

Si la Historia presenta la propia realidad y la ajena como inconsistente y contradictoria (!el problema del mal!) queda refugiarse en el ámbito donde esos terribles barrotes de la celda pueden ser destruidos: el mundo del Espíritu que se encuentra en lo profundo de mi ser... ¿no soy yo algo más que espacio y tiempo? Ahí, pues, buscaré refugio. Negaré el valor de la Historia en la que no se encuentra sino corrupción. Me ataré a esa centella divina y viviré la eternidad anticipadamente.

Cabe otra posibilidad, que realmente exista la vida. Que el tiempo se redima, que en él se den las primicias de un "novum" de modo que lo vivamos no como maldición, sino como expectación, mirando al mañana pero recogiendo, conservando, transmitiendo las arras que hemos recogido de la Historia. Lo nuevo ya ha acaecido. Ya, pero todavía no. Pero Ya.

Tres antropologías, tres modos de autoreconocerse el hombre, tres modos de encararse con la Historia. Tres modos también de valorar la tradición: un hombre sometido al espacio y al tiempo, que solo conserva la nostalgia, un hombre vencido. La Tradición es la urna funeraria de la vida feliz de otros que yo no podré vivir, pura nostalgia. La persona, el

*ántropos*, anulado, disuelto en el todo, gana la inconsciencia de la naturaleza.

Un hombre ilusamente vencedor. ¿Dónde están las energías autorredentoras, de dónde han salido? Ha creído brillar con luz propia, ha confundido el reflejo de la Luna. Al negar la Historia, ciertamente marcada con la Cruz, no ha podido recoger de ella el anticipo de la vida. También se ha negado a sí mismo, al negar su propia encarnación. El hombre "es" constitutivamente en diálogo en el espacio y el tiempo con el que es atemporal y escapa a ser localizado. No hay tradición, ¿qué hay que conservar?, ¿acaso es agradable volver al propio vómito? En la Historia no se ha dado el "novum", ¿a qué indagar más? El hombre, inmerso en ella, no puede ser vivificado, saquémoslo de esa fosa y alcémoslo a la región incorruptible...¿tradición? ¿cargar con los propios cadáveres?

Un hombre redimido. Es más fuerte la vida. Todo concurre para el bien. La primera palabra es "y vio Dios que todo era bueno". La última, "!vengo pronto!". Ya no teme caminar, aunque la muerte aceche a cada paso. En el devenir encuentra que "todos cuantos vagan de Tí me van mil gracias refiriendo" y que "mil gracias derramando pasó por estos valles con presura" (s. Juan de la Cruz). Dios se ha metido en el tiempo, se ha hecho Historia. Una Historia que es paradigmática porque se actualiza en la vida de cada hombre. Por eso él se constituye dialogando con Dios en los acontecimientos, en ellos se ve su designio. ¿Cómo huir?, huir de la Historia es huir de Dios, ¿cómo no conservar la "memoria Dei", o mejor, "la "memoria adventus Dei"? Es cierto: lo que es también será, pero esta vez definitivamente. Ya hemos contemplado al Salvador. En plenitud contemplaremos la salvación.

## ***Bibliografía***

### **Fuentes y traducciones**

*Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, J.P. Migne, Paris, 1857-1866.

*Patrologiae cursus completus*, Series Latina, J. P. Migne, Paris, 1841-1864.

*Sources Chrétiennes*, Iniciado por H. De Lubac-J. Daniélou, Paris, 1941 ss.  
1966-1981.

AA.VV. *Textos Gnósticos*, (3 vols.) Madrid 1997.

Beutley Layton, *The Gnostic Scriptures*, Kent, 1995.

C. D. Yonge (Trad.) *The Works of Philo*, Hendrikson Publishers, U.S.A. 1997.

Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, F. Sagnard, Sources Chetiennes, 1970.

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, L. I, Coment. traduc. et notes, H.I.

Marrou -M. HarL, Sources Chretiennes, 1960.

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, L. II, Coment. traduc. et notes, C.

Mondésert-H.I. Marrou, Sources Chretiennes, 1965.

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, L. III, Coment. traduc. et notes, C.

Mondésert-H.I. Marrou-Ch. Matray, Sources Chretiennes, 1970.

Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, Traducc. Y notas, C. Mondésert, A.

Plassart, Sources Chretiennes, 1976.

Clément d'Alexandrie, *Stromate*, L. I. Coment. traduc. et notes, C. Mondésert-M. Caster, Sources Chretiennes, 1951.

Clément d'Alexandrie, *Stromate*, L. II. Coment. traduc. et notes, P. T. Camelot- C. Mondésert, Sources Chretiennes, 1954.

Clément d'Alexandrie, *Stromate*, L. V. Introd. texte et index, A. Le Boulluec, traduc. P. Voulet, Sources Chretiennes, 1981.

Clément d'Alexandrie, *Stromate*, L. VI. Traduc. P. Descortieux, Sources Chretiennes, 1999.

Clément d'Alexandrie, *Stromate*, L. VII, traduc. A. Le Boulluec, Sources Chretiennes, 1997.

Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica*, Madrid, 1973.

Hipólito de Roma, *La tradición Apostólica*, Buenos Aires, 1990.

*I Padri Apostolici*, Introducción, notas, traducción G. Bosio, Turín, 1958.

Irenée de Lyon, *Advesus Haereses*, L. I, Introduction, notes justificatives et tables, A. Rousseau, L. Doutreleau, Sources Chetiennes, Paris, 1979.

Irenée de Lyon, *Advesus Haereses*, L. II, Introduction, notes justificatives et tables, A. Rousseau, L. Doutreleau, Sources Chetiennes, Paris, 1982.

Irenée de Lyon, *Advesus Haereses*, L. III, Introduction, notes justificatives

et tables, A. Rousseau, L. Doutreleau, Sources Chetiennes, Paris, 1974.

Irenée de Lyon, *Advesus Haereses*, L. IV, Introduction, notes justificatives et tables, A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C Mercier, L. Doutreleau, Sources Chetiennes, Paris, 1965.

Irenée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*. Introduction, traduction, et notes, L. M. Froidevaux, Sources Chretiennes, Paris, 1959.

J. L. Moraldi (Dir.) *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino, (2 vol.) 1972-1975.

J. M. Robinson, *The Nag-Hammadi Library in English*, Leiden, 1988.

J. Monserrat Torrents, *Los Gnósticos*, Madrid, 1983.

*Los Padres Apostólicos*, Introducción, notas, traducción, Daniel Ruiz Bueno Madrid, 1993.

M. Erbetta (Dir.) *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, (3 vol.) Torino,

M. Simonetti, *Testi gnostici Cristiani*, Bari, 1970.

M. Simonetti, *Testi Gnostici in lingua greca e latina*, Fondazione Lorenzo Valla, 1993.

Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares*, introd.. y notas, M. Simonetti, traduc. A. Berriozar, 1994.

Origène, *Commentaire sur le Cantique*. Coment. traduc. et notes L. Brésard,

H. Crouzel, M. Borret, Sources Chretiennes, 1991-1992.

Origène, *Homélie sur le Cantique*. Coment. traduc. et notes O. Rouseau. Sources Chretiennes, 1966.

Origène, *Philocalie*, (1-20), M. Harl, N. de Lange, Sources Chretiennes, Paris, 1983.

Origène, *Philocalie*, (21-27), É Junod, Sources Chetiennes, Paris, 1976.

Origène, *Traité des Principes*, Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction, H. Crouzel-M. Simonetti, Sources Chretiennes, Paris, 1978-1980-1984.

Orígenes, *Contra Celso*, Introducción, versión y notas de D. Ruiz Bueno, Madrid, 1967.

Ptolémée, *Lettre a Flora*. Analyse, texte critique, traduction, commentaire, et index grec, G. Quispel, Sources Chretiennes, Paris, 1966.

Tertullien, *Contre les Valentiniennes*, Introduction, texte et Traduction, J. C. Fredouille, Sources Chretiennes, Paris, 1980-1981.

Tertullien, *De la prescripcion contre les hérétiques*, R.F. Refoulé, P. de Labriolle, Sources Chretiennes, Paris, 1980-1981.

## **Dictionarios**

A. Monaci, (Dir), *Diccionario de Orígenes*, Burgos, 2003.

Berardino, A. (Dir.) *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Salamanca, 1991-1992.

*Dictionnaire d'Archéologie Chretieen et de Liturgie*, ed. F. Cabrol-H. Leclerq, Paris, 1924-1953.

*Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant- E. Mangenot- E. Amann, Paris, 1903-1972.

M. Eliade, *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, 1999.

*Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, Paris, 1932 ss.*

G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, voz *Akoúo*, I, Brescia, 1965.

J. Chevalier-A.Cheerbrant, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, 2003.

## **Revistas**

Analecta Gregoriana, Romae, I, 1930 ss.

Augustinianum, Romae, I, 1961 ss.

Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale, Louvain, 1929, ss.

Ephemerides Theologicae Lovainienses, Louvain, I, 1924 ss.

Gregorianum, Roma, I, 1920, ss.

Philosophia Patrum, Leiden, I, 1971.

Recherches de Science Religieuse, Paris, I, 1910.

Revue des Sciences Religieuses, strasbourg-Paris, I, 1921 ss.

Revue d'Historie Ecclésiastique, Louvain, I, 1970.

Revue des Sciences Philosophique et Théologiques, Paris, I, 1907 ss.

Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Louvaine, Paris, I,  
1929, ss.

Studia Ephemerides Augustinianum, Roma, I, 1967 ss.

Studia Patristica, Berlin, I, 1957 ss.

Vetera Christianorum, Bari, I, 1964 ss.

Vigiliae Christianae, Amsterdam, I, 1947, ss.

## **Bibliografía**

A Francesconi, *Storia e Símbolo*, Brescia, 1981.

A Grillmaier, *Jesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, Brescia, 1982.

A. Bagatti, *Alle origini della Chiesa*, Città del Vaticano, 1985.

A. Benoit-P. Pringent, *La Bible et les Pères*, Colloque de Strasburg, PUF, Paris,  
1971.

A. Fdez. Ardanaz, *Genesis y Anagénesis, Fundamentos de la antropología*



*cristiana según Clemente de Alejandría*, Vitoria, 1990.

A. Fierro, Las controversias sobre la resurrección en los siglos II-V, *Rev. Esp. Teol.*, 1968.

A. G. Hamman, *Le Radici della Fede*, Turín, 1989.

A. González Núñez. *¿Qué es la Biblia?* Madrid, 1978.

A. Gonzalez, *Historia y Revelación*. S.E.T., Salamanca, 1968.

A. Grillmeyer, *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, Brescia, 1982.

A. Hamman, *L'enseignement sur la creation dans l'antiquite chretienne*, RSR vol 42, 1968.

A. Hamman, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des 5 premiers siecles*. Paris, 1987.

A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Tubinga, 1909.

A. J. Festugière, *De la Doctrine 'Origéniste' du corps glorieux sphéroïde*. R. Sc. Fh. Th., vol. 43, 1959.

A. Monaci, *Apocalissi ed Escatologia in Origene*. VI Incontro di Studiosi dell'a Antiquità Cristiana. Studi sull'escatologia. Roma 1978.

A. Orbe *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Est. Val.Anal. Greg. 99, Roma, 1958.

A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madrid, 1969.

- A. Orbe, *Cristología Gnóstica*, Madrid, 1976.
- A. Orbe, *Doctrina de Marción en torno a la pasión y muerte de Jesús*, en *Compostelanum*, vol. 32, 1987.
- A. Orbe, *El día de la creación del hombre según los teólogos del s. II*. *Est. Ecles.*, 42, (1967).
- A. Orbe, *El Hombre ideal en la Teología de San Ireneo*. *Greg.*, Vol. 43, 1962.
- A. Orbe, *El pecado de los Arcontes*, *Rev. Est. Ecles.*, vol. 43, 1968.
- A. Orbe, *Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem*. Roma, *Greg.*, 39 (1958).
- A. Orbe, *En los albores de la exégesis joannea*. *Est. Val. Roma*, 1955.
- A. Orbe, *Espiritualidad de San Ireneo*, Roma, 1989.
- A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid, 1994.
- A. Orbe, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Roma, 1987.
- A. Orbe, *La Patrística y el progreso de la teología*, *Greg.*, vol. 50, 1969.
- A. Orbe, *La Teología del Espíritu Santo*, *Est. Val.*, *Anal. Greg.*, Roma, 1966.
- A. Orbe, *La Unción del Verbo*, *Est. Val.*, *Anal. Greg.*, Roma 1961.
- A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución*, *Est. Val. Anal. Greg.*,

Roma, 1956.

A. Orbe, *Parábolas evangélicas en S. Ireneo*, Madrid, 1972.

A. Orbe, *Teología de San Ireneo*, Madrid, 1985.

A. Orbe. en *la Tradición en la lucha antignostica*, Conferenze Patristiche II, Aspetti della Tradizione, Ins. Patr. Agustiniano, Roma, 1972.

A. Orbe. *La definición del hombre en la Teología del s. II. Greg.*, Vol. 48, (1967).

A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, Bari, 1922.

A. Rodríguez Carmona, *La Religión Judía*, Madrid, 2001.

A. Solignac, art. *Philon d'Alexandrie*, Dic. Spiritualité, Paris, 1971.

A. Solignac, art. *Image et ressemblance*, Dic. Spiritualité, Paris, 1971.

A. Turck, *Catéchein et Catéchésis chez les premiers pères*, Rev. Sc. Ph-Theol. Vol 47 (1963).

A. Valenziano, *La Luce. Texti dal I secolo al XV*, Città del Vaticano, 2002.

A. Viciano, *Cristianización del Imperio Romano, Orígenes de Europa*, Murcia, 2003.

A. von Harnack, *Misione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza, 1986.

A.D. Nock, *Conversion. The old and the new in religion from Alexandre the*

*Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1961.

A.Hamman, *L'enseignement sur la creation dans l'antiquite chretienne*,

RSR vol 42, 1968.

A. M. Mazzanti, *La tradizione 'segreta' in Clemente di Alessandria*, en *La Tradizione, Forme e modi*, XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 1990.

AA. VV. *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, 1995.

AA. VV. *Augustinianum, Incontro sul linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa*, Roma 1973.

AA. VV. *Cristianesimo e Giudaismo, eredità e confronti*. XVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 1988.

AA. VV. *La Tradizione, Forme e modi*, XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 1990.

AA.VV. *A'Antico Testamento nella Chiesa prenicena*, X Incontro incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 1992.

AA.VV. *L'Origenismo, apologie e polemiche intorno a Origene*, XIV Incontro incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 1986.

AA.VV. *La conversione religiosa nei primi secoli cristiani*, XV Incontro incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 1986.

AA.VV. *Storia della Teologia*, I, Epoca Patristica. Casale Monferrato, 1993.

AA.VV. *Studi sull'escatologia*, VI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 1978.

Alfonso Novo Cid-Fuentes, *Los misterios de la vida de Cristo en san Ambrosio de Milán*. Santiago de Compostela, 2003.

Augustinianum, *Incontro sul linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa*, Roma 1973.

B. Capelle, *Autorité de la liturgie chez les Pères*, Res. Theol. Annc. et Méd., vol. 21, (1954-55).

B. Studer, *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*, Città di Castello, 1986.

Bouyer, *La Spiritualità dei Padri*. Bologna, 1988.

C. Constantin, art. *Consustantial*, DTC.

C. Granado, *El Espíritu Santo en la Teología Patrística*, Salamanca, 1987.

C. Guérard, *La Théologie négative dans l'apophatisme grec*, Rev. Sc. Ph-Theol., vol. 68, 1984.

C. I. González, *El es nuestra salvación, Cristología y Soteriología*, Méjico, 1990.

C. Ignacio Gonzalez, *El desarrollo dogmático en los Concilios Cristológicos*. Bogotá, 1991.

- C. Vagaggini, *Teología*, en Nuevo Diccionario de Teología, II, 1982.
- C.J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris, 1908.
- C. Steel, *L'Un et le Bien, les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne*, Rev. Sc. Ph-Theol., vol. 73, 1989.
- D. de Pablo Maroto, *Comunidades cristianas primitivas, vivencias espirituales*, Madrid, 1974
- D. Muñoz León, *Memrá en los targumim del A. T. Dios-Palabra*. Granada, 1974.
- D. Ramos-Lissón, M. Merino, A. Viciano, *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana*, Estella, 1995.
- D. N. Bell, *The tripartite Soul and the Image of God in the Latin Tradition*, Res. Theol. Ann. et Méd., vol 47, 1980.
- De La Potterie, *Esegesi storico-critica e interpretazione cristiana. L'esegesi católica oggi*. Parola e Spirito, Studi in onore di Settimio Cipriani, Brescia, 1982.
- De La Potterie, *L'intrepretazione della Scrittura nello Spirito in cui è stata scritta (DV 12,3). Vaticano II, Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*. Cittadella, Assisi, 1987, I, pp 347-366.
- E. Bellini, *I Padri della Chiesa nella tradizione cristiana*, Milano, 1982.

- E. Bellini, *Su Cristo, il grande dibattito nel IV secolo*. Milano, 1978.
- E. Ferguson, *Background od Early Chritianity*, Michigan, 1990.
- E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, Nueva York, 1979.
- E. Romero Pose, “*La tentación de la gnosis ayer y hoy*”, *Communio*, 1988.
- E. Schweizer-A. Díez Macho, *La Iglesia Primitiva, Medio ambiente, organización y culto*. Salamanca, 1974.
- E. Vilanova, *Historia de la Teología*, Barcelona, 1987, pgs. 137-138.
- F. Culdaut (Dir.) *En el Origen de la Palabra Cristiana, Tradición y Escrituras en el siglo II*. Estella, 1993.
- F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo, Mistero e presenza*, Bologna, 1987.
- F. Rodero, *El Sacerdocio en los Padres de la Iglesia*, Madrid, 1993.
- G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1947.
- G. Bonacorsi, *Vangeli Apocriifi*, LEF, Firenze, 1948.
- G. Bosio (dir.) *Introduzione ai Padri della Chiesa*, Turín, 1990.
- G. Bosio, E. dal Covolo, M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa*, Torino, 1990, (4 vols.).
- G. Filoramo, *Il risveglio della Gnosi ovvero diventare dio*, Bari, 1990
- G. Filoramo, S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, Bari, 1992.

- G. Filoramo, *L'attesa della fine, storia della gnosi*, Roma-Bari, 1993.
- G. Fohrer, *Fede e vita nel Giudaismo*, Brescia, 1984.
- G. Fraile, *Hª de la Filosofía*, Madrid, 1990, pgs. 281-413.
- G. Gargano, *Storia dell'esegesi dei Padri*, Roma, 1992.
- G. Jouassard, *Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme*, RSR, vol. 38, 1951-1952.
- G. L. Prestige, *God in Patristic thought*, London, 1981.
- G. M. de Durand, *Sa génération, qui la racontera? Is 53,8b. L'exégèse des Pères*. Rev. Sc. Ph-Theol., vol. 53 (1969).
- G. Madec, *La christianisation de l'hellenisme. Thème de l'histoire de la philosophie patristique*, in C. Kannengiesser, *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, 1976.
- G. Pelland, *Elementi di patristica*, Roma, 1991.
- G. Pelland, *Que faut-il attendre de l'histoire de l'exégèse ancienne?*, Greg. vol. 69, 1988.
- G. Quispel, *Gnostic Studies*, Istanbul, 1974.
- G. Reale, *Storia della Filosofia antica*, Milán, 1989.
- G. Thiessen, *Sociologia del Cristianesimo primitivo*, Genova, 1987.
- García Gual y Mª. J. Imaz, *La filosofía helenística, éticas y sistemas*, Bogotá.



1990.

G. Florovski, *Eschatology in the Patristic Age*, St. Pat., vol 2, 1957.

Georg Fohrer, *Fede e Vita nel Judaismo*, Brescia, 1984.

G. Theissen, *Sociología del Cristianesimo primitivo*, Genova, 1987.

H. Cornelis, *Les fondaments cosmologiques de l'escatologie d'Origène*,

Rsc. Fh-Theol., vol. 43, 1959.

H. Crouzel, *L'image de Dieu dans la Théologie d'Origène*, en TU II, 1964.

H. Crouzel, *Le rôle de l'exégèse spirituelle*. La Tradizione, forme e modi,

Stud. Epfhem. August., Roma, 1990.

H. Crouzel, *Le rôle de l'exégèse spirituelle dans la prise de conscience de la tradition et dans le développement du dogme*, en La Tradizione, Forme e modi,

XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 1990.

H. Crouzel, *Origène et Plotin, comparaisons doctrinales*. Paris, 1991,

H. Crouzel. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956.

H. Ch. Puech, (dir.) *Gnosticismo e Manicheismo*, Roma 1988.

H. Ch. Puech, *La Gnose et le Temps*, Eranos Jahrbuch, XX, 1951.

H. de Lu Bac, *Typologie et Allégorisme*, RSR, vol 34, 1947.

H. de Lubac *Esegesi medievale*, I/2, Milano, 1988.

H. De Lubac, *A propos de l'allegorie chretienne*, RSR, vol 47, 1959.

- H. De Lubac, *Sens spirituel*, SRS vol 36, 1949.
- H. De Lubac, *Storia e Spirito, La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Roma, 1971.
- H. De Lubac, *Storia e Spirito*, Milano, 1984.
- H. Diepen, *L'Assumptus hom à Chalcedoine*, en Rev. Thomista, vol. 51, 1951.
- H. Duméry, *La fe no es un grito, Fe e institución*, Madrid, 1968.
- H. Hagendahl, *Cristianesimo latino e cultura clásica*, Roma, 1988.
- H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica de Occidente*, Madrid, 1959.
- H. Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, (T. I-II), Barcelona, 1980.
- H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1972.
- H. Josef Sieben, *Exegesis Patrum, Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*, Roma, 1993.
- H. Pétré, *Ordinata Charitas, Un enseignement d'Origene sur la Charité*. Rch. Sc. Rel., vol. 42, 1954.
- H. Pietras, *Cristología Alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes*. Medellín, vol. 15, 1989.

- H. Pietras, *L'amore in Origene*, Roma, 1988.
- H. Rondet. *Historia del dogma*. Barcelona, 1972.
- H. U. Von Balthasar, *Parola e Mistero in Origene*, Milano, 1991.
- H.A. Wolfson, *Fhilo*, Harvard, 1947.
- H.A. Wolfson, *la filosofia dei Padri della Chiesa*, Trad. Ital. Brescia, 1978.
- I. Congar, *La Tradición y la Tradiciones*, S. Sebastián, 1964.
- J. Auer, *El mundo, creación de Dios*. Curso de Teología Dogmática Ratzinger-Auer, T. I. Barcelona, 1985.
- J. Danielou, *la Tradition selon Clément d'Alexandrie*; Conferenze Patristiche II, Aspetti della Tradizione , Roma 1972.
- J. Daniélou, *Fhilon D'Alessandrie*, París, 1958.
- J. Daniélou, *Messaggio Evangelico e cultura Elenistica*, Bologna, 1975.
- J. Daniélou, *L'incompréhensibilité de Dieu*, RSR, vol. 37, 1950.
- J. Daniélou, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Roma, 1991,
- J. Danielou, *Les divers sens de l'écriture dans la tradition chrétienne primitive*, Ephemerides theologicae Lovainienses, 1948.
- J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.
- J. Daniélou, *Messaggio Evangelico e cultura ellenistica*, Bolonia, 1975.

J. Daniélou, *Origène*, Roma, 1991.

J. Danielou, *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.

J. Daniélou, *Teologia del Judeocristianesimo*, Bologna, 1974.

J. Daniélou-A.Orbe-M.Simonetti-C. Mayer, *Conferenze Patristiche II, Aspetti della Tradizione*, Roma, 1972.

J. E. Ménard, *Les Origines de la Gnose*. RSR vol. 42, 1968.

J. Fantino, *El hombre verdadero, según Ireneo de Lión*, en XXIII Semana de Estudios Trinitarios, Salamanca, 1989.

J. Galot, *Une seule personne, une seule hypostase*, Greg., vol. 70 (1989).

J. Guillet, *Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioch, conflit or malentendu?*, Bulletin de Littérature Patristique, vol 34, 1947.

J. Kirchmeyer, "*Grecque (Eglise), Image et Ressemblance*". Dict. Spir. VI,

J. L. Leuba, *La tradición en Montreal y en el Vat. II, convergencias y cuestiones, en la Revelación Divina, II, Comentarios*. Dir. B.D. Dupuy, Madrid, 1970.

J. Lebourlier, *Le problème de l'Adversus Haereses III, 3,2 de S. Irene*, Rev. Sc. Ph.-Theol., vol.43 (1959).

J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans*

- l'Eglise chretienne du III siècle*. Rev. D'Hist. Eccl., 19, 1919; 20, 1920.
- J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*, RSR vol 37, 1950; vol. 38, 1951.
- J. M. Robinson, *From the cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middelmen of the Nag-Hammadi Codices*, B. Barc (Dir.) (14 vol.), Leiden, 1972.
- J. Pepin, *Remarques sur la théorie de l'ex égèse allégorique chez Philón, Philon d'Alexandrie*, Colloque de Lyon (1966), Paris, 1967.
- J. Pepin, *Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique*. La terminología esegetica nell'antichità. Quaderni di VC 20, Bari, 1987.
- J. Rius Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma, 1970.
- J. Salaverri. *La filosofía de la Escuela de Alejandría*, Greg., vol. 15, 1939.
- J.A. Aldama. *María en la Patrística de los s. I-II*. Madrid, 1970.
- J.M. Alcain, *Cautiverio y Redención del hombre en Orígenes*, Bilbao, 1973.
- J.N.D. Kelly, *Ancient Christian Creeds*, London, 1976.
- J.N.D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna, 1984.
- J.N. Bakhuizen van den Brink. *Tradition and Authority in the Early*

*Church*, Studia Pat. TU n° 7, 1966.

J.R. Geiselman, *Jesús der Cristus*, Stuttgart, 1951.

K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, RSR vol 37, 1950.

L. Bouyer, *La Iglesia de Dios*, Madrid, 1973.

L. Bouyer, *La Spiritualita dei Padri*, Bologna, 1988

L. Bouyer, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, vol I, París 1966.

L. Cencillo, *El Misterio de Iniquidad en la historia de la Iglesia*, Madrid, 1960.

L. Padovese, “Alcune consideración sul cristianesimo delle origini ed inculturazione”, *Seminarium*, vol. 3, 1990.

L. Moraldi (Dir.) *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino, (2 vol.) 1972-1975.

L. Obregón, *María en los Padres de la Iglesia*, Madrid, 1988.

L. Padovese, *Lo scandalo della Croce. Polémica anticristiana nei primi secoli*, Roma 1988.

Odo Casel, *Le Miystère du culte dans le Christianisme*, París, 1964.

M. Diego Sánchez, *Hª de la Espiritualidad Patrística*, Madrid, 1992.

M. Aubeau, *Incorruptibilité de divinisation seln saint Irénée*, RSR vol. 44, 1956.

- M. Brox, *Historia de la Iglesia Primitiva*, Barcelona, 1986.
- M. Craveri (Dir.) *I Vangeli Apocrifi*, Torino, 1969.
- M. Chapín, *La Chiesa Antica e Medievale*, Roma, 1992.
- M. Diego Sánchez, *Historia de la Espiritualidad Patrística*, Madrid, 1992.
- M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Barcelona, 1999.
- M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, 1999.
- M. Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, 1994.
- M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, 1998.
- M. Erbetta (Dir.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, (3 vol.) Torino, 1966-1981.
- M. Lelyveld, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas. A la recherche d'une tradition et d'une redaction*, Leiden, 1987.
- M. Schmaus, A. Grillmeier, Leo Scheffczyk, (Dirs.) *Historia de los Dogmas*, Madrid, 1977.
- M. Simon e A. Benoît. *Giudaismo e Cristianesimo*, Bari, 1991.
- M. Simonetti *Cristianismo antico e cultura greca*, Città di Castello, 1990.
- M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985.
- M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina, 1994.
- M. Simonetti, *Interpretazione delle rubriche e destinazione dei salmi*, Annali di

Storia della Egesi, 2 (1985).

M. Simonetti, *La Crisi Ariana nel IV secolo*, Studia Ephemerides Augustinianum, (vol. 11) Roma, 1975.

M. Simonetti, *Profilo dell'esegesi patristica*, Roma, 1981.

M. Simonetti, *Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo*, VC vol. 28, 1991.

M. Simonetti, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio de Nicea*, Aug., vol 13, 1973.

M.J. Rondeau, *Trascendenza greca e trascendenza cristiana*, Les Quatre Fleuves I. Le Dieu connu en Jésus Christ. Paris, 1974.

MacRae en "*Interpreters Dictionary of the Bible*, Nashville, 1976.

Odo Casel, *Le Mysterium du culte dans le Christianisme*, Paris, 1946.

P. Beauchamp. *L'interprétation figurative et ses présupposés*, RSR, 1975.

P. Grech, *Ermeneutica dell'Antico Testamento nel Nuovo*, Roma, 1992.

P. Grech, *la Tradizione neotestamentaria e la 'Traditio catholica'*, en La Tradizione, *Forme e modi*, XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 1990.

P. Grech, *Ermeneutica*, Roma, 1991.

P. Grelot, *Regole e Tradizioni del Cristianesimo primitivo*, Casale



Monferrato, 1998.

P. Lenhart-M. Collin, *La Torá oral de los fariseos*, Estella, 1991.

P. Maistre, *Traditio. Aspects Théologiques d'un terme de droit chez Tertulien*  
R. Sc.Ph-Th, 51, 1967.

P. Nautin, *L'Adversus Haereses d'Irénée, livre III*. Res. Theol. Annc. et  
Méd., vol 20, 1953.

P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nel Impero Romano*, Bari, 1987.

P. Smulders, *Le mot et le concept de Tradition*, RSR, 39-40, 1951-1952.

P. Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu*, R. Sc. Ph.-Th., vol.40,  
1956.

P. Th. Camelot, *Théologies grecques et théologie latine a Chalcédonie*, R. Sc.  
Ph.-Th., vol.1951.

P. Lenhardt-M. Collin, *La Torá Oral de los Fariseos*, Estella, 1991.

R. A. Markus; *Pleroma and Fulfilment, The significance of History In*  
*Ireneus opposition to Gnosticism*, VC, 8, 1954.

R. Arnou, *Le Thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez*  
*Origène et chez s.Augustin*". Roma, Greg., 13, 1932.

R. Arnou, *La séparation par simple altérité dan la trinité platonienne. A*  
*propos d'un texte de Cyrille d'Alexandrie*, Greg., 11, 1930.

R. Arnou, *Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des intelligibles*, Greg., 17, 1936.

R. Arnou, art. *Platonisme des Pères*, DTC.

R. Arnou, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée*, Greg., 16, 1935.

R. C. Baud, *Les 'regles' de la théologie d'Origène*, RSR vol. 55, 1967.

R. De Vaux, *Instituciones del A. T.*, Barcelona, 1985.

R. Handson, *Allegory and Event. A Study of the sources and significance Origen's interpretation of Scripture*, London, 1959.

R. McL Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gn 1,26*. St. Patr. 1, 1963.

R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, Bologna, 1991.

R. Russell, J. De Simone, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino. Da Tertulliano ad Agostino*, Roma, 1995.

R. Trevijano, *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo Judío del Cristianismo primitivo*, Salamanca, 1995.

R. Teja, *La tradición de la sucesión apostólica y las dinastías episcopales de*

*los siglos II-III*, en *La Tradizione, Forme e modi*, XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 1990.

R. Trevijano, *Patrología*, Madrid, 1994.

S. Fdez. Ardanaz, *Génesis y Anagénesis, fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Vitoria, 1990.

S. Lilla, *Introduzione al Medio-platonismo*, Roma, 1992.

S. Mazzarino, *L'Impero Romano* (2vols), Bari, 1988.

S. Sabugal, *Credo, la Fe de la Iglesia*. Zamora, 1986.

Silvano Cola: *Profili dei Padri*.

Simon e Benoît. *Giudaismo e Cristianesimo*. Bari, 1991.

*Storia della Teologia*, (A. Di Berardino-B. Studer, dirs.) vol. I, Epoca Patristica. Casale Monferrato, 1993.

T. Spidlik-I. Gargano, *La Spiritualità dei Padri Greci e Orientali*, Città di Castello, 1983.

T. A. Trotta, *Il problema del tempo in Plotino*, Milán, 1997.

U. Neri (Dir.) *Origene, Testi Hermeneutici*, Bologna, 1996.

V. Grossi y A. Berardino, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma, 1984.

V. Grossi, *Lineamenti di Antropología Patristica*, Città di Castello, 1983.

W. A. Meeks, *El mundo moral de los primeros cristianos*, Bilbao, 1992.

W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Roma, 1991.

W. J aeger, *Early Christianity and Greek paideia*, Candbridge, 1961

W. Trigg, *Origen. The Bible and the phisosophy in the third century Church*,  
London, 1983.

X. Pikaza, *Las dimensiones de Dios*, Salamanca, 1973.